

Valdecir Luiz Cordeiro

A FONTE E AS MARGENS
FÉ E CIÊNCIA COMO ESTRUTURA DA LIBERDADE NO PENSAMENTO
DE JUAN LUIS SEGUNDO

Tese de Doutorado em Teologia
Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui, SJ.

Apoio PAPG-FAPEMIG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte – 2015

Valdecir Luiz Cordeiro

A FONTE E AS MARGENS
FÉ E CIÊNCIA COMO ESTRUTURA DA LIBERDADE NO PENSAMENTO
DE JUAN LUIS SEGUNDO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática.
Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui, SJ.

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte - 2015

VALDECIR LUIZ CORDEIRO

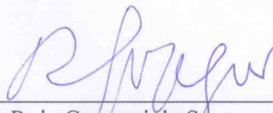
A FONTE E AS MARGENS

**FÉ E CIÊNCIA COMO ESTRUTURA DA LIBERDADE NO PENSAMENTO DE JUAN
LUIS SEGUNDO**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 11 de agosto de 2015.

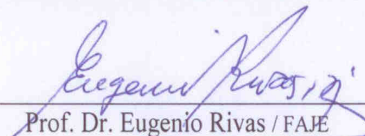
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Juan A. Ruiz Gopegui de Santoyo / FAJE (Orientador)



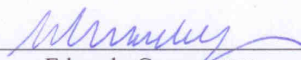
Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



Prof. Dr. Eugenio Rivas / FAJE



Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares / PUCSP



Eduardo Gross / UFJF

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

C794f Cordeiro, Valdecir Luiz
A fonte e as margens: fé e ciência como estrutura da liberdade no pensamento de Juan Luis Segundo / Valdecir Luiz Cordeiro. - Belo Horizonte, 2015.
294 p.

Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui
Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Fé e Ciência. 2. Liberdade. 3. Segundo, Juan Luis. I. Ruiz de Gopegui, Juan A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 23

AGRADECIMENTOS

Ao bom Deus, pelo dom da liberdade.

Aos meus pais, Guilherme Luiz Cordeiro e Iracema Alves Ozório, que me ensinaram a fé em Jesus Cristo. E aos meus irmãos, Francisco, Valdair, Luzi e Mari, pelo apoio incondicionado em todos os momentos.

Ao estimado Pe. Juan de Gopegui, SJ, pela orientação e apoio.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e aos seus funcionários, pela acolhida e apoio fraternos.

À Arquidiocese de Porto Velho, pelo apoio e incentivo.

À Arquidiocese de Belo Horizonte, pela acolhida fraterna.

Aos padres e irmãos da Pia Sociedade de São Paulo (Paulinos), pela fraterna hospedagem na Comunidade de Belo Horizonte, durante o período dos estudos.

Aos amigos Luiz Recktenwald e Estrela Dalva Amoedo, pela leitura da versão final do texto e valiosas sugestões.

Last but not least, meu muito obrigado aos estimados amigos Cácio Coldebella e Cristiane Coldebella, pelo apoio para a realização deste estudo.

RESUMO

A análise do quadro teórico da epistemologia teológica de Juan Luis Segundo (JLS) demonstra que *fé e ciência* constituem a estrutura da *liberdade*. Por um lado, a pesquisa demonstra que (1) as tendências monistas do pensamento compreensivo do Ser esvaziam o papel da liberdade na história, o que foi caracterizado por JLS como *a história perdida*. Por outro lado, o estudo (2) apresenta o resgate dos dois planos de realidades – Valor e Ser – que estruturam a existência humana, caracterizado como *a história recuperada*, os quais configuram o quadro teórico da epistemologia relacional adequada para expressar a liberdade. No que se refere à análise da aplicação da epistemologia teológica concebida por JLS, (3) a pesquisa demonstra, por um lado, que fé e ciência são dimensões estruturantes da liberdade humana e, por outro, (4) que a boa notícia de Jesus Cristo é *liberdade* para o homem *na história*. Tal liberdade é concebida como a *dimensão fontal* da existência humana, que se expressa na relação entre fé e ciência, em vista da realização de projetos em favor da humanização do homem e como expressão da graça de Deus na história.

Palavras-chave: fé, ciência, liberdade, epistemologia, cristologia, história.

RÉSUMÉ

L'analyse du cadre théorique de l'épistémologie théologique de Juan Luis Segundo (JLS) démontre que la foi et la science constituent la structure de la liberté. D'une part, la recherche montre que (1) les tendances monistes de la pensée compréhensive de l'Être vide le rôle de la liberté dans l'histoire, qui a été caractérisée par JLS comme *l'histoire perdue*. D'autre part, l'étude (2) montre le sauvetage des deux plans de réalités - Valeur et Être - qui structurent l'existence humaine, caractérisés comme *l'histoire récupéré*. Ces plans de réalités constituent le cadre théorique de l'épistémologie relationnelle appropriée pour exprimer la liberté. En ce qui concerne l'application de l'analyse de l'épistémologie théologique conçue par JLS, (3) la recherche montre, d'une part, que la foi et la science sont les dimensions structurelles de la liberté humaine et, sur l'autre, (4) que la bonne nouvelle de Jésus Christ est liberté pour l'homme dans l'histoire. Cette liberté est conçue comme la dimension fontale de l'existence humaine qui est exprimée dans la relation entre la foi et la science, pour la réalisation de projets pour l'humanisation de l'homme et comme une expression de la grâce de Dieu dans l'histoire.

Mots-clés: la foi, la science, la liberté, l'épistémologie, la christologie, l'histoire.

SIGLAS E ABREVIACÕES

<i>Apol. Socr.</i>	Platão. <i>Apologia de Sócrates</i> .
Coment.	Comentário.
CRP-A	Immanuel Kant. <i>Crítica da razão pura</i> . 1a. ed.
CRP-B	Immanuel Kant. <i>Crítica da razão pura</i> . 2a. ed.
<i>De Lib. Arb.</i>	Agostinho. <i>De Libero Arbitrio</i> .
DH	Denzinger – Hünermann
Dir.	Direção.
DV	Concílio Vaticano II. <i>Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina</i> .
<i>En.</i>	Plotino. <i>Enéades</i> .
<i>Et. Nic.</i>	Aristóteles. <i>Ethica Nicomachea</i> .
<i>Fed.</i>	Platão. <i>Fédom</i> .
<i>Fedr.</i>	Platão. <i>Fédro</i> .
<i>Fil.</i>	Platão. <i>Filebo</i> .
<i>Frag.</i>	Fragmento.
<i>Gorg.</i>	Platão. <i>Górgias</i> .
GS	Concílio Vaticano II. <i>Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no Mundo Atual</i> .
<i>l.</i>	livro
<i>Let.</i>	Sénèque. <i>Lettres a Lucilius</i> .
LG	Concílio Vaticano II. <i>Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja</i> .
<i>Max. Cap.</i>	Epicuro. <i>Máximas Capitais</i> .
<i>Mem.</i>	Xenofonte. <i>Memorabilia</i> .
p. ex.	por exemplo
<i>Phlb.</i>	Platão. <i>Filebo</i> .
<i>Pol.</i>	Platão. <i>Político</i> .

<i>Polit.</i>	Aristóteles. <i>Política</i> .
<i>Prot.</i>	Platão. <i>Protágoras</i> .
<i>Pyth.</i>	Pindare (Píndaro). <i>Pythiques</i>
<i>Rep.</i>	Platão. <i>A República</i> .
<i>Sof.</i>	Platão. <i>Sofista</i> .
<i>STh.</i>	Santo Tomás de Aquino. <i>Suma Teológica</i> .
<i>t.</i>	Tomo
<i>Teet.</i>	Platão. <i>Teeteto</i> .
<i>Tim.</i>	Platão. <i>Timeu</i> .
<i>trad.</i>	Tradução.
VD	Papa Bento XVI. <i>Exortação apostólica pós-sinodal Verbum Domini sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja</i> .

ÍNDICE

Introdução	12
1 Liberdade e Ser: a história perdida	35
1.1 A liberdade como experiência da pessoa	35
1.1.1 A liberdade civil: ser pessoa no âmbito do marco jurídico da cidade	35
1.1.2 Sentido antropológico do termo liberdade	36
1.1.3 A liberdade como criação	39
1.1.4 A problemática da liberdade em JLS	41
1.2 As tendências monistas na tradição helênica	45
1.2.1 A problemática relativa ao enfoque da reflexão sobre a liberdade	45
1.2.2 Liberdade e necessidade	49
1.2.3 A liberdade como participação no Logos	51
1.2.4 O conhecimento do bem como o fundamento da liberdade política	53
1.2.5 Liberdade e vontade	55
1.2.6 A liberdade como conformação à harmonia do cosmos	56
1.2.7 A liberdade como participação no Uno	59
1.3 Tradição bíblico-cristã e pensamento grego: duas epistemologias em diálogo	61
1.3.1 Expressões da defesa da liberdade humana no período patrístico	63
1.3.2 A liberdade como configuração ao amor de Deus	64
1.3.3 A liberdade como síntese	68
1.3.4 A liberdade no plano objetual da reflexão sobre Deus	71
1.3.5 A “história perdida” na reflexão sobre a liberdade	72
2 Liberdade, Ser e Valor: a história recuperada	87
2.1 Sentido epistemológico da liberdade	87
2.1.1 Pensamento aparentemente relacional	88
2.1.2 Pensamento relacional	94
2.2 Relação entre liberdade e razão.	95
2.2.1 O horizonte não objetivável da liberdade em face da razão	96
2.2.2 A liberdade como dimensão fontal	100

2.2.3 A liberdade na ordem do sentido e do ser.....	104
2.3 Relação entre liberdade e reflexão teológica.....	122
2.3.1 Sentido teológico da reflexão sobre a liberdade	122
2.3.2 A noção de pessoa na formulação de uma epistemologia relacional.....	129
2.3.3 A “história recuperada”: a liberdade como personalização da graça.....	144
3 Fé e ciência como estrutura da liberdade	153
3.1 A centralidade da pessoa	153
3.1.1 A liberdade como experiência central da pessoa	153
3.1.2 A criação como exteriorização da liberdade.....	156
3.2 A dimensão da fé na experiência da liberdade	157
3.2.1 Liberdade e sentido.....	158
3.2.2 A fé como instância de absolutização na experiência da liberdade.....	160
3.2.3 A fé como fator de compreensão da realidade.....	162
3.3 A dimensão da ciência na experiência da liberdade.....	165
3.3.1 Liberdade em busca de eficácia na história	165
3.3.2 A realidade objetiva captada pela ciência como instância de relativização.....	168
3.4 Distinção e complementariedade entre fé e ciência.....	169
3.4.1 A explicitação da complementariedade entre fé e ciência na experiência do fracasso	170
3.4.2 O esvaziamento da liberdade na mútua exclusão entre fé e ciência	172
3.4.3 A complementariedade entre fé e ciência na produção científica.....	173
3.4.4 A complementariedade entre fé e ciência na reflexão filosófica.	175
3.4.5 A complementariedade entre fé e ciência no âmbito da linguagem	175
3.5 O absoluto na experiência da liberdade humana	177
3.5.1 Os dados transcendentais e o absoluto na experiência da liberdade	177
3.5.2 A fé religiosa e o absoluto na experiência da liberdade.....	179
4 A cristologia como teologia da liberdade	184
4.1 O cristianismo no processo histórico	185
4.1.1 A história como processo educativo.	185
4.1.2 A formulação do problema da liberdade.....	192
4.1.3 As tentativas de solução do problema da liberdade	201
4.2 Jesus Cristo: a fonte da liberdade.....	210
4.2.1 A cristologia como discurso significativo ao homem de hoje	211

4.2.2 A “história” de Jesus: fonte da liberdade.....	218
4.2.3 Os dois começos de Jesus: história e interpretação	224
4.3 Jesus Cristo: resposta ao problema da liberdade.....	227
4.3.1 A dimensão do sentido na experiência de Jesus de Nazaré, a sua fé	228
4.3.2 A dimensão dos meios de ação de Jesus de Nazaré, a sua visão “científica”	232
4.3.3 Os dados transcendentais de Jesus de Nazaré	238
4.4 A cristologia de Paulo: a liberdade como amor criador na história.....	243
4.4.1 A chave antropológica da cristologia de Paulo.....	245
4.4.2 Os mecanismos de escravização do homem	247
4.4.3 A experiência da liberdade na história.....	251
4.5 O cristianismo como maturidade humana na história	254
4.5.1 A liberdade se perde nos meandros do cristianismo	254
4.5.2 A liberdade se perde na seleção dos textos bíblicos para a pregação	255
4.5.3 A circunscrição da liberdade ao campo da moral	258
4.5.4 Duas teologias da liberdade?	259
4.5.5 O cristianismo como maturidade humana para a história e suas tarefas.....	261
Conclusão.....	267
Bibliografia	271

INTRODUÇÃO

Tem-se a percepção, hoje em dia, de que o cristianismo, depois de muitos séculos de história, sofreu uma significativa perda do seu alcance existencial, situação que repercute também na teologia. Isto se faz notar no fato de alguns temas genuinamente bíblico-cristãos terem perdido relevância na cultura. Uma expressão disso, no contexto histórico recente, é o conflito ideológico que põe em campos separados, e até antagônicos, os termos liberdade e libertação. Por um lado, o pensamento de matriz religiosa chegou a considerar o termo *libertação* como profano, oriundo das ciências sociais e, presumidamente, alheio à teologia. Por outro lado, de um ponto de vista epistêmico, as correntes mais críticas da modernidade caracterizaram o termo *liberdade* como ambíguo, ilusão transcendental, idealização, sujeito à alienação do discurso. Assim, desse ângulo, o discurso sobre a liberdade é visto como uma formulação ideológica destinada a encobrir, no campo social, a real situação de esvaziamento do sentido da liberdade, o que seria a principal causa da legitimação da dominação do homem sobre o homem.

A razão do conflito ideológico deve-se ao fato do tema liberdade – tão central na vida cristã – ter se esvaziado em decorrência de uma reflexão demasiado formal. Pesa sobre o cristianismo a suspeita de declarar *livre*, ou seja, cristão, a um ser que, para todos os efeitos, permanece dominado por estruturas conceituais e econômicas desumanizadoras. Isto é visto por correntes de pensamento crítico como uma forma burguesa e inaceitável de pensar a existência humana. As correntes iluministas rejeitam a noção meramente formal de liberdade. Por um lado, busca-se a *autonomia do pensar* em face de qualquer autoridade exterior à própria razão. Por outro lado, busca-se a *autonomia do agir* mediante crítica histórica capaz de fazer face às estruturas conceituais e econômicas de dominação do homem.

Por conseguinte, instala-se o referido conflito “libertação” versus “liberdade”. A teologia latino-americana, surgida na segunda metade do século XX, parece corroborar a dissociação entre libertação e liberdade. A preferência pelo termo libertação, quando precisou etiquetar a sua própria maneira de pensar a fé cristã, não é de ordem meramente

circunstancial¹. A intelectualidade de então debatia a condição de dependência à qual eram submetidos os povos da América Latina. Não estava em questão o tema da liberdade. Buscava-se, isso sim, a elaboração de um quadro teórico que pudesse servir ao processo (de libertação) pelo qual se pudesse alcançar a liberdade, esta entendida, fundamentalmente, como autonomia e capacidade criadora².

Libertação e liberdade são termos substantivos. Contudo, o primeiro é dinâmico, posto que se refere a um processo histórico, ao passo que o segundo tende a ser visto como uma abstração, uma vez que expressa a condição de uma pessoa ou povo livre. Daí, obviamente, a preferência pelo termo libertação, já que o contexto onde se dá a reflexão é claramente de exploração e dominação.

¹ Quanto a este particular, faz-se necessária uma ressalva importante. Do ponto de vista da epistemologia teológica, não há na América Latina uma *teologia* da libertação como um bloco homogêneo. Não somente os temas são bastante diversos, mas sobretudo os enfoques, de sorte que o plural se impõe. Portanto, é mais apropriado falar em *teologias* da libertação.

² O interesse pela questão da libertação foi suscitado pelas teorias da dependência, do início da década de 1960, e, naturalmente, pelo debate que as precederam, na década anterior. No Brasil, tais teorias assumiram perspectivas analíticas diversas. Um grupo de pesquisa da Universidade de Brasília (UnB), do qual participaram Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Perseu Abramo e Vania Bambirra, entre outros, postulava a impossibilidade do desenvolvimento capitalista autônomo e pleno no Brasil, uma vez que, segundo o entendimento do grupo, o desenvolvimento não resulta de etapas lineares. Sendo assim, esses pesquisadores sustentaram a ideia de que a superação da condição de dependência das economias subdesenvolvidas se daria pela mudança na estrutura econômica. Outra perspectiva analítica foi assumida pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso que, em colaboração com Enzo Falleto, analisa a relação entre economias nacionais e o sistema econômico capitalista internacional. Um ponto importante do pensamento de Cardoso é que ele rejeita a ideia de que a dependência implica, necessariamente, em subdesenvolvimento.

Dois pares conceituais distinguem as duas perspectivas analíticas: por um lado, subdesenvolvimento e revolução, por outro lado, dependência e desenvolvimento. As obras mais representativas do debate intelectual que suscitou o interesse pela questão da libertação são as seguintes: MARINI, Ruy Mauro. *Subdesarrollo e Revolución*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1974 (*Subdesenvolvimento e Revolução*. [trad. Fernando Correa Prado; Marina Machado Gouvêa] Florianópolis: Insular, 2012); CARDOSO, Fernando Henrique; FALLETO, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1977. As obras de Marini, publicadas em diversos países, ainda na década de 1960, permaneceram inéditas no Brasil até recentemente. Tal lacuna foi preenchida parcialmente pela publicação da Insular, em 2012. Por alguma razão, que não é do nosso interesse investigar no âmbito deste trabalho, o campo editorial brasileiro se interessou pela teoria da dependência de Cardoso – considerada como resignada em face dos interesses das potências econômicas –, em detrimento da de Marini. Até mesmo um teólogo de alto nível, como João Batista Libanio, em sua obra *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997, citou unicamente a teoria de Cardoso ao tratar da questão das influências sofridas pela teologia latino-americana, quanto ao mote *libertação*. Não é nosso objetivo verificar a plausibilidade dessa exclusividade assumida por Libanio. De qualquer forma, soaria inverossímil afirmar que o pensamento do grupo de Marini tenha sido ignorado pelos teólogos da primeira hora da teologia da libertação. Presume-se, daí, que o enfoque metodológico assumido pelo grupo da UnB fora rejeitado ou, pelo menos, não assumido abertamente pelos teólogos da libertação.

O fato é que a teologia não pode esquivar-se de refletir sobre a experiência da liberdade, um tema tão central no cristianismo. Um escravo não poderá conduzir o seu próprio processo de libertação histórica. A fonte de todo e qualquer processo histórico de libertação é a experiência da liberdade. Há uma dimensão da experiência – que não se reduz ao meramente funcional ou histórico – na qual se dá a autocompreensão do homem. Esta experiência, que chamamos de liberdade, consiste na face da existência humana voltada para a presença da liberdade infinita e absolutamente gratuita de Deus, que se oferta ao homem como dom e força para as lutas contra a escravidão. Portanto, o tema da liberdade não é uma abstração, nem tampouco uma idealização, ilusão transcendental ou alienação. Pelo contrário, a liberdade é a experiência fontal que, entendida como experiência de Deus, mobiliza o homem na superação da escravidão, seja ela de que ordem for. Sem essa experiência, que é anterior a qualquer leitura da realidade social e histórica, não há caminho possível de libertação na história. Sendo assim, é tarefa da teologia explicitar a estrutura da experiência da liberdade.

Os escritos neotestamentários, em seu conjunto, configuram-se como uma crítica radical a certa abordagem demasiadamente formal do tema liberdade, do tipo que descuida de sua função na história. O Novo Testamento afirma que Cristo salvou a humanidade inteira, que libertou os homens para a liberdade. Porém, evita a idealização da experiência. Sustenta que a salvação se expressa, efetivamente, sob a forma de um amor criador na história (cf. Mt 25,35-45; Gl 5,13)³.

De qualquer modo, o fato facilmente observável é que o tema liberdade, independentemente do enfoque adotado, sempre esteve no centro do pensamento ao longo da história, ao menos nas áreas onde cristianismo e pensamento grego inegavelmente influenciaram a cultura de forma complementar.

Qual cordilheira, na qual sobressaem-se vistosas montanhas, a história da reflexão filosófica e teológica sobre o tema da liberdade tem os seus pontos altos. Vale mencionar, a título de exemplos, entre tantos outros, as grandes cartas do Apóstolo Paulo, o debate fecundo no qual estiveram envolvidos Santo Agostinho de Hipona, pelagianos e maniqueus (séc. IV-V), o Concílio de Calcedônia (a. 451), as disputas no contexto da Reforma e Contra Reforma (séc. XVI), a filosofia da ilustração (séc. XVIII), a filosofia personalista e

³ As citações bíblicas neste estudo são da *Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada* (6a. impressão). São Paulo: Paulus, 2010.

existencialista, a *nouvelle théologie*, na Europa, e a teologia da libertação, na América Latina (séc. XX).

A teologia neotestamentária caracteriza a liberdade como o dom de Cristo à humanidade. O céu do pensamento da Igreja nascente é pontilhado de estrelas de variados matizes. A literatura joanina, p. ex., relaciona a liberdade ao conhecimento da verdade que a fé em Cristo proporciona: “[...] conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,32). Em nota sobre este versículo, a Bíblia de Jerusalém afirma que “a verdade é a expressão da *vontade* de Deus a respeito do homem, tal qual foi transmitida por Cristo” (grifo nosso). A ideia de vontade está relacionada à transcendência da pessoa em face da lei natural. A pessoa é irreduzível ao mundo objetivado. Assim, conclui-se que permanecer em Cristo, pela fé, significa viver a liberdade como a realização da vida (vontade) de Deus na própria existência. Pelo conhecimento da verdade, nos termos da revelação do Verbo, que se fez carne, o próprio Deus habita em nós (cf. 2Jo 1-2) como fonte de liberdade e amor criador na história (cf. 1Jo 4,7.20). A literatura paulina, por sua vez, refere-se à liberdade como dom de Cristo e vocação do homem: “é para a liberdade que Cristo nos libertou [...]. Vós fostes chamados à liberdade, irmãos” (Gl 5,1.13)⁴.

A liberdade manteve-se como um tema recorrente na tradição cristã. Santo Irineu de Lião defendeu a liberdade humana, contra o gnosticismo. São Justino refutou o ideal da indiferença e conformação à natureza proposto pelo estoicismo. Orígenes chega a refletir sobre a relação entre a liberdade de Deus e a do homem. Agostinho e Máximo confessor elevam a reflexão sobre a liberdade – a qual já tinha alcançado o nível efetivamente filosófico com o neoplatonismo – ao patamar efetivamente teológico.

JLS sustenta que, no fundo, a problemática do Concílio de Calcedônia girou em torno do tema da liberdade. O debate sobre o que é um – a pessoa – e o que é dois – as naturezas divina e humana – em Jesus, e sobre como compreender a unidade e a diversidade em Cristo, teve como pano de fundo a pergunta sobre como conceber a relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem. O mesmo se pode dizer quanto ao debate que opôs protestantes e católicos nos albores da modernidade. Em sua tese doutoral sobre Nicolas

⁴ José Comblin refletiu sobre este tema central da existência cristã, sobretudo em sua obra *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998. O autor sustenta que a Igreja manteve o tema da liberdade sob controle ao longo do segundo milênio. E que o conflito ideológico entre libertação e liberdade, que emergiu a partir do século XIX, foi superado, de modo que, no umbral do novo milênio, pode-se e deve-se refletir sobre este tema, que é central para o cristianismo, de modo a poder resgatar uma identidade perdida.

Berdiaeff, JLS afirma que no centro do debate sobre a graça, que marcou a Reforma, esteve a forma como cada um dos partidos concebia o valor da liberdade do ser humano, e como se compreendia a ação da liberdade de Deus – a graça – na liberdade do homem⁵.

JLS, cujas primeiras obras aparecem na tumultuada década de 1960, não se deixou influenciar pelo conflito ideológico “libertação” versus “liberdade”⁶. O teólogo uruguaio assume a liberdade como tema transversal da sua teologia. Em sua tese doutoral em filosofia, concebe a existência cristã crente como a realização da liberdade⁷. Em uma de suas últimas obras, demonstra que a liberdade é a experiência central da pessoa humana⁸. No conjunto de sua teologia, reflete sobre a experiência da liberdade sob vários pontos de vista. Na perspectiva da autocompreensão do homem na comunidade cristã e da comunidade em face da humanidade; na perspectiva de uma existência livre como manifestação da graça de Cristo; como enfoque específico para pensar a ideia de Deus; os sacramentos como celebração das formas específicas da vitória da liberdade sobre as forças da morte; a experiência da liberdade no âmbito da existência humana marcada pela culpa⁹; e, finalmente, a existência humana como a aventura de uma liberdade que alcança a plenitude de sua realização em Jesus Cristo¹⁰.

Um dado notável na teologia de JLS é a sua preocupação com o método. Verifica-se um empenho significativo em vista da concepção de uma epistemologia teológica mais adequada para expressar a mensagem cristã nos tempos atuais¹¹. Todo o seu esforço no

⁵ Cf. Berdiaeff: *une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1963, pp. 103-128.

⁶ Cf. Libertad y liberación. In: ELLACURIA, Inácio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trota, 1990, pp. 373-391, aqui, p. 378.

⁷ Cf. Berdiaeff, Paris: Aubier, 1963, p. 89.

⁸ Cf. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993, p.105. A tradução brasileira desta obra foi intitulada com um acréscimo: *Que mundo? Que homem? Que Deus?: aproximações entre ciência, filosofia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995. Citar-se-á, neste estudo, a edição em espanhol.

⁹ Cf. *Teología abierta para el laico adulto* (5 vol.). Buenos Aires: Lohlé: v. I: *Esa comunidad llamada Iglesia* (1968); v. II: *Gracia y condición humana*. (1969). v. III: *Nuestra idea de Dios*. (1970); v. IV: *Los sacramentos hoy* (1972); v. V: *Evolución y culpa* (1972); *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

¹⁰ Cf. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: uma chave para a análise do cristianismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1968; *¿Qué Mundo?*, pp. 217-324; *La Historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991. Nesta última obra, JLS retoma, em versão mais sucinta (676 pp.), a sua cristologia *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, que fora publicada, em três volumes, em 1982.

¹¹ Cf. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1975; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. t. I: Fe e ideología*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1982; *¿Qué mundo?*, caps. 1-6, pp. 15-216.

campo do método teológico justifica-se pela constatação do caráter problemático e inadequado do quadro teórico da teologia acadêmica.

Conforme JLS, a teologia acadêmica caracteriza-se pela pretensão de expressar o sentido da existência humana, em sua relação com a revelação, fora do contexto em que esta relação ocorre. Uma tal teologia – alheia à experiência – aplica um quadro teórico formal – vazio de conteúdo – à análise da experiência humana em sua relação com o Deus da revelação. O resultado, em geral, é uma teologia precisa do ponto de vista de sua lógica interna, coerente com os seus próprios pressupostos, mas sem sentido para a existência humana na história¹². A teologia, enquanto discurso estruturado, deve expressar o metadiscurso, a Palavra, cuja autocomunicação é acolhida na experiência concreta. Esta ideia aparece de forma muito clara numa entrevista que JLS concedeu a uma revista canadense, na qual falou, entre outros assuntos, dos limites da teologia acadêmica:

[...] o que não tiver sido realizado no nível histórico não pertencerá nunca à nova terra. Deus não faz história sem nós, mesmo que seja verdade que nós nada podemos fazer de definitivo sem Ele¹³.

Em outras palavras, a teologia elaborada fora da história não se constitui como um serviço à liberdade humana, nem tampouco pode expressar a experiência da liberdade de modo suficiente. É neste sentido que o povo etiqueta certos discursos como simples “teoria”. Contudo, a bem da verdade, discursos desconectados da experiência histórica nem sequer conseguem ser teóricos, posto que teoria é sinônimo de contemplação da realidade. No fundo, a comunidade, em geral, carece de teoria ou de um discurso que se constitua como explicitação da experiência criadora da liberdade, a qual, a liberdade, ou até mesmo a sua negação, compõe a espessura daquilo que chamamos de realidade. Sendo assim, quanto mais teórico, tanto mais existencial, concreto e real.

Esta questão requer duas observações. Em primeiro lugar, a história – o lugar da autocomunicação de Deus aos homens – não pode ser vista como simples objeto de estudo da teologia. Por conseguinte, e em segundo lugar, a teologia deve ser a expressão da

¹² Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Diálogo e teologia fundamental. In: *Concilium* 6 (1969), pp. 61-69. Em JLS, a expressão “teologia acadêmica”, em geral, refere-se à teologia que, mesmo sendo correta do ponto de vista de sua coerência interna e dos seus pressupostos, é pensada fora do âmbito da experiência cristã concreta. Não se refere necessariamente ao sentido espacial ou institucional da teologia acadêmica, como a que é praticada na universidade, mas como localização epistêmica, no sentido de ser uma teologia elaborada “fora” da experiência da liberdade, ou de negação da liberdade, na história.

¹³ Libération et évangile, II. L’apport spécifique des chrétiens à la libération. In: *Relations* 36 (1976), pp. 184-186, aqui p. 184. Apud: GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 35.

autocompreensão do homem como um ser livre em face de Deus e do mundo, de modo a superar ou evitar o formalismo da reflexão.

Em razão destas observações, JLS sustenta que a liberdade não pode ser pensada no âmbito da filosofia do Ser¹⁴, cujo escopo consiste em explicitar aquilo que é ou pode ser. A liberdade, sem a qual não há a dimensão do sentido da existência, vem antes do conceito de mundo, de homem e até mesmo de Deus¹⁵. Sem a consideração da liberdade como a experiência fundamental e fontal do ser humano, a reflexão desaguardaria em objetivações, de modo que a história, o mundo, o homem e Deus apareceriam ao pensamento como realidades estáticas. Portanto, não chega a ser surpreendente que uma teologia feita fora da história¹⁶ – fora do horizonte de sentido da liberdade – resulte tão fria e sem sabor existencial.

Faz-se necessário ressaltar que a liberdade é um dom de Deus ao homem, mas não ao modo de um objeto análogo a um presente tal como um objeto que pudesse ser posto numa sacola para levar consigo por aí. Sob o ponto de vista teológico, a liberdade é a própria autocompreensão do homem em face de Deus e do mundo. Sendo assim, a liberdade é, em si, não somente uma realidade objetiva, mas também e, sobretudo, um valor cuja definição conceitual transcende os limites e possibilidades da dimensão lógico-demonstrativa da razão.

Sem considerar a liberdade como um valor não há como conceber adequadamente a fé como o princípio da teologia e a revelação como o seu objeto formal. A liberdade, em si mesma um valor inalienável, constitui a história como um processo criador e não como mero objeto do pensamento. Em outras palavras, a experiência da liberdade é o que constitui a história como o lugar da autocomunicação de Deus aos homens como Palavra que, acolhida pela fé, torna-se realidade numa existência humana criadora¹⁷. É o que, do ponto de vista da existência humana, entende-se como história e, do ponto de vista da revelação de Deus, como economia da salvação.

O ponto de partida deste enfoque metodológico assumido por JLS é a crítica à noção escolástica, formulada sobretudo por Santo Tomás de Aquino, segundo a qual o Ser e o Bem

¹⁴ Cf. *¿Qué Mundo?*, p. 61.

¹⁵ Cf. HAWKS, James. Juan Luis Segundo's critique of David Tracy. In: *HeyJ* 31 (1990), pp. 277-294. O autor explicita esta perspectiva da liberdade no conjunto da teologia de JLS.

¹⁶ Localização epistêmica, não espaciotemporal.

¹⁷ Cf. SEGUNDO, Juan Luis *El dogma que Libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989, p. 262; QUEIRUGA, Andrés Torrez. *La revelación de Deios en la realización del hombre*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987, p. 149.

são equivalentes¹⁸. De acordo com essa noção, criticada e rejeitada por JLS, o Ser plenamente determinado equivale à realidade plena do Bem, ou seja, plena de valor. Quanto mais Ser, tanto mais valor. O problema é que a plenitude do Ser, assim compreendida, supõe que não há mais nenhum valor a ser buscado ou cultivado. Ou seja, uma realidade plena de valor perde qualquer perspectiva de finalidade. Uma tal plenitude seria o fim do sentido da história. Contudo, é óbvio que a história não alcançou o seu fim. Portanto, o pensamento que identifica Ser e valor constitui-se como uma antinomia. De um ponto de vista existencial, significa a negação de uma vida com sentido ou simplesmente a objetivação da existência. Por isso, a liberdade não pode ser pensada no nível do Ser, daquilo que é, uma vez que a experiência da liberdade é um valor irreduzível às objetivações da história e do cosmo. Em outras palavras, a liberdade e suas criações não se convertem, pois a experiência da liberdade não consiste simplesmente no bom uso da razão como meio de conformar a existência à lei natural. Se fosse assim, a liberdade seria uma experiência inútil, que não acrescentaria nada à realidade, seria mera exposição à possibilidade de errar, o que, obviamente, contrariaria a noção cristã de uma existência criadora.

Portanto, faz-se necessário pensar o Ser e o Valor como planos distintos de realidades. JLS sustenta que a equivalência entre Ser e Bem configura o “monismo do Ser, pelo menos como tendência epistemológica”¹⁹. Ora, o monismo do Ser esvazia artificialmente o papel da liberdade. De fato, o monismo não consegue negar a liberdade, pois a experiência mostra que a diversidade – ou seja, as criações da liberdade – teima em aparecer, por mais apurados que sejam os métodos empregados para unificar tudo no conceito, inclusive a própria história, tal como o faz certa filosofia do Ser.

Em razão disso, JLS afirma que é mister pensar o Ser e o Valor como planos de realidades irreduzíveis e complementares na existência humana. Faz-se necessário conceber uma epistemologia²⁰ relacional que articule a polaridade Ser e Valor e que, assim, torne

¹⁸ Cf. *STh.*, I, q. 5, a. 1-4; q. 6, a. 1-3.

¹⁹ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 141.

²⁰ O termo *epistemologia* (do gr. *epistémee* = ciência + *logos* = discurso), em sentido amplo, é sinônimo de *filosofia das ciências*, disciplina que trata dos limites e possibilidades gerais do conhecimento. Pode referir-se também, em sentido estrito, ao estudo dos métodos científicos, de competência da *gnosologia*, mais conhecida como *teoria do conhecimento*. Cf. LALANDE, André. *Epistemologia*. In _____. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 323-324. Neste estudo, emprega-se o termo epistemologia englobando os dois sentidos mencionados, de modo a referir-se tanto aos *limites e possibilidades* do conhecimento, quanto ao *modo* de conhecer. Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 5a. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 89; SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 11-40.

possível a formulação do quadro teórico adequado para expressar o sentido da liberdade. É o que faz JLS ao demonstrar a irreducibilidade e a complementariedade dos planos do Ser e do Valor, no âmbito da autocompreensão do homem como um ser livre, bem como a forma como cada um desses planos configura as dimensões constitutivas do ser humano.

Em JLS, a noção de Ser refere-se àquilo *que é*, ao passo que a noção de Valor refere-se ao *dever-ser*. O teólogo JLS entende que Ser é o mundo já criado, bem como as objetivações históricas, e que Valor refere-se a dimensão do sentido, que transcende o mero dado. E que não pode haver um pensamento adequado para expressar a experiência da liberdade sem a consideração do dever-ser. Mais: este plano de realidade – o do Valor, que estrutura a dimensão do *sentido* – tem primazia em relação ao plano do Ser – do mundo já criado, daquilo *que é*. Mas a primazia do plano do sentido não confere autonomia absoluta à pessoa humana, posto que a autocompreensão do homem se dá na circunstância de um mundo já criado, objetivado, de modo que as criações da liberdade dependerão, até certo ponto, deste “material”. De qualquer modo, o decisivo mesmo é que se leve em consideração os referidos dois planos de realidades ao se refletir sobre a liberdade humana. Isto porque, como foi dito, Valor e Ser configuram a polaridade dos planos do *sentido da realidade* e da *realidade como um dado*, respectivamente, na estruturação da autocompreensão do homem.

Ver-se-á, no desenvolvimento deste estudo, que a autocompreensão do homem como pessoa, ou seja, com ser livre, expressa-se na linguagem sob a forma de *fé* e *ciência*, planos de realidades distintos, relativos à polaridade Valor e Ser.

Por um lado, a fé corresponde à dimensão que acolhe os valores que estruturam o plano do sentido da existência. Por outro lado, a ciência corresponde à dimensão que capta o ser da realidade e, por conseguinte, sistematiza os meios que conferem eficácia histórica ao sentido da existência. São dimensões que funcionam sem separação e sem confusão²¹. Isto é possível na medida em que há uma meta-dimensão que faz a ponte entre os dois planos distintos de realidades implicados na experiência da liberdade, de sorte que a experiência da *pessoa* se constitui como unidade na diversidade. A esta unidade, que não se deixa objetivar, JLS chama *liberdade*. Assim, pois, liberdade, Valor e Ser formam o quadro teórico da epistemologia relacional formulada por JLS. Sendo assim, a partir da consideração deste

²¹ A epistemologia teológica de JLS assume de forma criativa os conceitos fundamentais da cristologia calcedoniana, tais como a noção de pessoa. Cf. DH, 302.

quadro teórico, este estudo tem por objetivo caracterizar a relação entre *fé e ciência como estrutura da liberdade*.

Emprega-se, neste estudo, a imagem do rio como metáfora da existência humana livre e como chave de compreensão da experiência da liberdade. Todo rio tem uma *fonte e as margens*, as quais podem ser assumidas como categorias para expressar a estrutura da experiência da liberdade e seus desdobramentos.

Duas observações fazem-se necessárias antes da exposição dos passos deste estudo. Em primeiro lugar, sobre a necessidade de uma aclaração acerca da noção de *epistemologia relacional*. Em segundo lugar, sobre o emprego do quadro teórico desta epistemologia em termos de *fonte e margens* no âmbito deste estudo sobre a estrutura da liberdade no pensamento de JLS.

A primeira observação diz respeito à aclaração sobre o que se quer dizer com a expressão “epistemologia relacional” em JLS. Sabe-se que a crise da razão moderna criou uma nova situação epistemológica. A circunstância da perda de fôlego do positivismo, uma das mais importantes expressões da racionalidade formulada pela razão moderna, deu espaço a novas abordagens metodológicas no panorama das ciências empírico-formais. O dogmatismo cientificista, característica marcante do positivismo, foi criticado de forma contundente até mesmo por eminentes expoentes das ciências naturais. É nesse contexto que toma lugar a expressão *epistemologia relacional*²² como abordagem que supera os rígidos limites da especialização das ciências.

A compreensão da abordagem de alguns outros autores de outras áreas do saber ajuda a entender a proposta de JLS. Um desses autores, Georges Canguilhem, filósofo da ciência, professor da *Sorbonne*, elaborou uma expressiva crítica ao método científico consolidado a partir do século XIX²³. Canguilhem mostrou, p. ex., o caráter extremamente problemático da pretensão das ciências quanto à definição da relação entre “conceito e vida”. As teorias da evolução no campo das ciências biológicas não conseguem escapar à ambiguidade da objetivação de algo tão dinâmico como a vida. A objetividade só consegue se manter à custa

²² A expressão *epistemologia relacional* não ocorre nem em JLS, nem na bibliografia consultada no âmbito deste estudo. Aproximam-se mais do sentido desta expressão o termo *inteligência* e a expressão *gnosologia relacional*, empregados na circunstância do que se entende como o método científico mais adequado para expressar teoricamente a realidade, sem descuidar das dimensões da experiência humana implicadas no ato de conhecer. Cf. MADURO, Otto. *Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994. Contudo, a noção de epistemologia relacional corresponde, com ficará demonstrado, ao tipo de pensamento que JLS propõe como adequado para expressar a experiência da liberdade.

²³ Cf. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin, 1970.

da própria lógica que a sustenta. Canguilhem chama a atenção para o fato do termo “vida” geralmente referir-se “ao particípio presente ou ao particípio passado do verbo viver”²⁴. Sendo assim, o conceito deve articular ou a circunstância do *vivente* ou a do *vivido*, parecendo não haver solução de continuidade entre um aspecto e outro. O conceito construído pela razão lógico-demonstrativa não logra sintetizar a unidade dos dois aspectos do termo “vida”. Instala-se uma antinomia ou simplesmente se estabelece, à revelia da lógica, uma equivalência entre os dois planos. Contudo, Canguilhem sustenta que os planos do *vivente* e do *vivido* são distintos e que “a segunda acepção é [...] comandada pela primeira, que é mais fundamental”²⁵. Canguilhem, no fundo, mostra que qualquer tentativa de definição da realidade, por mais objetiva que esta pareça, deve evitar o dogmatismo que caracteriza os conceitos estáticos e fechados. Há sempre o aspecto existencial que transcende a objetivação que o conceito pede. Há uma dimensão de transcendência no conceito, que não deve ser ignorada nem tampouco negada.

Outro questionamento contundente vem de Paul Feyerabend, filósofo da ciência austríaco, que problematizou até mesmo a questão da necessidade do método científico. Os títulos de suas obras mais expressivas são por si só um indicativo do teor da sua crítica. Numa tradução literal, *Contra o método* (1975), *Ciência numa sociedade livre* (1978), *Adeus à razão* (1987). O objeto de seu questionamento mais contundente foi o caráter desumanizador do método científico excessivamente impessoal, objetivo e especializado²⁶.

Outro autor que formulou uma crítica contundente à racionalidade moderna foi Boaventura de Souza Santos. Em 1987, ele publicou um trabalho no qual questiona a presumida objetividade e, sobretudo, a pretensão de neutralidade do conhecimento científico²⁷. Tempos depois de sua crítica ter ganhado cidadania no mundo científico, reuniu a contribuição de três dezenas de cientistas de diversas áreas do conhecimento, os quais, em geral, mostraram a necessidade de se ampliar o alcance da racionalidade científica, a fim de

²⁴ Id. La nouvelle connaissance de la vie. In _____. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin, 1970, pp. 335-364, aqui p. 335. Uma observação importante é que, em francês, além do particípio passado *vécu*, vivido, ocorre também o particípio presente *vivant*, vivo, *vivente*, enquanto em português não ocorre o particípio presente, de sorte que os termos *vivo* e *vivente* não são tempos verbais, mas adjetivo e substantivo.

²⁵ Ibid.

²⁶ Cf. FEYREBEND, Paul. *Against method*. (4th. ed.). London: Verso, 2010, p. 154. “Is it not possible that an objective approach that frowns upon personal connections between the entities examined will arm people, turn them into miserable, unfriendly, self-righteous mechanisms without charm and humour?”.

²⁷ Cf. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.

poder expressar a realidade como um todo. Insistiram, sobretudo, na necessidade de não ignorar os aspectos importantes da vida, tais como a experiência pessoal do pesquisador, seu contexto vital e interesses no ato de conhecer²⁸.

J. B. Libanio e A. Murad sustentam que a nova situação epistemológica, caracterizada por eles como pós-modernidade, constitui-se como crítica à racionalidade moderna. A nova situação epistemológica, afirmam os autores, “mostra, em termos claros, a pobreza da racionalidade experimental, da lógica positiva, da razão instrumental, que abafam a dimensão simbólica e estética do ser humano”²⁹.

Assim, fica evidenciado que o século XX deu lugar a uma epistemologia científica nova e mais sensível à dimensão do sentido, a qual correspondente ao plano do Valor, na terminologia segundiana. A epistemologia teológica de JLS também é caracterizada por estes aspectos da nova epistemologia científica. Ele rejeita a noção de neutralidade do conhecimento, em geral, e da teologia, em particular. Considera que os vários aspectos da vida humana são não somente objetos materiais da teologia, mas também condicionantes do pensamento.

Contudo, JLS não elabora uma crítica a partir de um olhar negativo. Em sentido contrário, vê o positivismo das ciências como um grito de liberdade contra a ontologia clássica que, de certo modo, esvaziava o papel da existência humana na história. Isso porque a tendência da ciência clássica era remeter tudo ao Ser ou a Deus. Já a ciência moderna, ao valorizar a dimensão lógico-demonstrativa da razão e desenvolver o método experimental, reserva um papel preponderante à dimensão criativa do homem, a qual alcança um nível inédito de eficácia por meio do novo conhecimento científico. Como se sabe, o método científico moderno converte o objeto do conhecimento em objeto técnico, superando a mera contemplação, de certo modo, típica da ciência clássica. Mas JLS não faz uma aproximação ingênua à racionalidade moderna. Estabelece um diálogo frutífero com as ciências empírico-formais, a fim de verificar se elas esclarecem, mesmo que indiretamente ou pelo “não dito” implícito no dito, aspectos relevantes da existência humana, sem os quais não seria possível veicular os conteúdos da fé com algum sentido para as pessoas, hoje.

[...] quisera comprovar se no desenvolvimento do pensamento ocidental
[...] surgiram novas correntes e, em caso afirmativo, se essas novas

²⁸ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente. ‘Um discurso sobre as ciências’ revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004.

²⁹ *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8ª. ed. revista e ampliada. São Paulo: Ed. Loyola, 2011, p. 35.

correntes – *oriundas da própria filosofia, ou da extensão filosófica da ciência* (grifo nosso) – não permitiriam compreender melhor elementos contidos com dificuldade na fé cristã que nos vêm do passado³⁰.

A frase sublinhada é a chave para compreender o que significa *epistemologia relacional* em JLS. No fundo, a problemática que se quer enfrentar é a de um pensamento científico fundado numa racionalidade que rejeita o que pertence ao domínio da filosofia, tais como os aspectos mais dinâmicos e simbólicos da existência humana. Sabe-se que a racionalidade científica moderna nega a validade do conhecimento não circunscrito ao domínio do empírico-formal. P.ex., do ponto de vista do método experimental, os conceitos de universo, homem, liberdade, Deus, são considerados vagos, obscuros, “metafísicos”. Mas JLS sustenta que até mesmo o positivismo mais ferrenho tem extensão filosófica. É o caso dos conceitos de *origem, evolução, acaso*, admitidos pelas ciências e até mesmo defendidos pela militância cientificista.

São conceitos metafísicos não explicados pela racionalidade científica, mas admitidos, de sorte que a própria ciência empurra o pensamento na direção da ampliação da noção de razão. Sendo assim, a própria ciência moderna é expressão dos planos de realidades que estruturam a liberdade³¹. É isso que JLS quer dizer quando se refere à “extensão filosófica da ciência”³². JLS vê na extensão filosófica das ciências o equivalente à dimensão do sentido da realidade, do dever-ser, do Valor. Há, pois, na racionalidade científica, além da razão lógico-demonstrativa, que é assumida, também uma noção mais ampla de razão, que é apenas suposta, até mesmo quando é negada.

Portanto, a epistemologia relacional no pensamento de JLS assume um sentido bem preciso. Não vai na direção de uma interação entre as ciências, como seria a interdisciplinaridade ou transdisciplinaridade. Também não significa, de modo algum, flexibilidade metodológica ou algo como a negação do método. Na realidade, em JLS, a epistemologia relacional é composta por um quadro teórico que amplia a noção de razão para além da dimensão lógico-demonstrativa. Não se questiona a validade e a legitimidade da racionalidade das ciências empírico-formais. O que é posto em questão é a figura estreita de razão que está na base desta racionalidade restritiva. JLS mostra que a rejeição da

³⁰ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 71. JLS usa o termo *ciência*, no singular, referindo-se ao conjunto das *ciências* empírico-formais. A afirmação “elementos contidos com dificuldade” é um tanto truncada. Quer dizer que o pensamento cristão contemplou certos conteúdos com dificuldade, em razão de limites epistemológicos que marcaram a teologia no passado.

³¹ Cf. *ibid.*, pp. 15-42.

³² *Ibid.*, p. 71.

validade da filosofia e da teologia enquanto racionalidades que acolhem o todo, que acolhem a dimensão universal da realidade, indo além do âmbito do empírico, tornou-se insustentável em razão dos resultados das ciências mesmas.

A física, a química, a astronomia, a biologia, ao final dos porquês verificáveis até onde chegou o conhecimento (ciências formais e empíricas, acréscimo nosso), colocam outros, para os quais não têm instrumentos de mediação ou técnicas de manipulação. Antes, esses tais porquês eram matéria da filosofia, que explicitava essas questões a partir do começo. [...] Muitas vezes, essas questões são silenciadas. O cientista tem vergonha de perguntar sobre o que se lhe disse que não entra no âmbito de sua ciência³³.

Outras vezes, o cientista, querendo levar adiante a sua busca, dá uma resposta apressada, como, p. ex., afirmar que o *big bang* é a *origem* do universo. Mas sem sair do âmbito da epistemologia da ciência que pratica, sem admitir como válida a noção de uma razão que acolhe os aspectos que transcendem o mundo objetivo, a resposta acaba sendo uma “má filosofia”³⁴, posto que *origem* é um conceito metafísico, que só pode ser pensado mediante ampliação da ideia de razão, para além dos limites da racionalidade lógico-demonstrativa, que está na base do quadro teórico do método experimental.

O mesmo pode ocorrer com a análise dos desconcertantes dados das teorias da evolução. Um determinado método científico pode demonstrar que o universo evolui e, inclusive, pode calcular o tempo que se passou até que surgisse uma criatura capaz de medir o tempo transcorrido desde que as primeiras partículas começaram a interagir. E, ademais, poderá afirmar que tudo começou a evoluir por acaso. Mas não conseguirá dar uma explicação plausível sobre a *origem* do processo evolutivo e sobre como os *dados* proporcionados pelo puro *acaso* podem ser aproveitados como elementos conformadores da novidade que cada “passo” – sínteses de energia cada vez mais complexas – da evolução representa, senão admitindo a existência de uma *liberdade* que transcende o próprio *processo evolutivo*. O cientista, fazendo jus à realidade que experimenta, poderá admitir uma tal liberdade. Mas, como um pesquisador que maneja uma epistemologia empírico-formal, o cientista carecerá do aparelho metodológico adequado para expressar o sentido da liberdade, posto tratar-se de um conceito filosófico ou, como se costuma dizer, metafísico. Uma vez mais, fica claro que o estreitamento da razão na racionalidade lógico-demonstrativa, rejeitando o que é considerado metafísico, não dá conta da realidade³⁵.

³³ Ibid., p. 20.

³⁴ Ibid., p. 21.

³⁵ Cf. Ibid., p. 21-31.

Portanto, o sentido que a expressão *epistemologia relacional* assume em JLS vai mais na direção de ampliar a ideia de razão, para além daquela que está na base da racionalidade moderna. Por fidelidade ao mundo que a própria ciência mostra, faz-se necessário admitir que existe uma outra dimensão da razão, e que a racionalidade lógico-demonstrativa, que demarca os limites epistemológicos das ciências empírico-formais, deve admitir como válida a outra dimensão, a dimensão ontológica, mantendo a especificidade de cada uma, a fim de que se possa expressar toda a realidade.

O recurso à história da filosofia pode iluminar a ampliação da noção de razão. O pensamento clássico sustenta que a Razão é estruturada pelas dimensões do *noûs* ou *intellectus*, por um lado, e pelo *logos* ou *ratio*, por outro lado. Neste esquema, a primeira dimensão é a que acolhe a realidade (a existência, o Ser) como um todo, ao passo que a segunda explicita o conceito como discurso lógico-demonstrativo³⁶. Ora, no pensamento moderno o *intellectus-nous* foi preterido sob alegação de ser um conhecimento obscuro, inconcluso, ilusão transcendental. A dimensão da *ratio-logos* desbancou a dimensão ontológica da razão e passou a estrelar sozinha no céu do saber, sustentada sobretudo pela teoria das formas *a priori* do entendimento e pela sua contra-face configurada na construção da inteligibilidade do objeto do conhecimento, pela mediação do método experimental. JLS, não obstante explorar as linhas de força da ciência moderna, não cede a este reducionismo epistemológico. Embora não seja o único a fazê-lo, recupera, ao seu modo, a dimensão universal da razão, que perdera credibilidade na modernidade.

Mas há também outro aspecto do pensamento de JLS que deve ser destacado. A sua epistemologia relacional preserva o pensamento cristão do risco de não dar a devida consideração ao valor da racionalidade científica enquanto dimensão do conhecimento que torna a liberdade humana eficaz na história. Mesmo porque qualquer forma de expressão teórica da fé cristã exige a articulação das duas dimensões da razão, de modo que se possa expressar tanto a realidade objetiva, quanto o seu sentido.

A segunda observação a ser feita é quanto à aclaração sobre a forma como as categorias do quadro teórico concebido por JLS – *liberdade*, *Valor* e *Ser* – são empregadas neste estudo em termos de *fonte* e *margens*. Trata-se de uma alusão à imagem do rio como metáfora da existência humana.

³⁶ Cf. BOFF, *Teoria do método*, p. 65.

Em primeiro lugar, o pensamento de JLS, como de resto de qualquer autor, deve ser interpretado a partir de suas intenções fundamentais. Um autor fecundo é aberto a novas chaves de leitura. Nisso consiste precisamente a interpretação. Daí decorre a plausibilidade do emprego da imagem do rio para expressar em termos de *fonte* e *margens* a estrutura da existência humana livre tal como a entende JLS³⁷. A própria noção segundiana de história como um processo de aprendizagem permite, e até exige, conforme o caso, que se crie categorias novas, a fim de rastrear o sentido da tradição e, assim, propor soluções novas em face de contextos e problemas históricos novos.

Em segundo lugar, a plausibilidade do uso dessa analogia resulta da própria estética e força simbólica das categorias de *fonte* e *margens*. Associada a elas está a rica experiência das populações ribeirinhas³⁸. A expressão “a fonte e as margens” pode expressar a estrutura da existência humana de forma simbólica, desde o interior da experiência concreta. Contudo, não se pode ignorar que toda analogia ou metáfora empregada para explicitar o sentido de realidades complexas são como uma mesa de apenas três pés. Se forçar um pouco, cai. Mas este é um limite irremediável de toda linguagem.

Em terceiro lugar, a expressão “a fonte e as margens” exprime de forma satisfatória a distinção formal entre as dimensões da razão – relativas, por um lado, à dimensão que acolhe a realidade do sentido e, por outro, à que expressa a objetividade da realidade –, com a vantagem de superar mais adequadamente a problemática relação entre sujeito e objeto no processo do conhecimento³⁹. Sabe-se que esta relação carrega consigo diversas complicações lógicas, posto que ou o sujeito adequa-se ao objeto do conhecimento ou o objeto conforma-se às estruturas cognitivas do sujeito, encetando problemas que só podem ser solucionados pela experiência ou por abordagens formalistas. O fato é que se instala um círculo vicioso no pensamento, que só pode ser superado por uma espécie de *petitio principii*.

³⁷ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo*, p. 367, onde se vislumbra a possibilidade de emprego das categorias *fonte* e *margens*: “a pessoa é [...] fonte de sentido. E, embora com muita dificuldade e limitação, essa fonte de sentido domina duas esferas [...] muito diferentes”. A “fonte” é a liberdade; as “duas esferas” são, por um lado, a dimensão dos valores (fé) e, por outro, a do conhecimento da realidade objetiva (ciência).

³⁸ O autor deste estudo é natural do Sul do Brasil, mas viveu na Amazônia, mais precisamente em Rondônia, desde a sua infância. Vem daí o interesse de expressar os conceitos teológicos com categorias afins ao horizonte cultural das populações amazônicas, especialmente marcadas pela vida ribeirinha, muito embora a experiência ribeirinha não seja circunscrita unicamente aos limites geográficos da realidade hileana.

³⁹ Supera-se a própria relação sujeito e objeto que ocorre nas assim chamadas filosofias da subjetividade, não simplesmente eventuais dificuldades relativas à mesma. O pensamento baseado na relação sujeito e objeto carrega consigo problemas lógicos sem solução.

Do ponto de vista que nos ocupa neste estudo, este problema se manifesta na alternativa ou Deus ou o homem, ou a fé ou a ciência, o que evidentemente não expressa o pensamento bíblico-cristão, o qual postula a relação de comunhão – com *mínus* = trabalhar com – entre Deus e os homens, bem como a complementariedade entre fé e razão.

Ora, este problema – o da separação dos planos da linguagem – não ocorre quando se trata de definir as margens de um rio desde a condição de quem está no próprio rio. Este ponto de vista, o estar no curso d'água, constitui-se como a fonte de intelecção das margens. Uma margem não se define pela outra, numa espécie de epistemologia ping-pong. Na realidade, conforme um célebre conto de João Guimarães Rosa, há uma espécie de “terceira margem”⁴⁰ que se configura como a fonte última de intelecção das margens, de modo que a distinção entre as mesmas, as margens, não resulta em separação ou contradição, mistura ou confusão, mas em complementariedade. Assim, trazendo novamente a reflexão para o campo da epistemologia, a fonte do conhecimento é a meta-relação que constitui o próprio sujeito como relação no interior de sua autocompreensão expressa pelas dimensões da linguagem – sentido e realidade objetiva. Em termos teológicos, a própria liberdade de Deus é a fonte última da autocompreensão do homem como um ser livre e criador num mundo que tende à objetivação.

De acordo com a epistemologia relacional de JLS, a dimensão lógico-demonstrativa da razão opera o conhecimento atribuindo valor às *coisas*. Mas não pode atribuir valor a partir de si mesma, simplesmente a partir, p.ex., de suas formas *a priori*. Isto quer dizer que há uma outra dimensão da razão que *acolhe o sentido* da realidade. De fato, no nível simbólico, no qual opera a dimensão do sentido, o homem, dada a sua experiência histórica sempre condicionada, não pode atribuir nada que antes não tenha recebido⁴¹. Portanto, assim com a noção de rio ganha sentido por sua fonte e suas margens, a experiência fontal da liberdade articula duas dimensões de modo estrutural, ou seja, essencial, não meramente fenomênico. Antes do conceito, ou da linguagem que unifica as dimensões da experiência como conceito, há a liberdade como um dom, metalinguagem, Palavra criadora que se oferta

⁴⁰ Cf. ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968, pp. 32-37.

⁴¹ Faz-se necessário ter em mente a diferença entre estudo e pesquisa. O estudante é aquele que encontrou o objeto do estudo e move-se pelo desejo (*studium*) de conhecer as infinitas possibilidades do mesmo (do objeto), partindo do já conhecido. O pesquisador ainda não encontrou o objeto da pesquisa. Move-se a partir do modelo teórico concebido para construir a inteligibilidade do objeto mediante aplicação do método experimental. A pesquisa encerra-se quando o objeto é encontrado.

ao homem. Assim, pois, faz-se mister afirmar que a relação entre a *liberdade* do homem e a *liberdade* de Deus constitui-se sob dois aspectos mutuamente implicados, a saber, como *fonte* do sentido – *a fé* – e horizonte do conhecimento e transformação da realidade – *a ciência*.

Isto também poderia ser expresso mediante emprego de categorias da filosofia clássica. Citamos, a título de exemplos, o pensamento de alguns autores.

Lorenz B. Puntel sugere a ontologia como uma das quatro faces – juntamente com a semântica, a lógica e a linguagem – do quadro teórico que ele concebeu para uma filosofia sistemática⁴². Trabalhamos com a hipótese de que o que Puntel propõe como ontologia corresponde à dimensão fontal da razão.

Ainda no campo da filosofia, Jean Ladrière faz a distinção entre razão e racionalidade⁴³. Sustenta que uma racionalidade corresponde a uma determinada figura da razão. Ora, Ladrière sustenta que a razão tem dois polos distintos e complementares: o ontológico e o lógico. Uma racionalidade metafísica leva em consideração tanto o polo ontológico quanto o lógico, ao passo que uma racionalidade lógico-demonstrativa leva em consideração tão somente o polo lógico. Jürgen Habermas caracterizou uma racionalidade deste tipo como razão instrumental e buscou superar o seu reducionismo. Para este fim, o filósofo propôs a razão comunicativa baseada nos critérios de publicidade, participação e consenso, prescindindo de qualquer referência a uma fundamentação última relativa ao polo ontológico da razão⁴⁴. Não supera, portanto, os limites da razão lógico-demonstrativa.

Henrique C. de Lima Vaz, por sua vez, reflete sobre a noção de experiência como forma de expressar a relação entre ambas as faces da razão. De acordo com Lima Vaz, a experiência é a face da razão voltada para a presença do objeto, sendo que se deve distinguir entre o Sentido radical e o objeto empírico, ambos acolhidos por dimensões distintas e complementares da razão⁴⁵.

⁴² Cf. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. (Trad.: Nélcio Schneider). São Leopoldo: Ed. Unisinos 2010, p. 331.

⁴³ Cf. Les figures de la raison. In : FLORIVAL, G. (ed.). *Figures de la rationalité: Études d'Anthropologie philosophique*, t. IV. Paris/Louvain-la-Neuve : Librairie Philosophique J. Vrin – Librairie Peeters, 1991.

⁴⁴ Cf. HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*, v. 2. Cambridge: Polity Press, 1986. Habermas tem a pretensão de afirmar a razão comunicativa sem admitir uma razão ontológica. Fica em aberto a questão da *fonte* dos elementos para o consenso da razão comunicativa.

⁴⁵ Cf. VAZ, Henrique. C. de Lima. A linguagem da experiência de Deus. In _____. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986, pp. 241- 256.

A busca de ampliação da noção de razão também ocorre no campo da teologia. Karl Rahner, p. ex., ao analisar a formulação cristológica de Calcedônia, faz a distinção entre *unidade uninte* e *unidade unida*. Isto supõe, obviamente, a noção de que há uma razão constituinte e outra constituída⁴⁶. Contudo, a ênfase da cultura ocidental na razão constituída – lógico-demonstrativa – levou o pensamento para o terreno da objetivação da existência. Clodovis Boff, por sua vez, trabalha com a hipótese de que a razão tem duas faces, uma feminina, correspondente à dimensão que acolhe a realidade como um todo, e outra masculina, correspondente à dimensão que capta a realidade e a expressa através do discurso lógico-demonstrativo como construção do conceito⁴⁷.

Dito isso, fica claro que JLS não está sozinho no esforço de superação do reducionismo da racionalidade moderna. Outros pensadores, cientistas, filósofos e teólogos, empregando métodos variados, como se viu, têm buscado ampliar a forma de conhecer a realidade, a fim de fazer jus à experiência.

JLS elabora o quadro conceitual de sua epistemologia teológica tomando por base especialmente a filosofia de Nicolas Berdiaeff. O pensamento de Berdiaeff caracteriza-se não pela busca da verdade, mas pela definição do fundamento da verdade. Trata-se de uma filosofia profética, do tipo que já possui a verdade, por tê-la acolhido, e apenas explicita o seu fundamento. Há, implícita nesta forma de conceber a filosofia, uma clara referência às duas dimensões da razão. Uma que acolhe a realidade, sobretudo o sentido, e outra que trabalha a demonstração lógica desta realidade, a fim de construir o conceito.

Poder-se-ia dizer que se está em face de um duelo de dimensões da razão, no qual um lado quer derrotar o outro. A percepção não é de todo errônea, pois a própria história do pensamento é como que “testemunha” disso. Nem sempre foi possível manter uma relação equilibrada entre ambas as dimensões. JLS afirma que tendências monistas, sob a forma de pensamento que pretende englobar tudo num único plano de realidade, impuseram-se em diversos momentos da história, ora sob a forma de uma ontologia transcendente, ora sob a forma de uma ontologia imante. A chamada ontoteologia seria o exemplo mais eloquente da

⁴⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Analyse conceptuelle de la définition de Chalcedoine: unité et dualité*. In: *Écrits théologiques*. t. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, pp. 159-160; para as noções de “razão constituinte” e “razão constituída”: BOFF, *Teoria do método*, p. 65.

⁴⁷ Cf. *Teoria do método*, pp. 61-67. Clodovis fala em ampliar a noção de razão como condição para acolher a revelação Deus. Nos termos deste estudo, a ampliação da noção de razão presta-se a algo semelhante: expressar adequadamente a experiência da liberdade. Roger D. Haight sustenta que JLS pensa Deus em termos de liberdade humana. Cf. *Pensando sobre Deus com Juan Luis Segundo*. In: pt.scribd.com/archive, acesso em 27/04/2015.

primeira, enquanto que o positivismo seria, numa época recente, a forma mais expressiva da segunda forma de monismo do pensamento.

Pois bem, na teologia de JLS a experiência da liberdade articula as duas dimensões da razão. Contudo, impõe-se a questão de saber se JLS, querendo superar as tendências monistas, não acaba por sugerir uma forma a mais de monismo, que consistiria em submeter ou enquadrar Deus e sua autocomunicação livre numa porção de formas epistêmicas do *sujeito*. Quanto a isso, o autor deste estudo sustenta que não. Neste particular, a influência de Rahner sobre JLS foi decisiva. A distinção rahneriana entre unidade uninte e unidade unida contribuiu para que JLS, assumindo a filosofia profética de Berdiaeff, e levando em consideração o tomismo transcendental de Rahner, pudesse valer-se de um instrumental teórico adequado para demonstrar que a liberdade do homem, em comunhão profunda com a liberdade de Deus, constitui-se como revelação do sentido e expressão de uma verdade eficaz na história. Ou seja, a liberdade é dom de si – Revelação – e libertação, isto é, verdade.

A partir das intuições fundamentais de JLS pode-se sustentar que fé e ciência estruturam a experiência da liberdade. Se bem que, em sua análise fenomenológica da existência humana, JLS afirme que *fé* e *ideologia* são dimensões do homem. Portanto, pareceria mais adequado sustentar que fé e ideologia estruturam a liberdade. Apesar da aparente incoerência, este estudo demonstrará que, no âmbito da autocompreensão do homem, não simplesmente no âmbito operacional, é mais coerente com o pensamento de JLS afirmar que a *liberdade* humana é estruturada por dois planos de realidade – *fé* e *ciência* –, que se exteriorizam na linguagem sob a forma de dimensão do sentido e dimensão instrumental. A ideologia, enquanto sistema de meios, pressupõe a ciência, que a antecede como o momento conceitual que codifica a realidade e a transforma em instrumentalidade a serviço do sentido que o homem dá à sua vida a partir da fé.

O próprio JLS afirma, como será demonstrado abaixo, que “a ideologia é a ideia objetiva que temos da realidade”. Associa esta ideia objetiva – que, obviamente, não se alcança sem a ciência – ao sistema de meios de eficácia. Ora, sabe-se que a ciência, cuja racionalidade é relativa ao polo lógico-demonstrativo da razão, codifica o mundo e o transforma em tecnologia – ideologia, como a caracteriza JLS. Em suma, há ainda um outro aspecto importante a ser considerado. No pensamento segundiano, a ciência é ideologia porque é informada não somente pelas estruturas da realidade objetiva, mas também pelos valores que estruturam a dimensão do sentido. Assim, a ciência coloca-se sempre, de alguma

forma, a serviço dos projetos criadores do homem. Em outras palavras, a ciência é funcional, lida com o relativo da existência e está a serviço de finalidades que lhe são “alheias”, enquanto a fé, como dimensão que acolhe e valores, lida com o absoluto, com o dom acolhido. A articulação entre ambas as dimensões resulta na concepção dos sistemas de sentido e de meios de eficácia.

Em JLS, *a liberdade é a fonte* de intelecção que unifica *as margens do absoluto e do relativo* sem, contudo, eliminar a diferença entre ambas. A figura do rio é uma expressão plástica disto. A liberdade é como que uma meta-margem, fonte de compreensão e princípio de estruturação do conceito. Voltando à imagem do rio, o seu curso é a fonte de intelecção de suas margens, de modo que uma margem não se compreende sem a outra. A fonte última de intelecção não é nenhuma das margens, mas a terceira margem ou, em termos mais técnicos, a meta-margem. Esta não se deixa objetivar, posto que precede a *relação* (de unidade) entre as margens, ao mesmo tempo fundando e transcendendo esta relação.

A representação gráfica da epistemologia relacional de JLS pode ser a seguinte:

Experiência da Liberdade				
Níveis	<i>Epistêmico</i>	<i>Existencial</i>	<i>Operacional</i>	<i>Sentido</i>
Planos de realidades estruturantes	Fé	Valor	Revelação - Dogma	Absoluto
	Ciência	Ser	Verdade - Meios	Relativo

Ao longo da história, a humanidade buscou compreender de diversos modos o sentido da vida. Mediante o labor intelectual procurou-se estabelecer a ligação entre o *ethos* e as estruturas universais da existência. No âmbito desta ampla busca, Cristo e sua mensagem constituem-se como uma boa notícia. Ele é a liberdade plena, a unidade das margens que estruturam o sentido da existência humana e, por isso, fonte de liberdade para uma existência livre e criadora de mais liberdade. Assim o compreende JLS, em sintonia com a tradição cristã.

O presente estudo apresenta as linhas gerais da epistemologia relacional de JLS e sua aplicação na compreensão da liberdade humana. Ver-se-á que a própria experiência da pessoa é tomada como chave de compreensão de toda a realidade. Assim, a rede de perguntas relativas às dimensões da existência – Valor e Ser – é lançada ao contexto de Jesus Cristo, a pessoa que recapitula todas as coisas.

Como está estruturada a apresentação dos resultados do estudo?

No *primeiro capítulo* serão apresentadas e submetidas a uma análise crítica as tendências monistas do pensamento. Estas tendências tiveram certo êxito relacionando a liberdade ao Ser. O êxito do monismo consiste em unificar toda a multiplicidade da existência num único princípio ou conceito. Na história do pensamento ocidental, isto foi feito pela filosofia compreensiva do Ser, a metafísica ou ontologia. JLS caracteriza o êxito desta forma de compreender a realidade como *a história perdida*. De fato, através do pensamento monista a diversidade e a dinâmica de novidade que caracterizam a liberdade humana são unificadas pelo conceito, tanto na linguagem filosófica quanto pelas ciências, problema que atingiu, até certo ponto, também a teologia.

No *segundo capítulo* será mostrado que a vitória do monismo do Ser não é efetiva. A diversidade da existência faz suas aparições ao longo da história. É no contexto da irrupção de uma espécie de dualismo⁴⁸ na linguagem que a pessoa do Cristo aparece como significativa para o homem de hoje. Esta irrupção da diversidade se caracteriza pela relação entre liberdade, Valor e Ser. JLS visualiza na irrupção da diversidade – que fura a bolha do monismo pela dualidade na linguagem, sob a forma de fé e ciência – as categorias de pensamento adequadas para formar o quadro teórico de sua epistemologia teológica. Esta irrupção é caracterizada como *a história recuperada*, cuja compreensão exige uma epistemologia adequada para fazer a síntese da diversidade, sem reduzir tudo a um único princípio. A própria liberdade é considerada como a chave de compreensão da realidade na qual aparece a multiplicidade que vence o pensamento monista.

No *terceiro capítulo* é apresentada a análise fenomenológica da existência humana realizada por JLS. Ver-se-á que a análise segundiana constitui-se como etapa prévia à aproximação a Jesus de Nazaré. É nessa parte que é demonstrado que fé e ciência são dimensões estruturantes da existência humana.

Demonstrar-se-á, ademais, que a originalidade da teologia de JLS consiste no pensar a existência humana desde suas dimensões básicas. O quadro teórico de sua reflexão sobre a existência humana desdobra-se a partir do dado fundamental da experiência da pessoa centrada na liberdade e seu poder criador. O emprego da *epistemologia relacional* – articulação entre liberdade, Valor e Ser – levará à conclusão de que o poder criador da liberdade expressa-se nas dimensões do sentido e da eficácia, as quais são dimensões

⁴⁸ Dualidade, na realidade. Mas JLS – que é um tanto provocativo ao fazer uso de diversos conceitos malvistas no ambiente intelectual, como, p.ex., o termo ideologia – usa preferentemente o termo “dualismo”, que será explicado no curso deste estudo.

relativas, respectivamente, à fé e à ciência. Ou seja, a autocompreensão do homem como um ser livre expressa-se na história como existência criadora e amor eficaz.

Finalmente, no *quarto capítulo*, será apresentada a aplicação que JLS faz de sua epistemologia à compreensão da história. O estudo demonstrará os aspectos que caracterizam como história recuperada o processo histórico no qual o problema da liberdade foi formulado e respondido. A teologia de JLS, em seu conjunto, mostra que este processo histórico coincide com a própria criação de Deus e torna-se consciente na história do povo da Bíblia. Seguindo o fio deste processo histórico, mas sem se deixar determinar completamente por ele, Jesus de Nazaré – sua pessoa e mensagem – emerge como a resposta ao problema da liberdade.

JLS expõe o paradoxo da resposta ao problema da liberdade em Cristo. A história de Jesus – já nos Evangelhos Sinóticos – está sujeita a ser tragada pela escatologia. A comunidade de fé tende a ver Jesus como um mecanismo que traz segurança, não como fonte de liberdade para a pessoa na história. Jesus, por diversas vezes, precisou fugir aos desejos da multidão de transformá-lo num mecanismo, rei, p.ex., que dispensasse o esforço humano na história. Trata-se de um problema análogo ao que acontece no campo da filosofia ou das ciências, no qual a noção de Ser parece tragar o sentido histórico da liberdade.

JLS demonstra que caberá a Paulo, nos primórdios do cristianismo, com sua cristologia genial, devolver o homem à história. O apóstolo dos gentios formula os elementos antropológicos e teológicos que podem conferir um verdadeiro papel criador à liberdade humana, em face do mundo e do próprio Deus.

Paulo realiza com maestria a generalização antropológica do significado de Jesus de Nazaré, o Cristo. O procedimento metodológico de Paulo pode inspirar uma correta aproximação a Jesus, de sorte que Ele seja visto como quem de fato é: uma pessoa cuja mensagem pode ajudar o homem de hoje a viver a relação entre fé e ciência de forma humanizadora.

1 LIBERDADE E SER: A HISTÓRIA PERDIDA

Neste capítulo será apresentada a evolução histórica das tendências monistas do pensamento. JLS caracteriza o êxito destas tendências como *a história perdida*. Ver-se-á que, em certos momentos da história, a relação entre *liberdade* e *ser* levou o pensamento a unificar toda a realidade, esvaziando a existência humana de seu papel criador na história. A liberdade não chegou a ser negada pelo conjunto do pensamento do Ocidente, mas as grandes sínteses não conseguiram determinar suficientemente o seu papel efetivo na história.

1.1 A liberdade como experiência da pessoa

Faz-se necessário começar pela apresentação de uma breve definição do conceito de liberdade. Quatro pontos, que são também perspectivas distintas, poderão situar o pensamento de JLS no umbral da problemática da liberdade. Primeiramente, a etimologia do termo liberdade situa a reflexão no plano da experiência em face de uma alteridade mais difusa, representada pelo grupo social e seu marco jurídico no qual o indivíduo se vê como pessoa. Em seguida, a abordagem da semântica do termo liberdade situará a reflexão no âmbito da autocompreensão do homem para, então, em terceiro lugar, apresentar a liberdade como tema da teologia de JLS. Finalmente, em quarto lugar, ver-se-á que o conceito de liberdade de JLS situa a reflexão num plano mais profundo e sutil, que é o da epistemologia implícita na experiência da liberdade.

1.1.1 A liberdade civil: ser pessoa no âmbito do marco jurídico da cidade

O termo *liberdade* tem como referência fundamental a condição da pessoa que vive como um ser *livre*. Em grego, liberdade é *eleutheria*, uma palavra que, em sua raiz indo-europeia (*leudh-ero-s*), indica a pertença a um povo¹. Neste sentido, “livre” significa

¹ Cf. BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlang, 1950, p. 242.

“concidadão [...], donde ‘homem livre’, em oposição a populações escravas”². Trata-se, pois, da liberdade civil, uma vez que o conceito é relacionado à vida na *polis*, com referência aos cidadãos, ou seja, aos que não são escravos ou dominados por outros³. É neste sentido, p. ex., que Píndaro diz que na comunidade política da cidade de Etna, fundada por Hieron I (540-467/466 a.C.), “reina a liberdade, segundo as leis”⁴.

Assim, o homem livre é aquele que vive no contexto de uma comunidade regida pela lei, *nomos*, em oposição não somente aos escravos, mas também aos não gregos, os bárbaros, que não vivem no marco jurídico da *polis*.

Em latim, liberdade é *libertas*, e tem o mesmo sentido grego, sempre referida à vida na cidade, nunca se referindo, em primeiro lugar, à liberdade individual⁵. Neste sentido, *liber*, livre, além de cidadão, pessoa que pertence a uma *civitas*, significa “filho” de uma *gens*, da qual recebe um nome⁶.

Na língua inglesa, por sua vez, *free*, livre, e *freedom*, liberdade, vêm da raiz indo-europeia *prai*, que tem diversos significados correlatos, tais como proteger, sobressalente, igual, amado, que no fundo têm algo a ver com a liberdade civil⁷.

Como se vê, os significados apresentados referem-se à experiência de pertença ao grupo social, à cidade, que, por definição, organiza-se sob um determinado marco civil que, de alguma forma, assegura amparo e proteção ao indivíduo.

1.1.2 Sentido antropológico do termo liberdade

Do ponto de vista semântico, o conceito liberdade pode ser considerado tanto em perspectiva negativa quanto positiva. São pontos de vista que conferem um caráter antropológico à questão da liberdade, posto que ambos se referem à autocompreensão do homem em face de si mesmo e em face da realidade como um todo. Em outras palavras, nesta perspectiva da autocompreensão do homem, a questão da liberdade pode elevar-se ao patamar de problema filosófico e, conseqüentemente, teológico.

² Ibid.

³ Cf. HOFMEISTER, Heimo. Freedom. In: FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milic et al. *The encyclopedia of Christianity*. v. 2. Grand Rapids: Wm. B. Eedermans Publish Company, 1991, p. 348-349.

⁴ Pyth., 1.61. In: Pindare. t. II. *Pythiques*. (Trad. PUECH, Aimé). Paris: Société D’Édition “Les Belles Lettres”, 1955.

⁵ Cf. THÖNISSEN, Wolfgang. Liberté. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Press Universitaire de France, 1998, pp. 652-654, aqui 652.

⁶ Cf. BOISACQ, *Dictionnaire étymologique*, p. 242.

⁷ Cf. HOFMEISTER, op. cit., p. 348-349.

O primeiro aspecto a ser considerado é o da *liberdade negativa*. Em sentido amplo, sob esta ótica, a liberdade consiste em ser livre da dominação de outros⁸, ou de coação externa de qualquer natureza, assumindo a forma concreta de liberdade de ação, sob as modalidades específicas da liberdade de consciência, de expressão, de culto, de iniciativa, de associação etc., de acordo com os domínios subjacentes. Além disso, a liberdade negativa configura-se também como o estado de não sujeição às formas de coação interiores à própria pessoa, como as paixões e os desejos desordenados.

O segundo aspecto a ser considerado é o da *liberdade positiva*. Ele encerra o sentido mais comum de liberdade, referindo-se ao dinamismo interno que move a pessoa para determinada direção, assumindo a forma concreta da liberdade de escolha, também chamada de livre arbítrio ou capacidade de autodeterminação⁹. Este aspecto – a capacidade de autodeterminação – constitui-se como o centro dinâmico da pessoa, servindo de base para uma definição mais precisa do conceito de liberdade. Vê-se que, neste nível de abordagem, a reflexão sobre a experiência da liberdade tematiza o dinamismo espiritual do indivíduo, a sua dimensão de transcendência, que é o que o possibilita situar-se em face dos outros e do mundo em geral. Neste sentido, a liberdade tem como referência o centro dinâmico da pessoa. Assim, pois, a liberdade é a experiência espiritual do homem que, por um lado, sintetiza os aspectos que configuram a dimensão do sentido e, por outro lado, torna este sentido efetivo numa existência pessoal.

Assim, o conceito de pessoa constitui-se como o princípio que pode dar inteligibilidade ao termo liberdade. JLS busca esta inteligibilidade mediante abordagem fenomenológica da experiência da pessoa. Quanto a este particular, JLS faz interlocução principalmente com Nicolas Berdiaeff, no campo da filosofia, e com Karl Rahner, no campo da teologia. O primeiro foi objeto de estudo da tese doutoral de JLS. Quanto ao segundo, JLS afirma: “minha teologia deve muito à teologia de K. Rahner”¹⁰. Embora a influência de Berdiaeff seja considerável, levar-se-á em conta aqui o conceito rahneriano de pessoa como

⁸ Cf. Ibid., p. 349.

⁹ Cf. BOTTURI, Francesco. Libertà. In: MARASSI, Massimo. *Enciclopedia Filosofica*. t. VII. Milano: Bompini, 2006, pp. 6393-6450, aqui p. 6394.

¹⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *El inferno: un diálogo con Karl Rahner*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1997; Buenos Aires: Editorial Lohlé /Lumen, 1998, p. 84. Esta preferência de JLS fica manifesta em várias de suas obras, especialmente nesta citada aqui, na qual propõe-se a dialogar com Rahner sobre a experiência da liberdade ou, mais precisamente, sobre a sua perda absoluta, que, no seu entendimento, corresponde ao que a tradição chamou de inferno.

o ponto de partida da análise fenomenológica da existência humana que JLS se propõe a fazer.

Pois bem, Karl Rahner, levando em consideração o conceito de pessoa proposto pela filosofia existencial, que é mais dinâmico, afirma que a liberdade é a capacidade de criar sentido e assumir responsabilidades¹¹. Como se vê, trata-se de um conceito dinâmico de liberdade, superando as tendências substancialistas despersonalizadoras.

Segundo Rahner, a capacidade de criar sentido e de assumir responsabilidade é o atributo fundamental da pessoa. Impõem-se, pela lógica, a necessidade de se elaborar uma reflexão que tome por base o conceito de pessoa. Obviamente, definir o conceito de pessoa não é o objetivo deste estudo, mesmo porque, em JLS, o conceito de pessoa resulta de sua análise fenomenológica das experiências complexas que configuram a existência humana. De qualquer modo, faz-se necessário partir de algum conceito. Opta-se, aqui, pela definição de Rahner.

Rahner assume o conceito moderno médio de pessoa “como princípio ontológico de um sujeito operacional consciente dele mesmo, existente por si e para si”, isto é, dotado de “unidade substancial e de autonomia incomunicável”¹². Ou seja, a pessoa é a unidade que sintetiza a pluralidade, e a totalidade substancial – não acidental – de um sujeito cuja realidade, dada a sua unidade, não pode ser comunicada senão por ele mesmo.

Ainda segundo Rahner, o princípio ontológico que constitui o centro da pessoa é “livre”, no sentido de ser “existente também em face de Deus e se distinguir dele por ser diante dele um centro operacional capaz de merecer e de assumir responsabilidades”¹³.

JLS assume o conceito de pessoa como o centro unificador da experiência do sujeito. É bastante preciso ao indicar os elementos fundamentais que a pessoa unifica, bem como a sua configuração na existência. Ele afirma que “a pessoa é [...] fonte de sentido. E, embora com muita dificuldade e limitação, essa fonte de sentido domina duas esferas [...] muito diferentes”¹⁴. Ou seja, a pessoa é fonte de sentido na medida em que sua experiência central unifica dois planos de realidade. Tomando como exemplo a pessoa de Jesus Cristo, JLS afirma que a pessoa é o centro que unifica os planos do relativo e do absoluto, de modo a configurar o sentido da existência.

¹¹ Cf. RAHNER, Karl. *Écrits théologiques. t. I*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, pp. 129 e 164.

¹² Ibid., p. 129.

¹³ Ibid.

¹⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo*, p. 367.

[...] a única pessoa que é Jesus, Verbo e Filho Unigênito de Deus, dá o mesmo sentido e os mesmos valores a duas esferas de atividades [...] essencialmente diferentes: a existência limitada de um homem e a existência criadora e universal de Deus. Sem que se misturem essas duas atividades, elas se correspondem¹⁵.

Pois bem, no fundo, pode-se definir a liberdade como a experiência central da pessoa. A antropologia filosófica apresenta esta experiência em termos de perspectivas negativa e positiva, cuja articulação dialética configura a autodeterminação do sujeito. Em JLS, esta dialética assume a forma de articulação entre o relativo e o absoluto sob a forma de um sentido que se atualiza no plano da existência sem, contudo, fechar-se sobre si mesmo. Trata-se da liberdade.

1.1.3 A liberdade como criação

JLS concebe a liberdade humana como criação, expressão da graça de Deus. Criação do sentido e recriação da realidade. São duas perspectivas da experiência da pessoa relativas a dois planos complementares da estrutura da experiência pessoal, que JLS chama de liberdade.

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que JLS reflete preferentemente sobre o *sentido existencial da liberdade*. Não há em seus escritos uma abordagem conceitual no sentido de dizer o *que é* a liberdade. Na teologia de JLS, outros termos, tais como fê, ideologia, graça, pecado, sacramentos, Deus¹⁶ etc., são objetos de análises exaustivas, nas quais se faz sentir o espírito arguto e perspicaz do teólogo. Há, sem dúvida, nos casos citados, uma definição dos conceitos, mas as definições resultam de uma análise da experiência relativa ao tema que busca compreender.

Pois bem, é precisamente sobre a *experiência* fundante do ser humano – a liberdade, que na realidade é a experiência de Deus¹⁷ –, mais que sobre o seu *conceito*, que JLS reflete. Ele prefere refletir sobre *como é* a liberdade a dizer o *que* ela é. De qualquer modo, o fato é

¹⁵ Ibid., p. 368.

¹⁶ Quanto ao tema Deus, uma peculiaridade da teologia de JLS é refletir sobre *a nossa ideia* de Deus, evitando uma abordagem conceitual descolada da experiência histórica. Somente neste sentido é que se pode dizer que JLS ocupa-se com o tema *Deus*. Aliás, uma das características mais notáveis da teologia de JLS é apresentar os conceitos mediante análise da experiência concreta da pessoa no seio da cultura e sociedade, em geral, e da Igreja, em particular.

¹⁷ Cf. GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Conhecimento de Deus e evangelização: estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977. Neste estudo o autor sustenta, inclusive a partir da teologia de JLS, que os caminhos de libertação, ou liberdade, são experiência de Deus. O próprio JLS, interpretando N. Berdiaeff, afirma que a fê é co-extensiva à liberdade: “A fê é [...] não somente um ato livre, mas a própria realização da liberdade”. In: *Berdiaeff*, p. 89.

que o tema da experiência da liberdade perpassa toda a teologia de JLS, não como um conceito, mas como uma experiência pessoal, cuja “estrutura”¹⁸ compete à teologia expressar.

Em segundo lugar, JLS concebe a *liberdade como criação*, que é na realidade a conclusão mais evidente da sua abordagem existencial. Ele situa a liberdade no quadro de um dualismo cognoscitivo¹⁹ que articula Ser e Valor. Trata-se de numa polaridade que assegura a distinção e a complementariedade dos termos. Por conseguinte, a liberdade é pensada como a experiência profunda e constitutiva da pessoa em termos de Valor, significação, em face do Ser, sendo que este é tomado como a realidade objetiva, aquilo que é, e aquele, o Valor, como a dimensão projetual da existência, que JLS chama de dever-ser.

De acordo com JLS, a pessoa cria o Ser ao realizar o Valor, o dever-ser, que assumira em primeira mão. Ou, mais precisamente, recria o Ser, faz novas as coisas, posto que a ação criadora por antonomásia é aquela de Deus. Portanto, a liberdade não é pensada no nível do Ser, mas como a criação de um sentido que se torna realidade – Ser – ao se realizar como um horizonte aberto a novas criações, tendo em vista o fim último da existência.

De acordo com JLS, o homem livre é, fundamentalmente, um criador²⁰ que não se deixa objetivar – ou despersonalizar – nem pela criação que o precede, nem pelos resultados de sua própria ação criadora. Em outras palavras, como um verdadeiro criador, como um centro pessoal de sentido, o homem livre não se deixa transformar em mero mecanismo no encadeamento das causas e efeitos do Universo. Isto porque o homem livre não se sujeita a conformar-se – no sentido de despersonalizar-se – a um suposto destino pelo uso da razão. Tal conformação se configuraria como mediocridade e acomodação. A liberdade se esvaziaria na medida em que o homem se deixasse atar no encadeamento das leis naturais que regem a marcha do Universo²¹.

O conceito de liberdade como criação fica patente na solene declaração “eis que eu faço novas todas as coisas” (Ap 21,5). Além de ser uma das mais profundas e belas expressões do cristianismo, é reveladora do sentido mais genuíno da experiência criadora do

¹⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p.122. JLS refere-se à estrutura da liberdade quando reflete sobre a experiência central da pessoa – “cuja estrutura estamos estudando”, escreve.

¹⁹ Sobre a epistemología adequada para expresar a experiência da liberdade, JLS escreve: “Talvez o leitor já tenha intuído que minha intenção é construir a prova de se – e até que ponto – um dualismo (que não seja preguiçoso, mas cauteloso) poderá suplantar, com vantagens, o monismo, que de um modo geral, reinou na história da filosofia”. In: *¿Qué mundo?*, p. 72.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 37.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 71-104.

ser humano livre. O home é livre na medida em que acolhe a liberdade como um Dom de Deus. Consequentemente, o homem é criador, capaz de forjar o sentido que quer dar à sua experiência pessoal, de modo a não se render em face das forças impessoais – de morte – da realidade objetiva. Trata-se da liberdade como criação.

1.1.4 A problemática da liberdade em JLS

A questão cristológica é o ponto de partida da problematização do tema da liberdade em JLS. Isto porque a cristologia é a disciplina que reflete sobre uma experiência concreta – a de Jesus Cristo – a partir da qual se pode pensar o tema da liberdade para além do nível meramente fenomênico, conferindo caráter efetivamente teológico à reflexão. Por mais relevante que seja uma determinada reflexão sobre a liberdade humana, ela só atinge maior precisão e profundidade quando é pensada em face do seu sentido último, que é a liberdade do próprio Deus. Ora, a questão cristológica consiste precisamente na reflexão sobre a relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem na experiência deste ser único que é a pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo.

A questão que sempre deve ser colocada é se as categorias de pensamento empregadas por uma determinada teologia são adequadas para expressar o sentido da liberdade. Isso porque a evolução histórica da teologia foi profundamente marcada pela concepção filosófica que compreende tudo o que existe ou pode existir a partir do Ser. Deus, inclusive. Este método, conhecido como metafísica cristã, foi empregado tão magistralmente por Santo Tomás de Aquino que, desde então, foi assumido pela tradição como *o modo* de conhecer a revelação de Deus e seus desdobramentos na existência humana e em toda a criação. Mas o grande feito de Santo Tomás pôde muitas vezes se converter em acomodação e até em reducionismo. O fato é que paira sobre a teologia a suspeita de que tenha feito um uso reducionista do pensamento grego, de modo a “purificar” a reflexão dos dados móveis que advém da experiência concreta. Segundo esta suspeita, a teologia teria ganhado em rigor lógico, mas teria perdido em sentido existencial.

O século XX foi ocasião de muitas críticas a certo pensamento – a metafísica, assim, tomada em bloco – que teria unificado toda a realidade mediante emprego de termos considerados pouco dialéticos, tais como natureza, homem, mundo, universo, Ser, Deus. JLS mostra como esta tendência a unificar tudo no conceito está presente nas intenções das ciências, que, neste sentido, igualam-se à filosofia:

Essa é uma tendência do conhecimento que atravessou os séculos e continua vigente ainda hoje, nessa árvore do conhecimento filosófico-científico. De fato, a ciência mais moderna continua toda ela baseada no

postulado da racionalidade do universo. Isso significa que, na ciência, progredir equivale a tender à unicidade de um “princípio”, ao qual se possa atribuir tudo quanto existe e acontece. [...] Compreender é reduzir e unificar. E, no céu da ciência, sobrevoa permanentemente um ideal: colocar todo o universo dentro de uma equação, de uma fórmula que (um pouco como a da relatividade de Einstein) chegue a explicar e, assim, “recapitule” todos os fenômenos²².

Tal unificação, que consiste, como foi dito, em “reduzir a origem de tudo o que existe e tem valor a um único princípio”, teria esvaziado o sentido da liberdade do ser humano. Ora, o monismo consiste nas assunções mais comuns do pensamento mediante as quais a diferença básica que constitui a experiência do sujeito é eliminada pelo conceito ou pela definição de um princípio irreduzível. JLS situa-se, ao seu modo, na circunstância da crítica a tais formas de pensamento.

Um exemplo da recorrente dificuldade à qual a teologia está exposta é manifesto por uma afirmação de Luis F. Ladaria:

Todo o ser da criatura depende total e absolutamente de Deus; seu ser se baseia nessa dependência. Se a liberdade de Deus ao criar exclui todo tipo de monismo (e a criação por meio da palavra elimina a possibilidade do emanantismo), a criação (a partir) do nada exclui, radicalmente, todo dualismo²³.

São dois os problemas que Ladaria tenta evitar, porém sem consegui-lo: em primeiro lugar, há de se assegurar a existência de seres limitados (pois foram criados) em face do Deus criador, daí a rejeição do monismo; em segundo lugar, há de se assegurar a noção de um Deus efetivamente criador, que não dependeu de outro princípio para criar, de modo que as criaturas não dependam de *dois* princípios. A contradição dessa forma de pensamento mal pode ser disfarçada pelo emprego de recursos da lógica. Como se vê, monismo se insinua no pensamento de Ladaria, não obstante a sutileza da impostação do problema da unidade na diversidade.

Contudo, não se pode negar que o pensamento cristão autêntico sobreviveu aos reducionismos e tendências monistas do pensamento. O próprio JLS ressalta que as formas relacionais de pensamento não foram suplantadas. Sobreviveram, mesmo que sob a forma de um “resto” que se recupera continuamente.

E por mais que, até nossa época, o monismo tenha dominado, quase que sem interrupção, o panorama global da ciência e da filosofia (salvando-se

²² Ibid., p. 44.

²³ *Antropología teológica*. Madrid: UPCM [Universidad Pontificia Comillas Madrid]; Roma: Università Gregoriana, 1983, p. 67. Apud: SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 61.

apenas uma parte fundamental do pensamento religioso e, de maneira muito especial, do pensamento bíblico)²⁴.

No Brasil, são bastante conhecidas as contribuições de Henrique C. de Lima Vaz no sentido de mostrar a profundidade da tradição filosófica cristã no que se refere ao seu potencial para expressar a experiência da liberdade. Outro autor, Lorenz B. Puntel, brasileiro radicado na Alemanha, define a “metafísica de orientação cristã” como uma “concepção filosófica compreensiva do Ser”²⁵. Este método, se completamente desenvolvido de modo a expressar os conceitos com todos os “critérios lógicos e teórico-científicos”²⁶ – o que Puntel chama de “*metafísica profunda*”, do tipo que não tem um “ponto de partida [...] constituído (em diversas formas e domínios) por um *fenômeno isolado (no) do mundo*”²⁷ –, pode chegar também a uma teologia compreensiva do Ser, e sustentar que Deus é o Ser plenamente explicitado.

Tentar-se-á mostrar, sumariamente, em que sentido este método pode mostrar-se inspirador para a reflexão sobre a liberdade. Ver-se-á que, nele, a liberdade não seria pensada simplesmente num nível fenomênico – como ocorreria, p. ex., na reflexão sobre a experiência do homem em face *do* mundo ou em face *de* Deus –, mas no interior da relação (a diferença básica e suas diferentes dimensões, como p. ex., a diferença entre a liberdade de Deus e a liberdade humana) que constitui a experiência do sujeito, ou da pessoa, como se queira.

Segundo Puntel, um pensamento só pode ser considerado “metafísica profunda”, do tipo que não reduz o sentido da liberdade a mero fenômeno dado, se a formulação do seu quadro referencial teórico incluir uma ontologia, uma linguagem, uma semântica e uma lógica. Cada lado do quadro constitui-se a partir da constatação fundamental de uma diferença básica que as filosofias tradicionais buscavam transpor ou suprimir, como, p. ex., a diferença entre homem e mundo. Ora, a “metafísica profunda” não busca suprimir a diferença, o que, na linguagem de JLS, equivaleria a uma forma de monismo. Visa, isto sim, explicar a diferença dentro da própria diferença, e não a partir de um dos polos da diferença (estrutura sujeito-predicado).

²⁴ SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 61.

²⁵ PUNTEL, Lorenz. B. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. (Trad.: Nélío Schneider). São Leopoldo: Ed. Unisinos 2010, p. 331. Este autor é citado nesta pesquisa em razão da necessidade de se compreender em que sentido JLS rejeita a metafísica como instrumental para pensar a liberdade, o que será exposto *infra* (cap. I, 3, d).

²⁶ Ibid., p. 331.

²⁷ Ibid.

As componentes do quadro teórico da metafísica profunda sustentada por Puntel são formulações de alta complexidade. Mas podem ser resumidas da seguinte forma: a *ontologia* tem como referência a diferença básica entre ser e ente, entre realidade como todo e realidade em particular, entre totalidade ontológica e particularidades ontológicas; a *linguagem* indica a diferença entre linguagem e mundo (obs.: não confundir linguagem com idioma); a *semântica* indica a diferença entre conceito e mundo; a *lógica* indica a diferença entre ciências formais/abstratas e mundo. Esta forma de pensamento faz a ponte entre o universo do discurso (a realidade – o ser, o mundo – com a qual se ocupa a filosofia existe propriamente na linguagem) e as dimensões da formalidade, da semanticidade e da ontologia. Contudo, a ponte (o pensamento) – que era, de uma forma ou outra, a eliminação da diferença (monismos) nas filosofias tradicionais, com exceção de alguns aspectos do pensamento de Santo Tomás de Aquino – não elimina a diferença, mas *une* a diferença (o universo do discurso ilimitado – o ser, a realidade como todo e em suas partes – e sua estrutura teórica) de modo que o mundo (o universo do discurso ilimitado) se *revela* em suas dimensões de inteligibilidade (formalidade), coerência (semanticidade) e completude (ontologia)²⁸.

Quando se elabora efetivamente tal metafísica fica evidenciado que Deus, por assim dizer, “vem à luz” como aquilo que aparece quando a dimensão universal do Ser é explicitada de maneira total e consequente²⁹.

A partir disso, compreende-se que a tarefa propriamente teórica da teologia, mais que descrever a realidade no nível do fenômeno – como p. ex., mostrar a dimensão do incondicionado e do condicionado na existência concreta – é construir a ponte adequada para unir as dimensões da experiência ao seu sentido último. Ou seja, a tarefa propriamente teológica do pensamento consiste em explicitar o sentido último da experiência do homem, este ser que unifica numa só experiência pessoal as dimensões do Absoluto e do relativo. Em outras palavras, se a experiência mais profunda do homem se configura como uma unidade

²⁸ Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008, pp. 46-52; para um desenvolvimento mais amplo, cf. pp. 67-95 e 473-641. Talvez a circunstância que mais aproxima o tema da liberdade à forma de pensamento concebida por Puntel seja o novo lugar que o sujeito aí ocupa. A metafísica profunda não tematiza a experiência do sujeito em face do mundo, mas situa o sujeito *dentro* da dimensão abrangente da realidade (a linguagem) levando em consideração todas as suas dimensões, a saber a inteligibilidade, a coerência e a completude. É uma forma de pensamento que encontra paralelos na célebre fala de São Paulo Apóstolo aos sábios de Atenas (At 17,28) – “[...] nele (em Deus) vivemos, nos movemos e existimos” – e no prólogo de João (1,1) – “No princípio era o Verbo”. JLS cita o discurso de Paulo como um momento importante no encontro entre o pensamento bíblico cristão e o pensamento grego. Cf. *¿Qué Mundo?*, p. 77.

²⁹ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 331.

pessoal singular e inalienável, compete à teologia pensar não somente os aspectos fenomênicos desta experiência, mas também, e sobretudo, a dimensão última da unidade, a própria unidade, o Cristo, a plena autocomunicação de Deus ao homem.

Pois bem, JLS também empenha-se, embora de uma forma talvez menos sistemática, em mostrar que o pensamento cristão sobrevive ao longo dos séculos. Um exemplo disso foi o emprego do conceito de *pessoa*, no contexto dos sécs. IV e V, para formular corretamente “os problemas de como conceber a unicidade de Deus em relação com a divindade de Jesus Cristo (além da do Pai) e de como expressar sua plena divindade, ao mesmo tempo que sua plena humanidade”³⁰. Ou seja, o conceito de pessoa foi a ferramenta teórica utilizada para explicar, por um lado, como Deus é uno, não obstante o fato do Filho, sendo de natureza divina, não ser o Pai, e, por outro lado, como Jesus Cristo mantém a unidade pessoal, sendo Ele verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Sabe-se que, fundamentalmente, foi no âmbito da expressão teórica da questão cristológica – que trata da relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem – que se deu o encontro entre o pensamento bíblico-cristão e o pensamento grego. Sabe-se igualmente que a questão cristológica foi a garante do caráter dialético do pensamento bíblico-cristão. É a partir dela que JLS vai mostrar as constantes irrupções do pensamento relacional ao longo da história. Tais irrupções se deram no contexto da consolidação, até certo ponto, das tendências monistas ao longo dos séculos, no longo processo de encontro entre o pensamento bíblico-cristão e o pensamento helênico.

1.2 As tendências monistas na tradição helênica

Analisar-se-á neste tópico a evolução da busca por ferramentas conceituais para expressar a liberdade no contexto da tradição filosófica ocidental. Até que ponto as categorias desta tradição são apropriadas para expressar o sentido da liberdade? Como, e até que ponto, condicionaram a teologia cristã, quando o cristianismo precisou inculturar-se no mundo helênico?

1.2.1 A problemática relativa ao enfoque da reflexão sobre a liberdade

Qual a relevância da exposição da evolução da problemática da liberdade no processo de inculturação do cristianismo no ambiente helênico? Obviamente, a avaliação desta

³⁰ SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 76.

evolução deve ser feita a partir de critérios informados pela fé. A própria experiência da liberdade, que está no centro da revelação cristã, é a chave de leitura.

Pois bem, JLS sustenta que a liberdade é a experiência central da pessoa, sem a qual não haveria a história. Mais precisamente, *a liberdade não é um dado estático*, que possa ser encaixado numa forma conceitual acabada. A liberdade é uma experiência dinâmica, fundada na distinção e complementariedade de dois planos de realidade – Ser e Valor. E, posto que é a experiência fundante do cristianismo, a liberdade é também um tema central na teologia cristã. Portanto, é tarefa da teologia buscar a compreensão das razões pelas quais a experiência central da pessoa, a liberdade, da condição de tema fundamental do cristianismo, tenha acabado relegada a uma posição secundária no panorama da teologia cristã³¹.

Já sabemos todos que o cristianismo inculturou-se no mundo do pensamento helênico. E que até as obras do próprio Novo Testamento tiraram dali as principais categorias para pensar e expressar sua mensagem³².

Teria o processo de inculturação do cristianismo no ambiente helênico se apropriado de um enfoque metodológico insuficiente ou até equivocado sobre a liberdade? A história da liberdade teria se perdido³³ neste encontro? Esta pergunta pode ser melhor respondida mediante uma exposição da evolução desta problemática.

Na realidade, o cristianismo é muito mais devedor do Antigo Testamento que da cultura grega. O cristianismo sempre superou as tendências monistas do pensamento grego.

³¹Cf. SEGUNDO, Juan Luis. “Libertad y Liberación”. In: ELLACURIA, Inacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trota, 1990, pp. 373-391. Neste texto JLS analisa as razões que levaram a teologia a deixar como que em modo de espera o tema da liberdade. A noção religiosa de salvação, e a consequente perda de sua incidência na história, induz o pensamento a rejeitar o conceito de “libertação”, sob o pretexto da sua presumida origem nas ciências sociais, o que o tornaria alheio à teologia. JLS mostra que, na realidade, na base desta recusa de um conceito profano como categoria para pensar a fé está uma insuficiente consideração do sentido existencial da liberdade na vida cristã. Foi precisamente a noção existencial da liberdade que levou a teologia a assumir o conceito profano de salvação, tirado do contexto das sociedades escravistas, nas quais um escravo podia ser salvo – resgatado –, mediante o pagamento de um resgate.

³² SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 43. Seguiu-se, aqui, a tradução conforme a da edição brasileira, mas pode ser bom reproduzir o trecho correspondente em espanhol, pois aqui se traduziu “as obras [...] do Novo Testamento”, enquanto que no original em espanhol está escrito “hasta obras...”, sem o artigo no plural, como no português, além de outros pormenores diferentes: “Ya es por demás sabido que el cristianismo se inculturó en el mundo del pensamiento helénico, y que de allí, hasta obras del mismo Nuevo Testamento sacaron las principales categorías para pensar y expresar su mensaje”.

³³ JLS, no conjunto de sua obra, fala em “história perdida” ao tratar do deslocamento da reflexão teológica do plano da existência pessoal concreta para o de uma teologia acadêmica, formal e essencialista. A este respeito, uma de suas obras assume o caráter de síntese. Cf. *La historia perdida...*

Isto se deu mediante o resgate da diversidade (história) que caracteriza o pensamento hebreu. Especialmente as teologias neotestamentárias não se renderam a nenhuma abordagem unilateral, que eventualmente reduzisse toda a realidade a um único princípio, como seria atribuir tudo a Deus, ou tudo ao homem. A diversidade – a dialética – foi mantida no conjunto da teologia do Novo Testamento, a despeito de limites mais pontuais, que não vem ao caso citar. Contudo, parece não haver dúvida de que, posteriormente, o cristianismo tenha sido fortemente influenciado, ao assumir as categorias da cultura na qual se inseriu.

Pensa-se, inclusive, que certo abandono do pensamento bíblico na teologia escolástica, e sobretudo na neoescolástica, seja a folhagem de uma árvore que tem suas raízes no processo de encontro do cristianismo com o pensamento grego. As categorias da metafísica grega proporcionaram rigor lógico à teologia, isto é verdade, mas o preço que se pagou foi o de ter produzido uma teologia cujas formulações não dão conta da existência humana concreta. A liberdade do homem foi reduzida a um plano teórico formal e essencialista.

JLS lembra que a máxima relevância da influência da cultura grega sobre o cristianismo deve-se ao fato de que ela não se deu no nível de uma cultura vulgar e superficial, facilmente refutável. Pelo contrário, ela se deu na “maneira de pensar o universo, a Divindade e suas relações mútuas (...), através dos conceitos mais úteis e refinados da filosofia grega”³⁴. Portanto, não será supérflua a exposição de alguns momentos fortes da evolução histórica desta problemática, posto que está em questão a forma como é pensado um dos temas centrais do cristianismo, a liberdade, bem como pelo fato de haver suspeitas contundentes de que a teologia cristã foi negativamente condicionada pelas categorias que tomou de empréstimo para expressar os conteúdos da fé, fora do ambiente bíblico.

A história do pensamento, não só do pensamento grego, obviamente, tem como ponto de partida a classificação da multiplicidade, de modo a poder encaixar toda a diversidade de coisas em formas cada vez mais específicas e diferenciadas, reduzindo toda a realidade ao menor número possível de categorias.

O próprio homem bíblico foi sistematizando a realidade, de forma progressiva. A monolatria, no contexto do pensamento javista, é uma das primeiras tentativas bem-sucedidas, nesta direção. A multiplicidade da esfera do divino é catalogada num processo mais ou menos conflitivo, até que, “a partir do êxodo, Yahweh é o único Deus de Israel”³⁵, o

³⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 43.

³⁵ Ibid., p. 46.

que não quer dizer que os deuses dos povos vizinhos não continuassem a existir no imaginário de Israel, inclusive com certo poder, e até mesmo na mentalidade dos autores dos textos bíblicos³⁶. Este processo de sistematização continuou na história de Israel, até que se chegasse, depois de muitas crises, ao monoteísmo estrito, no qual chegou-se a pensar que toda a realidade teria sido unificada em Yahweh, não mais visto somente como o Deus de Israel, mas como o único Deus (Cf. Is 40,18ss; 41,21; 44,9ss), o criador de todas as coisas, e diante do qual *toda a carne*, a criatura, seria um nada (Cf. Is 40,6-8.17; 41,24.29). Os acertos e errâncias desta busca serão expostos noutra parte (Cap. IV, 1).

Neste tópico, como já foi dito, será apresentada a evolução do pensamento grego. Não há dúvidas de que os gregos se destacaram no campo da sistematização da realidade. A influência das categorias de pensamento da cultura grega é durável, em todos os campos do conhecimento.

Essa é uma tendência do conhecimento que atravessou os séculos e continua vigente ainda hoje, nessa árvore do conhecimento filosófico-científico. De fato, a ciência mais moderna continua toda ela baseada no postulado da racionalidade do universo³⁷.

Em face disso, apresentar-se-á, a seguir, alguns dos principais enfoques empregados para expressar teoricamente a experiência da liberdade na tradição filosófica ocidental, bem como os seus limites e possibilidades.

Vale lembrar que esta não é uma busca neutra. O critério de interpretação é a própria fé cristã. E, para JLS, o que caracteriza um pensamento como bíblico-cristão é que não seja monista. Não por capricho, mas porque toda forma de monismo de pensamento tem a pretensão de unificar toda a realidade em um único princípio, o que não somente contradiz a fé cristã, como também é uma contradição por si só. Empregado para expressar o sentido da liberdade, o monismo unifica de forma artificial e desumanizadora a diversidade que constitui a existência do mundo e do ser humano.

JLS sustenta que a noção de Ser, tal como a concebe a filosofia grega, é a mais refinada dessas formas de pensamento, pois foi a primeira ferramenta conceitual capaz de unificar a divindade, mesmo que de modo insuficiente e contraditório³⁸. Porém, antes da noção de Ser, a marcha do pensamento deu vários passos. O ponto de partida foi um

³⁶ Cf. Ibid., p. 47.

³⁷ Ibid., p. 44.

³⁸ Cf. Ibid., p. 45. JLS rejeita a noção de Ser como adequada para expressar o sentido da liberdade. Este estudo tratará de aclarar o conceito de Ser assumido por JLS. Ver-se-á que se trata de uma crítica a certo reducionismo conceitual.

conceito um tanto vago, mas poderoso o suficiente para fazer história. Trata-se da noção de Destino.

1.2.2 Liberdade e necessidade

A mitologia foi a primeira sistematização da realidade que a cultura grega realizou através do talento de seus grandes poetas, Homero e Hesíodo, a partir do séc. X a.C. O mundo foi projetado a um plano ideal pela mitologia. Embora o mundo permanecesse um tanto poliforme e caótico, não se pode negar que os poetas tenham alcançado algum sucesso na empresa catalogadora e unificadora. As paixões, as intrigas e os caprichos dos deuses funcionavam mais ou menos como estruturas formais da multiplicidade do mundo e dos seus critérios de inteligibilidade. Mas, mesmo assim, não obstante a salvaguarda da diversidade, pairava a realidade do destino como um elemento incondicionado, que impunha um limite, sobre a classificação do mundo e de suas causas.

A *Moirá* – o destino – impõe sua potência definitiva e neutra, acima do próprio Zeus. Permanece, porém, num profundo e inefável mistério o critério com que a *Moirá* atua e determina os acontecimentos³⁹.

Nem mesmo a descoberta da alma⁴⁰, que seria de suma importância na superação da noção de que o homem é filho da *physis* – da necessidade e dos desejos –, foi capaz de transpor os limites desta categoria tão poderosa. A descoberta da alma, bem como os prolongamentos da reflexão a seu respeito, por obra de Sócrates, Platão e Aristóteles, foi o primeiro passo no sentido de compreender a constituição de um sujeito livre⁴¹. Mas o destino permaneceu como a grande pedra de tropeço do pensamento⁴², até que fosse sistematizado pelo estoicismo, muitos séculos depois, como a providência racional à qual a existência livre conforma-se, num dos lances mais empobrecedores da história do pensamento. Mas antes que isto acontecesse, o próximo passo, para além do já realizado pela intuição da noção de destino, consistiu em conseguir fazer a ponte entre o mundo no qual joga a liberdade do homem e a estrutura racional da natureza, do cosmos, o que será feito pela filosofia.

A problemática propriamente filosófica da liberdade aparece, na Grécia, apenas no séc. VI a.C., quando são concebidas novas ferramentas conceituais. A reflexão sobre a relação entre *liberdade e necessidade* marca o início da história da reflexão sobre o tema, no

³⁹ Ibid., p. 44.

⁴⁰ Cf. JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek Culture. V. II*. Oxford: Blackwell, 1946, p. 41.

⁴¹ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Destino e liberdade: as origens da ética. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), pp. 467-475, aqui p. 467-468.

⁴² Cf. POHLENZ, M. *L'uomo Greco* (trad. it.). Florença: La Nuova Italia, 1976, p. 29-30.

Ocidente. O problema da liberdade é formulado em termos da relação do homem com a necessidade (*ananke*), com o destino (*moira*) e com o fato (*tyke*). Frente a estas realidades, o homem compartilha com os deuses a mesma impotência. Ou seja, no contexto deste estágio da formulação do problema, a liberdade do homem é entendida em termos de conformação à realidade.

Neste nível, a liberdade não pode consistir na possibilidade de mudar a ordem de desenvolvimento das coisas, mas somente em reconhecê-la e aceitá-la. O homem livre é o indivíduo em harmonia com o todo⁴³.

Portanto, o homem livre não contradiz a ordem cósmica e, por entrar em harmonia com ela, suas ações não podem ser consideradas como o resultado de nenhuma coação. Em conformidade com esta noção de harmonia cósmica, da qual o homem participa, há a ideia de que o destino é o justo desígnio divino, de modo que as injustiças praticadas na existência humana exigem uma *expição* por parte do homem. Esta ideia de desígnio divino aparece em germe em Anaximandro (610-546 a.C.), o primeiro filósofo a afirmar que o infinito (*ápeiron*) é a origem de todas as coisas⁴⁴. Estes conceitos – necessidade, destino, fato, infinito – cuja articulação associa a liberdade humana à harmonia cósmica, que já se supõe haver, são as primeiras formas de monismo do pensamento que JLS rejeita em sua teologia⁴⁵.

Com Demócrito (ca. 460 a.C. – 370 a.C.), opera-se a transição da reflexão do campo da física para a ética. Em sua teoria dos átomos, ele afirma que os princípios que estruturam a realidade são o “cheio” e o “vazio”⁴⁶. Passando da física para a ética, conclui-se que, para o filósofo de Abdera, a forma suprema da liberdade é a autossuficiência, em grego, *autárkeia*, que consiste na participação de uma plenitude – que posteriormente a tradição filosófica chamaria de Ser⁴⁷ – que confere serenidade à pessoa, em meio ao turbilhão das paixões provocadas pelo vazio ou pelo desejo de plenitude⁴⁸.

⁴³ BOTTURI, Francesco. Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia Filosofica*, p. 6395.

⁴⁴ Anaximandro. *Frag. I*. In: Anaximandre. *Fragments et Témoignages*. (trad. e coment. Marcel Conche). Paris: Presses Universitaires de France, 1991, p. 56.

⁴⁵ Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 46.

⁴⁶ Cf. MORA, José Ferrater. Demócrito. In: _____. *Dicionário de filosofia*. t. I (A-D). São Paulo: Ed. Loyola, 2000, pp. 660-661.

⁴⁷ Parmênides (530 – 460 a.C.) tenta, pela primeira vez, unificar toda a realidade com a noção de Ser, mas o seu pensamento constitui-se sob a forma de um monismo radical – o Ser é, o não Ser não é – altamente problemático e autodestrutivo. Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 44.

⁴⁸ Cf. HOFMEISTER, Heimo. Freedom. In: FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milic et al. *The encyclopedia of Christianity*. v. 2. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publish Company, 1991, p. 349.

1.2.3 A liberdade como participação no Logos

Os sofistas criaram o contexto no qual emerge o pensamento socrático. Com a sofística, especialmente com Hípias (460-400 a.C.) e Antifonte (ca. 480-410 a.C.), já no contexto do marco jurídico da Cidade Estado, a reflexão sobre a liberdade dá um passo a mais. O tema da liberdade é pensado nos termos da relação entre *natureza* e *lei*. Na medida em que a lei passa a orientar a vida da cidade, surge um problema novo. O pensamento sofístico problematiza a questão opondo a lei à natureza, de modo a forçar um novo enfoque filosófico sobre a liberdade.

Para os sofistas, a lei, *nomos*, não é dotada de universalidade – problema do qual se ocupará Sócrates (+ 399 a.C.), posteriormente –, o que faz com que estes filósofos vejam a lei como um interdito à ordem natural das coisas. Sendo assim, a lei pode funcionar como uma perturbação indesejada da ordem natural da qual o homem faz parte. Em se tratando da questão da liberdade, tal perturbação assume a forma de coação externa. Ora, de acordo com a sofística, um ato voluntário é aquele isento de qualquer coação externa, obedecendo apenas à ordem interna da natureza, a *physis*, da qual o homem participa, uma vez que a natureza é competente no sentido de oferecer o necessário para o correto funcionamento da existência humana em sociedade.

De acordo com H. A. Diels, um dos grandes estudiosos do pensamento pré-socrático, o contexto filosófico da época dos sofistas sugeria que “aquilo que é prescrito pela natureza é livre”⁴⁹, o que, por conseguinte, faz com que o domínio da lei seja visto como algo incompatível com a experiência da liberdade no âmbito da polis. Sócrates atua neste contexto, introduzindo na reflexão filosófica a noção de liberdade como participação no *Logos*, de sorte que, assim, se supera os impasses decorrentes dos questionamentos dos sofistas.

Sócrates mantém o modelo da espontaneidade natural da sofística como paradigma para a liberdade. Mas dá um passo da maior importância para o tema da liberdade, estabelecendo as bases universais do pensamento, sobretudo com a ideia de que a alma é dotada de uma natural “arte da medida”⁵⁰. Ou seja, Sócrates entende que a alma é

⁴⁹ DIELS, Hermann Alexander. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. II. (Dir. Walter Kranz). Berlin: Weidmann, 1991, p. 346. Apud: BOTTURI, Francesco. Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia Filosofica*, p. 6395.

⁵⁰ *Prot.* 356e. Nesta obra, Platão (427-347 a.C.) apresenta o pensamento de Sócrates. Conforme afirmam os tradutores e comentadores, Alfred Croiset e Louis Bodin, ... (sont des) «idée toute socratique, et développée selon l'esprit de Socrate, sans aucune intervention des théories

essencialmente dotada da faculdade de conhecer e propor valores e fins universais para a vida na polis. Decorre dessa ideia geral a noção de liberdade como domínio racional de si sobre os desejos e as paixões. Por conseguinte, de acordo com o pensamento socrático, o domínio da razão manifesta o primado da alma sobre o corpo, dando uma forma específica à noção de autossuficiência, *autárkeia*, então já conhecida.

Portanto, Sócrates define os marcos do fundamento racional da liberdade do homem, uma vez que afirma que a alma é naturalmente inclinada ao conhecimento, e que este é orientado para o bem. Neste sentido, em Sócrates a liberdade é compreendida como *liberdade do logos*. Por um lado, no campo ético, esta liberdade se manifesta sob a forma de autodomínio como domínio da razão e do conhecimento humano sobre os impulsos e as paixões⁵¹. Por outro lado, no campo da epistemologia, dado que é próprio do logos saber de “não saber”, a liberdade consiste em aprender com a divindade⁵².

Com Sócrates, começa, de fato, a grande marcha do pensamento do Ocidente no sentido de transpor a montanha da necessidade e encontrar a forma “como mostrar na Razão a forma imanente da liberdade”⁵³. O pensamento de Sócrates foi um grande passo na construção da ponte entre a existência humana livre e as estruturas racionais do cosmos. Esta marcha será empreendida por pensadores geniais, como Platão e Aristóteles. Eles conceberão ferramentas conceituais capazes de sistematizar a realidade em sínteses formidáveis, em torno da noção do Ser. Contudo, não suplantarão a diversidade. Ela permanecerá aí desafiando o pensamento, até à resignação dos estoicos, que submetem toda a diversidade à harmonia do Universo, mediante o conceito de *providência racional*, o que será elevado ao patamar filosófico mais refinado através da síntese de Plotino, na qual tudo imerge no Uno.

Mas uma afirmação de JLS sugere que se mantenha a questão em aberto: “o dualismo (a diversidade) é mais resistente que à primeira vista... E teríamos que pensar por quê”⁵⁴.

proprement platoniciennes». In: *Platon: Œuvres complètes, t. III, I^{re} Partie. Protagoras*. Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres », 1948, p. 3.

⁵¹ O pensamento socrático sobre esta questão aparece de forma bastante precisa em Xenofonte: “Não ter desejo de nada é divino, [...]: ora, o divino é a perfeição mesma e aquele que é mais próximo ao divino é mais próximo à perfeição”. In: *Mem.* 1.6,10.

⁵² Cf. *Apol. Socr.*, 31 c.

⁵³ Cf. VAZ, Destino e liberdade: as origens da ética. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), pp. 467-475, aqui p. 474.

⁵⁴ SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 45.

1.2.4 O conhecimento do bem como o fundamento da liberdade política

Platão mantém-se na perspectiva política da liberdade. Sua reflexão tem como ponto de partida a noção socrática da autossuficiência da alma⁵⁵. Seu pensamento visa sistematizar os fundamentos da vida na *polis*, que seria o ponto de chegada de seu pensamento acerca da liberdade.

A novidade trazida pelo pensamento platônico é a dialética, mediante a qual explicita a estrutura circular da liberdade. Ao refletir sobre as partes da alma, racional e irracional, concupiscível e irascível, Platão pôde introduzir a noção de conhecimento do bem como o fundamento da liberdade da alma, bem como da vida da *polis*. É livre a alma que conhece o bem, é livre a cidade cuja vida social se funda na virtude⁵⁶ e não na tirania. De acordo com a teoria platônica, a alma alcança a liberdade através do domínio de si e da reflexão, ao passo que, por conseguinte, a liberdade na cidade funda-se na virtude, cujo fundamento é o conhecimento do bem⁵⁷.

Dissemos acima que com Platão a liberdade ganha uma estrutura dialética. De fato, ele dá uma solução ao problema da relação entre liberdade e necessidade, problema com o qual os pré-socráticos já tinham se deparado, e que o surgimento do marco jurídico da *polis* não tinha resolvido. A questão é como inscrever a experiência da liberdade – viver segundo as leis da *polis* – no âmbito da experiência de inserção na ordem cósmica. Em outras palavras, no tempo de Platão permanecia em aberto a questão do estatuto ontológico da liberdade, ou seja, faltava uma satisfatória explicitação da universalidade das leis que regiam a liberdade civil.

A questão de como compatibilizar a noção de uma liberdade que seja real, não uma mera aparência, com a pertença do homem à harmonia do cosmos, no âmbito da ontologia da natureza, da necessidade, somente se agravou com o engendramento da noção de liberdade política. Os sofistas sustentavam que há uma contradição entre a natureza e a lei, uma vez que, segundo o entendimento destes filósofos, a lei não é dotada de universalidade, sendo apenas o resultado do que se convencionou definir como lei. Portanto, na perspectiva do pensamento sofístico, a liberdade civil, regida pelas leis da *polis*, carecia de uma fundamentação última, para além dos hábeis discursos no debate público. Permanecia, porém, a noção de que o homem é livre na medida em que entra em harmonia com a ordem

⁵⁵ Segundo Platão, a autossuficiência é a forma mais elevada do ser e a base do bem. Cf. *Phlb.*, 67a.

⁵⁶ Cf. *Rep.*, IX, 577 c, sobre a liberdade da alma; *Pol.*, 312, sobre a liberdade no âmbito da *pólis*.

⁵⁷ Cf. *Fed.*, 108 a-b, sobre como a alma alcança a liberdade; *Rep.*, IX, 577 e.

cósmica. Como vimos anteriormente, o naturalismo e o intelectualismo de Sócrates foram tentativas de solução do problema.

F. Botturi afirma que Platão, partindo de Sócrates, propõe o conceito de *responsabilidade* como forma de solucionar a antinomia que a relação entre liberdade e necessidade encerra. Para fazê-lo, Platão afirma que a livre decisão é necessária como condição de participação no bem. Por um lado, diz que a participação no bem só é possível pelo fato de a alma ser imortal e não gerada. Tal estatuto ontológico da alma confere universalidade ao pensamento, de modo que se constrói a ponte entre a liberdade humana e as estruturas universais da realidade, resolvendo o problema do relativismo moral da sofística. Por outro lado, não se nega a necessidade, uma vez que a alma é imortal e não criada. Há uma circularidade dialética entre liberdade e necessidade, sob a forma de exercício da responsabilidade, por meio da livre escolha, sendo que esta última obedece à intrínseca associação da alma ao Bem, que é o que asseguraria a universalidade do pensamento, bem como a real decisoriedade da liberdade humana⁵⁸.

Mas a dialética, neste caso, não seria apenas aparente? Qual seria a efetividade e o valor de uma liberdade que escolhe aquilo que de antemão já foi valorado como sendo o Bem? Tratar-se-ia de uma escolha real, ou de mera conformação a uma ordem dada?

JLS propõe a superação deste problema apoiando-se em N. Berdiaeff. Somente uma relação última, de caráter transcendente, como a liberdade divina manifestada na liberdade do Logos que se fez carne, pode fundar a liberdade humana, de modo que esta não se reduza a mero ato passivo e despersonalizador.

Com efeito, não se pode receber passivamente o Ser (neste caso, a pessoa do Cristo) que é vida e liberdade. Pelo ato absoluto de liberdade que é a fê, o homem cria, de qualquer modo, o ser que ele recebe, no sentido que o ser doa-lhe, por sua liberdade, uma existência nova, de uma novidade tão absoluta quanto sua própria liberdade⁵⁹.

O fato é que o platonismo propõe a fundamentação última de uma liberdade que, para todos os efeitos, parece não ter um papel relevante. A dialética platônica concebe a ideia de liberdade como libertação da alma dos condicionamentos históricos, como forma de virtude

⁵⁸ Cf. BOTTURI, Francesco. Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia filosofica*, p. 6396. Platão afirma que o homem é ontologicamente unido à necessidade, dada a imortalidade da alma (*Fedr.*, 245 c-e), mas suas ações são de sua inteira responsabilidade: “A virtude não tem mestre: cada um de vós, conforme a honre ou a desdenhe, terá mais ou menos virtude. A responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável” [pelas escolhas dos homens] (*Rep.*, X, 617 e).

⁵⁹ Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 78.

da pessoa na *polis*. Mas com isso não fica demonstrado o valor da liberdade, posto que a liberdade não cria nada, apenas se conforma ao Bem.

1.2.5 Liberdade e vontade

Aristóteles, por sua vez, definiu a liberdade em termos de ação que tem como causa a *vontade* da pessoa. Sua perspectiva metodológica desloca a reflexão do ideal para a realidade mesma. Pois bem, voluntárias são as ações cujos princípios residem na pessoa que pratica a ação, tendo pleno conhecimento das circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. Involuntárias são as ações praticadas por coação ou ignorância.

Consideram-se involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou por ignorância; um ato é forçado quando sua origem é externa ao agente, sendo tal a sua natureza que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele⁶⁰.

Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (1, III), desenvolve minuciosamente a questão dos atos voluntários. Para Aristóteles, a ação livre funda-se na vontade do agente. Mas é importante destacar que a questão da liberdade, em Aristóteles, não se esgota aí. Associada à ideia da vontade, o estagirita acrescenta que a autossuficiência é uma marca da felicidade, uma habilidade para a autodeterminação da pessoa⁶¹. A novidade introduzida por Aristóteles supera o intelectualismo socrático e platônico, uma vez que ele demonstra que na deliberação que precede a ação não age apenas o elemento cognoscitivo, mas também o desejo. Para Aristóteles, as ações da pessoa resultam de um misto de razão e desejo, de uma “razão que deseja”, de um “desejo que raciocina”. Em outras palavras, em Aristóteles já há elementos para se afirmar que a razão conhece atribuindo valor ao objeto conhecido⁶², de modo que na deliberação atua não somente o intelecto mas também o desejo. Portanto, não basta conhecer o bem para ser virtuoso, é necessário desejá-lo.

⁶⁰ *Et. Nic.*, III, 1110 a 1.

⁶¹ Cf. *Et. Nic.*, 1097 a-b.

⁶² *Et. Nic.*, 1139 b 2. A citação completa deixa bem clara a natureza e os componentes da escolha fundada na vontade: “A escolha, portanto, é *razão desiderativa* ou *desejo racionativo*, e o homem é uma origem da ação deste tipo” (*grifo nosso*). Pode ser bom ressaltar que Nicolás Berdiaeff – sempre conforme a interpretação de JLS – levando em consideração a transcendência da pessoa, concebe o ato de conhecer da razão como filosofia profética, no sentido de que o profeta não busca a verdade, mas, uma vez que a possui (liberdade), busca a forma eficaz para implantá-la na realidade. Se para Aristóteles o homem conhece desejando, para Berdiaeff o homem livre conhece mediante a estruturação dos meios para a realização de seus projetos criadores. Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 58-66.

1.2.6 A liberdade como conformação à harmonia do cosmos

Com o advento das escolas helenísticas, a reflexão sobre a liberdade conhece alguns deslocamentos. Muda-se a perspectiva da reflexão sobre a liberdade humana. Passa-se da fundamentação racional – universal –, em vista de uma vida virtuosa na polis, para a compreensão da posição do indivíduo no universo. Assim, pensa-se a liberdade *do homem* em face do universo, sob a ótica tanto da física quanto da metafísica, num primeiro momento, e da antropologia e da moral, posteriormente.

Da cidade ao indivíduo. O monismo da natureza cobrou das escolas helenísticas todo o seu preço, independentemente do enfoque – metafísico, antropológico, moral – que a reflexão viesse a assumir. As grandes questões que anteriormente ocuparam os filósofos mais expressivos – Sócrates, Platão e Aristóteles – tinham como pano de fundo a experiência da liberdade na *polis*. As escolas helenísticas deslocam o pensamento para o plano do indivíduo. As elaborações filosóficas assumiram contornos de filosofia de vida, mantendo-se, porém, o influxo da ontologia da natureza. O tema da liberdade firma-se de vez no reino do necessário.

Da polis ao cosmos. Ademais, no contexto das escolas helenísticas, a liberdade consiste na inserção do homem na harmonia do cosmos. Essa compreensão é problemática, pois encerra em si uma antinomia. Ao homem, tido como livre, não cabe nenhum papel relevante e decisivo no universo. Sua experiência nada acrescenta à realidade.

O estoicismo propõe a dialética da participação do logos humano no logos divino mediante a conformação da existência à harmonia cósmica. Com isso, os estoicos pagam um preço elevado, que é o de reduzir a liberdade à mera conformação a uma ordem. A rigor, este modo de pensar não confere papel relevante à liberdade, pois esta não pode ou não deve transpor a barreira da necessidade.

Os estoicos entendem que a liberdade tem duas dimensões, uma cognitiva e outra ética. A dimensão cognitiva da liberdade consiste fundamentalmente na participação do logos humano no logos divino. A dimensão ética consiste na indiferença que resulta da aceitação do destino. O destino, em latim, *fatum*, em grego, *eimarméne*, é o termo usado pelos filósofos da antiguidade em referência à “parte que cabe a cada homem (e, em geral, a cada ente) dentro da série de acontecimentos que constituem ‘a trama’ do universo”⁶³.

⁶³ MORA, José Ferrater. Destino. In: ____ *Dicionário de Filosofia*. t. I (A-D). São Paulo: Loyola, 2001, p. 686. Sêneca, numa de suas cartas a Lucílius, faz referência à *trama* do universo, conduzida pelo destino: “Quare inpigri atque alacres excipiamus imperia nec oderimus hunc operis

Considerando que há uma racionalidade no Universo⁶⁴ – é *universo* precisamente por ser racional –, aceitar o destino é viver a virtude, a justiça.

Vê-se que há no estoicismo uma estreita relação entre liberdade e necessidade. Para F. Botturi, “a figura fundamental da liberdade estoica consiste na ideia de sabedoria que adere à necessidade”⁶⁵. Como já exposto, isso se dá tanto no campo cognitivo quanto no campo ético. Por um lado, a afirmação da liberdade é feita, “no campo cognitivo, como *liberdade de assentimento* à evidência objetiva da representação e, respectivamente, como negação do não evidente”⁶⁶, sendo que a força do evidente não depende da ação da vontade da pessoa. Por outro lado, no nível ético, “há o assentimento voluntário, que depende do nosso juízo”⁶⁷. Contudo, tal assentimento não é criativo, não acrescenta valor à realidade, nem confere valor à própria liberdade. Apenas constitui a dimensão ética da liberdade pela acolhida do sentido do mundo.

A liberdade para os estoicos consiste em viver conforme à natureza, o que significa viver conforme à razão, pois, de acordo com a física estóica, o natural é racional. Autossuficiência e destino são as duas ideias norteadoras da ética estóica. Pela autossuficiência o homem reproduz a harmonia do cosmo em sua existência. Pela aceitação do destino, vive a virtude, a justiça.

Sêneca, um dos mais expressivos filósofos estoicos, traz a reflexão sobre a liberdade para o campo ético, de uma forma inédita. Suas afirmações conferem um peso significativo à vontade. O dinamismo interno da pessoa é reduzido ao funcionamento da vontade. Não é reservado nenhum papel à criatividade, dado que ser livre é acolher o sentido do cosmo. O ideal da indiferença isenta o homem de buscar o novo. “Tu chegarás à virtude sem esforço, sem despesa. Tudo o que pode te levar a ser bom, tu tens em ti”⁶⁸, diz Sêneca a Lucílius. “O que você precisa para ser bom? Vontade”⁶⁹, conclui. A virtude consiste em ter a boa vontade

pulcherrimi cursum cui quidquid patiemur, *intextum* est” (*Let.* 107,10, grifo nosso). A tradução francesa: “Ainsi donc recevons les ordres divinis avec vaillance e allégresse; n’ayons pas de l’aversion pour la marche de cette création admirable où entre comme le fil d’ane (sic) *trame* tout ce que nous aurons à souffrir” (grifo nosso). In: Sêneca. *Lettres a Lucilius*. t. III, l. VIII-XIII. (Trad. Henri Noblot). Paris: Société D’Édition «Les Belles Lettres», 1965, p. 176.

⁶⁴ Cf. Id., Estóicos. In: *Dicionário de Filosofia*. t. II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001, p. 914.

⁶⁵ BOTTURI, Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia Filosofica*, p. 6398.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ *Let.*, 80, 3.

⁶⁹ *Let.*, 80,4.

de acolher a harmonia do cosmo na própria vida. Há de se evitar as perturbações dos desejos e das paixões.

Em conformidade com a cosmologia assumida pela escola estóica, Sêneca confere um papel importante ao destino. O homem livre acolhe a parte que lhe cabe no encadeamento harmônico do universo: “(...) não tenhamos aversão à marcha dessa criação admirável onde entra como o fio de uma trama tudo o que nós havemos de sofrer”⁷⁰.

O pensamento do autor não consegue ser mais que uma correnteza entre os rochedos da necessidade e da vontade, na qual a liberdade ora é empurrada para a anulação que a metafísica da natureza lhe impõe, ora é deslocada para o questionável fundamento da vontade, que deve obedecer aos cânones de uma racionalidade fundada numa razão universal e necessária. Ser livre é acertar, viver a justiça de um universo harmônico. A alternativa seria debater-se inutilmente sob o influxo de uma vontade recalcitrante. Sêneca cita um pensamento de outro estoico, Cleante, para afirmar que “o destino guia uma vontade dócil; ele carrega aquela que resiste”⁷¹.

Vê-se que a barreira da necessidade não é tematizada, senão para afirmar que há uma ordem eterna e necessária que não se pode rejeitar. A ordem do mundo é feita de elementos “fixos e imutáveis e governados por uma necessidade potente e eterna”⁷². O pensamento que está na base desta formulação apenas explicita a antinomia entre a evidência da necessidade, no campo cognitivo, e o funcionamento da vontade, no campo ético. Para o estoicismo, no fundo, a liberdade consiste no reconhecimento racional da participação do *logos* humano no *logos* divino, ou seja, ser livre é participar da harmonia do universo. Mas, como é fácil constatar, este quadro teórico estoico não explicita os elementos fundamentais que estruturam a experiência da liberdade do homem. Evidentemente, esta formulação é antinômica, não dando conta de explicar como o homem é livre sem ter escolhido a liberdade. Esta problemática da antinomia da liberdade vai se prolongar sem solução suficiente ao longo da história do pensamento. O próprio cristianismo primitivo será influenciado pelo estoicismo, não no sentido de assumir o pensamento estoico sem ressalvas, mas no sentido de buscar a sua superação mediante uma acolhida criativa.

Fílon de Alexandria se ocupa de estabelecer a relação entre a fé judaica e a razão filosófica. O pensamento de Fílon sobre a liberdade não se afasta muito do estoicismo. Se

⁷⁰ *Let.* 107,10.

⁷¹ CLEANTES, SVF I, 527. Apud: SÉNÈQUE, *Let.* 107,11.

⁷² *Let.* 77,12. A ideia de uma ordem necessária, à qual a liberdade deve se conformar, é recorrente nas Cartas de Sêneca. Cf. *Let.* 61,3; 96,2.

para o estoicismo a liberdade coincide com a virtude, que por sua vez consiste em se conformar-se à harmonia do cosmos, para Fílon a liberdade é a acolhida do dom de Deus. Para os estoicos, a liberdade é conatural ao homem, enquanto que para Fílon, em continuidade com o pensamento bíblico, a liberdade é graça. Para Fílon, o estado máximo da liberdade humana repousa na liberdade de palavra diante de Deus. Neste sentido, Abraão e Moisés são paradigmáticos, pois tiveram a liberdade de falar com Deus, do fundo de sua fé sincera e de seus sentimentos puros⁷³.

A introdução do tema da graça na reflexão sobre a liberdade é sem dúvida uma novidade, que jamais tinha sido pensada pelos gregos, mas o quadro teórico daí resultante não consegue expressar em profundidade a experiência da liberdade do homem. A liberdade continua consistindo na configuração da existência a uma determinada realidade, o que, convenhamos, equivale a anular a liberdade em sua fonte. A noção de liberdade de palavra, de Fílon, está a um passo de conferir peso e relevância à experiência da liberdade. Com efeito, a palavra, em sentido bíblico, é performativa, ou seja, criadora, acrescenta ser à realidade. Mas Fílon não chega a pensar a questão nestes termos. Com Fílon, o monismo quase foi questionado, pois o homem foi posto em face de uma alteridade, de uma outra liberdade.

1.2.7 A liberdade como participação no Uno

Plotino desloca a questão da liberdade do campo da moral para o da metafísica e da antropologia. A liberdade não é mais pensada somente em termos de conformação da existência ao bem ou à harmonia do cosmos. A predicação da liberdade é pensada em termos metafísicos, a partir da noção de unicidade, que, segundo entende Plotino, exclui qualquer determinação ou motivação extrínseca no dinamismo da liberdade. Em outras palavras, o ser livre tem completo domínio de si, excluindo qualquer motivação externa ao seu agir, de modo que o produto de sua ação coincide com o seu ser.

F. Botturi resume bem o pensamento de Plotino sobre a dimensão metafísica da liberdade. Segundo ele, em Plotino, a unicidade livre, o Uno, tem a plenitude da liberdade, uma que vez que possui nela mesma, e por si mesma, a identidade de ser (*hipóstasis*), a essência (*ousía*) e a atividade (*energéia*). Em outras palavras, o Uno não depende de nada extrínseco a si mesmo, e sua liberdade não consiste em agir para um fim exterior, no sentido

⁷³ Cf. FILONE di Alessandria. *L'erede delle cose divine*. (Trad. R. Radice). Milano: Rusconi, 1981, p. 130. Apud: BOTTURI, Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia Filosofica*, p. 6399.

de produzir algo diferente de si, mas funda-se tão somente em seu autodomínio e na sua automotivação⁷⁴.

Em sua obra *Enéades*, Plotino, com o seu emanacionismo, afirma que o Uno “dispõe de seu ser”⁷⁵, de modo que não há uma alteridade entre sua natureza (essência) e sua atividade. Plotino afirma que “o uno será exatamente aquilo que ele quer ser, e dizer que ele quer e age conforme a sua natureza equivale a dizer que sua essência é como ele quer e como age”⁷⁶. Aqui, exatamente no ponto em que o pensamento alcança o nível mais elevado, que é o de pensar a liberdade de Deus, algo inédito na história do pensamento, a antinomia da liberdade aparece da forma mais evidente. Com efeito, Plotino fala de uma liberdade que não está sujeita ao imperativo nem da necessidade (essência) nem do acaso, ao mesmo tempo em que afirma que o que é produzido pela liberdade coincide com o seu ser. Mas será assim mesmo?

Trata-se, pois, de uma forma de monismo levado às últimas consequências. A este respeito, JLS faz a seguinte aclaração:

Parece óbvio que uma flecha esteja indicando um certo monismo como meta, direcionando toda busca cognoscitiva (...). Mas dir-se-ia que o “monismo” completo não deixa de ser um conceito limite. Isto é, uma realidade tanto mais complexa, quanto mais se aproxima dela a busca. E tão escorregadia que se poderia dizer que chegar a ela seria algo tão contraditório como um círculo quadrado. No entanto, é diferente desse último caso: sua atração não dirige a mente para uma falsidade ou ficção, mas para uma verdade que parece desvanecer-se, quando alguém está prestes a possuí-la⁷⁷.

Pois bem, é o que parece acontecer com a noção de liberdade proposta por Plotino. Ele entende que a liberdade da alma consiste na participação, mesmo que imperfeita, na unicidade livre, no Uno. Tal participação vai além da ação voluntária – sem coação – e consciente, como pensava Aristóteles, e funda o ato livre tão somente naquilo que depende de nós. Mas a afirmação é antinômica devido à circunstância de que no ato livre, a exemplo do que ocorre na unicidade livre, não há alteridade entre ato e potência, mas somente contemplação. A liberdade é contemplação do Uno pela inteligência, como mediação para dirigir a vontade para o bem. Esta contemplação seria a mais alta expressão da liberdade, uma vez que a ação não se dirige para a exterioridade de um resultado estranho ao próprio dinamismo interno da liberdade. Por isso, Plotino afirma que “a alma é livre, quando aspira

⁷⁴ Cf. BOTTURI, Libertà. In: MARASSI, *Enciclopedia Filosofica*, p. 6399.

⁷⁵ *En.* VI, 12, 15.

⁷⁶ *En.* VI, 13, 9-10.

⁷⁷ SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, pp. 45-46.

ao bem através da inteligência, e nesta sua aspiração não encontra obstáculo”⁷⁸. Ou seja, a liberdade se anula na medida em que se realiza, posto que emana do Uno e a ele volta. É o preço que o monismo paga ao levar sua lógica ao limite.

Contudo, Plotino confere um valor inalienável à liberdade. Em Plotino, o valor da liberdade não se funda em nada exterior ao ato de ser livre. Mas a ontologia empregada pelo filósofo não consegue expressar a riqueza da experiência da liberdade. A metafísica da liberdade de Plotino não explica como o homem pode ser livre, sendo que não escolheu a liberdade⁷⁹, ou qual seria o sentido da liberdade de um ser histórico, como o homem, uma vez que no pensamento plotiniano a realização da liberdade nada mais é que uma evasiva histórica. Em outras palavras, o valor da liberdade é pensado como uma *realidade* que coincide com o *ser* livre, o que equivale a dizer que o homem não é livre, pois Plotino entende que o produto da ação livre é do mesmo âmbito que o do ser do homem, e que isto se realiza fora da história, na contemplação da unicidade livre. Trata-se de uma antinomia da liberdade.

O problema que está na base do pensamento de Plotino, mas também de toda a tradição filosófica grega que o precede, é o da metafísica da natureza. Trata-se de um pensamento que atribui um carácter divino à harmonia do Universo e situa a liberdade do homem na circunstância de uma conformação a esta harmonia, mediante a contemplação (*theoria*). Ora, não obstante as diferenças metodológicas, no pensamento antigo a identidade original e absoluta que funda e orienta a liberdade, pelo fato de ser uma metafísica da natureza, *exige* do homem uma conformação sem a qual este não poderá atingir o seu fim, que é precisamente a realização da liberdade. Não há uma efetiva dialética, que situe a identidade original para além da imanência cósmica como o fundamento gratuito da liberdade humana. Caberá aos pensadores cristãos tentar furar o céu da cosmologia helênica a fim de explicitar o sentido efetivamente dialético, gratuito e amoroso da liberdade humana, para além das correias das leis que estruturam o Universo.

1.3 Tradição bíblico-cristã e pensamento grego: duas epistemologias em diálogo

O encontro entre o pensamento bíblico-cristão e o pensamento grego deu-se na circunstância da evangelização. A Igreja nascente buscou uma forma de anunciar o evangelho de Jesus Cristo no contexto da cultura helênica. E o fez sob a forma de

⁷⁸ *En.* VI, 7, 1-2.

⁷⁹ A teologia cristã sustenta que o fundamento da liberdade é a fé. A fé é relação interpessoal. Ao acolher o Cristo, pelo dom da fé, o homem se faz livre, nova criatura.

inculturação mediante emprego das categorias gregas para expressar a mensagem cristã. Foi um processo complexo, pois não se tratou apenas de compaginar racionalidades diferentes, mas de pôr em diálogo dois pensamentos diversos, ou seja, duas formas de compreender como a razão acolhe o todo, o Sentido absoluto, e em que consiste o todo e qual a posição do homem em face dele.

Pois bem, por um lado, como se viu, no pensamento grego, a liberdade é entendida como a contemplação (*theoria*) da harmonia divina que transluz no cosmos ou como o retorno (o cristianismo de viés neoplatônico vai falar em *conversão*) ao seu Princípio ordenador⁸⁰. Ou seja, a participação no Logos, pela razão e pela vontade, posiciona (conforma) o homem no contexto da *polis* e do *cosmos* como um ser livre, no sentido de autossuficiente (ideal da *autárkeia*) e, por isso mesmo, feliz (ideal da *eudaimonia*). Esta noção de liberdade consiste, no fundo, em pensar a posição do homem em face do mundo. Ocorre que no coração do pensamento grego está a noção de correspondência – razão – entre a ordem das essências e a eternidade da matéria⁸¹, de modo que se instala de vez uma antinomia: a liberdade anula-se no instante em que parece realizar-se plenamente. Neste esquema, não há transcendência na experiência humana em face do mundo, pois a liberdade do homem não faz nenhuma síntese efetivamente pessoal, não unifica nada que antes já não tenha sido unificado. O homem permanece atado ao mundo da necessidade cósmica.

Por outro lado, na circunstância do pensamento bíblico-cristão, o homem (somente) caminha em direção ao seu fim último, a bem-aventurança – que coincide com a realização plena da liberdade –, na medida em que contempla, para além da ordem cósmica, o Deus pessoal que se revela como um Deus amor que doa (teologia da graça) a sua liberdade às criaturas no ato da criação⁸². Eis a notícia boa, que traz alegria, e que o cristianismo anunciou no contexto do pensamento grego como verdadeira libertação do homem das correias da necessidade cósmica.

Tratar-se-ia de um processo complexo e, por vezes, conflitivo, posto que a *fé* é o princípio (fundante e ordenador) da teologia, de modo que qualquer forma de pensamento que a teologia viesse a assumir deveria ser criticada pelo *querigma*, e não o contrário. De fato, uma determinada concepção teológica, ou uma *teologia*, é sempre “um *caminho* para a

⁸⁰ Cf. VAZ, Henrique. C. de Lima. *Escritos de filosofia: problemas de fronteira* (2a. ed.). São Paulo: Ed. Loyola, 1986, p. 41.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 68.

⁸² Cf. *ibid.* p. 41-48.

expressão da fé no horizonte cultural”⁸³ (grifos do autor) de um determinado tempo. Ou seja, a teologia está a serviço da evangelização, e deverá ser coerente com o seu objetivo de expressar a visão de mundo, de ser humano e de Deus própria do pensamento bíblico-cristão. Quanto à reflexão sobre a liberdade, esta tarefa a teologia cristã cumpriu progressivamente no encontro com o pensamento grego. Foi necessário expressar a mensagem cristã com as categorias da metafísica grega sem, contudo, assumir o cosmocentrismo helênico.

Pois bem, duas ideias definiram a reflexão sobre a liberdade. Em primeiro lugar, o pensamento bíblico não se preocupa com a liberdade de Deus em perspectiva metafísica. Os autores bíblicos do Antigo Testamento ocuparam-se sobretudo com a narração da *ação libertadora* de Deus em favor dos hebreus escravos. Em segundo lugar, aparece a ideia da liberdade como *libertação pela graça*, uma vez que há a compreensão de que a liberdade humana precisa ser redimida. O quadro conceitual desta concepção será abordado pelos pensadores cristãos, alguns dos quais serão abordados neste tópico. Um marco deste encontro entre duas tradições espirituais foi o Concílio de Calcedônia (a. 451). A seguir, mostrar-se-á até que ponto foi exitoso o propósito de expressar com as categorias gregas a perspectiva bíblica existencial da liberdade, que está no centro do cristianismo.

1.3.1 Expressões da defesa da liberdade humana no período patrístico

Os Santos Padres, no diálogo com a cultura grega, saem em defesa da liberdade do homem. São Justino (100 – 165), em sua obra *Apologias*, confronta o estoicismo. Santo Irineu de Lião (ca. 130 - 202) defende a liberdade do homem em seu confronto com os gnósticos. E outros padres, como São Clemente de Alexandria (150 – 215) e Orígenes (182 – 254), sustentam teses em favor da liberdade do homem, chegando, inclusive, a refletir sobre a relação entre a liberdade humana e a liberdade de Deus.

A patrística é um pensamento vasto e variado. Mas aqui, obedecendo ao objetivo de situar o pensamento de JLS na história do desenvolvimento de uma epistemologia adequada para se pensar a questão da liberdade, serão apresentadas as sínteses mais ricas propostas por Santo Agostinho (354-430), no âmbito da patrística latina, e São Máximo Confessor (580-662), no âmbito da patrística grega. A opção por Agostinho deve-se, sobretudo, à sua reflexão sobre o tema da graça, diretamente ligado à problemática da liberdade. Máximo

⁸³ GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010, p. 107. O autor remete a CORBIN, Michel. *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paris: Beauchesne, 1974.

Confessor refletiu no contexto posterior a Calcedônia, tendo contribuído no processo de recepção da cristologia calcedoniana, propondo a sua própria síntese.

1.3.2 A liberdade como configuração ao amor de Deus

Com Agostinho, a reflexão dos Padres alcançou maior profundidade e riqueza de matizes. Agostinho, em confronto com os maniqueus, pensa a liberdade a partir do problema do mal; no confronto com o pelagianismo, pensa a liberdade a partir da teologia da graça.

Interessa-nos abordar o pensamento de Agostinho porque ele configura um dos momentos mais importantes na história do pensamento sobre a liberdade. Nosso interesse é resgatar estes momentos a fim de situar de forma mais clara o pensamento de JLS nesta grande busca pela compreensão da experiência da liberdade. Faz-se necessário recordar que a avaliação de JLS é a de que o pensamento sobre a liberdade sempre se enredou em antinomias. Apresentaremos sumariamente a tese de Agostinho, para posteriormente tirarmos alguma conclusão a seu respeito.

A liberdade em face do problema do mal. Agostinho entende que o problema do mal não nega a liberdade humana, antes a confirma. Ele sustenta a sua argumentação com base na ideia segundo a qual o funcionamento da liberdade resulta da articulação entre vontade e livre arbítrio. Essa é a ideia chave do pensamento agostiniano sobre a liberdade. A contribuição agostiniana representa um avanço neste campo. Agostinho supera o intelectualismo que tinha marcado o pensamento sobre a liberdade desde os albores do pensamento grego. Até então, com diferentes nuances ao longo da história, o acento da reflexão recaía sobre como alcançar um conhecimento seguro da realidade, a fim de que a vontade pudesse acolhê-lo. Agostinho desloca a questão para a relação entre a vontade e a capacidade de escolha, que ele chama de livre arbítrio.

A formulação de Agostinho é muito mais complexa, pois ele introduz a noção bíblica de pecado para pensar a liberdade. Agostinho sustenta que a vontade boa é o fundamento da escolha livre. Ora, para Agostinho o correto funcionamento da capacidade de escolha da razão, que ele chama de livre arbítrio, depende do amor. Assim, supera-se a tese maniqueia, de sorte que o mal não é mais pensado como um princípio metafísico, mas como o resultado de uma vontade má, uma vontade fechada ao amor. Por conseguinte, Agostinho descarta qualquer causa eficiente na desordem da vontade. Ele entende que “nada produz a vontade má, pois é a própria vontade má que produz uma ação má”⁸⁴.

⁸⁴ *A cidade de Deus*, XII, 6.

A contribuição de Agostinho representa um aprofundamento da questão da liberdade. Ele consegue desatar a liberdade do homem das correias da harmonia do cosmos, como ocorria no âmbito da concepção intelectualista grega, para associá-la à liberdade de Deus mediante a identificação da vontade ao amor.

Agostinho afirma que de uma vontade má resulta uma ação má. Assim, Agostinho, contra a tese maniqueísta, nega que o mal seja um princípio metafísico. Consequentemente, o mal não pode ser considerado como a causa da desordem da vontade. Consequentemente, descartado o princípio metafísico do mal, resta saber o que causa a desordem da vontade má. A resposta de Agostinho, como vimos, é que nada causa a vontade má. A vontade má é uma privação. Agostinho soluciona este problema identificando a vontade (boa) ao Amor. Só uma vontade configurada ao Amor pode orientar o livre arbítrio para ações livres.

Pois bem, Agostinho entende que o mal não é metafísico, mas o resultado do exercício do livre arbítrio de uma vontade má. Agostinho toma por base a noção bíblico-cristã de pecado para compreender a natureza da desordem da vontade. Concretamente, tal desordem se dá na relação entre a razão e outros elementos antropológicos. No fundo, Agostinho acaba dizendo que o conhecimento da realidade por meio da razão não é suficiente para orientar a experiência da liberdade. Há outro elemento, pertencente a outra dimensão, à qual a vontade tem acesso, que contribui para a configuração concreta da liberdade. Não basta saber, tem de querer, mas o querer tampouco significa conformar-se a uma ordem cósmica desprovida de transcendência. Assim, Agostinho remete o sentido último da liberdade para além da ordem cósmica ao sustentar que a vontade (boa) configura-se ao amor (de Deus).

Uma dificuldade se interpõe cada vez que o homem precisa exercitar o seu livre arbítrio. Esta dificuldade está relacionada ao aparelho do querer, que é a vontade: somente uma vontade configurada ao amor pode orientar com segurança o livre arbítrio. Ocorre que não há no homem, enquanto ser marcado pelo pecado, a possibilidade de configurar-se ao amor por sua própria vontade ou por sua capacidade intelectual, como supunha a noção de conformação à harmonia do Universo mediante a razão e a vontade no âmbito da metafísica grega. Agostinho soluciona este problema ao conceber a liberdade como um dom gratuito (de Deus), que se acolhe pela fé.

Pois bem, a liberdade é dom de Deus. E o que pode, então, tirar a liberdade do homem? Há um princípio do mal na origem da perda da liberdade por parte do homem? Agostinho responde que não, ao perguntar sobre a origem da *desordem* da vontade. Ele

conclui que um ser inferior, de natureza má, seria incapaz de determinar a vontade, ao passo que um ser superior, p. ex. Deus, não pode causar a desordem, pois Deus não é malvado. Mesmo que uma natureza fosse má, o fato de que fosse natureza já encerraria um bem, e que seria contraditório imaginar que uma natureza poderia ser causa da vontade má, uma vez que é próprio de qualquer natureza ser possuidora de algum bem⁸⁵.

Agostinho descarta a tese maniqueísta segundo a qual dois princípios metafísicos, o bem e o mal, fundam a realidade. Ficando demonstrado que o mal é desprovido de ser, exclui-se que seja a causa eficiente da desordem da vontade. Assim, a vontade má é que está na origem da desordem, provocando o mal, o que confirma a centralidade da liberdade.

Esta ideia é bem assentada na obra *O livre arbítrio*, na qual Agostinho afirma que o mal, associado à noção de pecado, não anula a liberdade, mas, pelo contrário, confirma-a. Portanto, se o mal pode ser compreendido em termos de pecado, ou seja, como o resultado do livre arbítrio orientado por uma vontade má, o que implica na perda da própria liberdade, então o mal pode ser evitado no contexto de uma existência livre: não se pode negar que “existe o pecado; portanto, será possível evitá-lo”⁸⁶. Em outras palavras, para Agostinho, o problema do mal não esvazia o sentido da liberdade do homem. Um mal que fosse inevitável, ou seja, essencial, não poderia ser considerado pecado. No entanto, a experiência mostra que o mal pode ser evitado. Não se pode considerar como pecado algo que não pode ser evitado pela liberdade.

Assim, o pensamento de Agostinho sobre a liberdade confere um papel determinante à vontade. Contudo, a vontade opera na abertura do homem ao amor pessoal de Deus que transcende a ordem cósmica. Dessa forma, Agostinho supera o intelectualismo que se manteve hegemônico até então.

Ao sustentar que a vontade identificada ao amor é a razão dos atos virtuosos, Agostinho não nega o pensamento grego, mas o repropõe e o redimensiona. Posto que Agostinho pensa na esteira do neoplatonismo, pode ser bom recuperar uma ideia platônica que está na base da teoria da vontade de Agostinho.

Na *República*, Platão põe na boca de Sócrates a noção de que o governante justo governa segundo seu amor pela justiça. John M. Rist, intérprete de Agostinho no campo da filosofia, afirma que o bispo de Hipona batiza o pensamento antigo ao associar de forma inédita o amor à justiça, que orienta a ação do governante justo, ao Amor de Deus ao qual a

⁸⁵ *A cidade de Deus*, XII, 6.

⁸⁶ *De Lib. Arb.*, III, 18, 50. “Peccatur autem, caueri igitur potest”.

vontade deve se configurar para que as ações do homem sejam livres. De acordo com Rist, Platão afirma que “o governante vai governar não porque governar é uma boa finalidade, mas porque o seu amor pela justiça o imporá uma obrigação em si”⁸⁷. Segundo Platão, o amor inspira a vontade. Rist mostra que Agostinho, por sua vez, agrega o pensamento bíblico a essa noção platônica de uma vontade inspirada pelo amor à justiça. Mas, de acordo com Rist, em Agostinho, Amor e vontade praticamente coincidem. Com efeito, para Agostinho, *amar* significa o santo desejo tanto de obter quanto de manter o que se deseja⁸⁸. O círculo dialético do pensamento de Agostinho, quanto à sua assimilação da teoria platônica da ação justa, fecha-se com a ideia segundo a qual a capacidade de amar é um dom Deus: “(...) não há maior convite ao amor que o proveniente do amor”⁸⁹.

A liberdade em face da problemática da graça. No âmbito da controvérsia com o pelagianismo, cuja exposição completa seria tão extensa quanto desnecessária para a finalidade desse estudo, Agostinho relaciona graça e liberdade. Em suma, fala sobre o poder efetivo da vontade livre. Agostinho entende o homem em termos de criação, conversão e formação. Portanto, o homem não é mero dado. Atua nele a dialética da graça e da liberdade, sendo que a primeira é a ação de Deus, e a segunda a atividade da vontade sob a orientação do livre arbítrio orientado pela vontade boa⁹⁰.

Agostinho, tanto no confronto com o maniqueísmo como no debate acalorado com o pelagianismo, assenta as bases para uma epistemologia relacional fundada na relação entre Amor e vontade, entre graça e liberdade. Agostinho consegue tirar a reflexão sobre a liberdade da camisa de força da metafísica cosmocêntrica grega. Mas, a despeito de sua inestimável contribuição, foi o desenvolvimento da teologia do Concílio de Calcedônia que ofereceu uma contribuição mais promissora e capaz de conferir uma perspectiva efetivamente dialética à reflexão sobre o tema da liberdade. A teologia do verdadeiro Deus e verdadeiro homem na única pessoa do Cristo⁹¹ foi o passo mais importante, embora não conclusivo⁹², no diálogo entre os pensamentos bíblico-cristão e helênico.

⁸⁷ RIST, John M. *Augustine: ancient thought baptized*. New York: Cambridge University Press, 1994, p. 153.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 156.

⁸⁹ Agostinho. *Confissões*, 4,7.

⁹⁰ Cf. MADEC, Goulven. Agostinho. In: Jean-Yves Lacoste. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas: Ed. Loyola, 2004, pp. 70-71.

⁹¹ Cf. DH, 301-302.

⁹² A teologia de Santo Tomás de Aquino (a. 1225 – 1274) ainda enfrentaria o desafio de expressar a mensagem cristã com o instrumental teórico da metafísica grega de modo coerente. Obviamente, o

1.3.3 A liberdade como síntese

O pensamento de Máximo Confessor, pelo fato dele ter sido um expressivo defensor da cristologia de Calcedônia, é de suma importância para a compreensão do tema da liberdade. Seu engajamento nas controvérsias monoenergistas e monotelistas⁹³ é sem dúvida uma das mais importantes contribuições para a reflexão sobre a liberdade humana. No fundo, Máximo defende uma epistemologia relacional em face da tentadora “solução” do monismo.

O Concílio de Calcedônia é um marco na defesa do caráter relacional da liberdade. A teologia do verdadeiro Deus e verdadeiro homem ganha em precisão e lógica ao fazer uso do conceito de pessoa. A introdução desta ferramenta conceitual nova é, sem dúvida, um marco importante na história do pensamento, no sentido de superar as tendências monistas que, de vez em quando, desde os primórdios da filosofia grega, mostram suas garras despersonalizadoras. O monoenergismo e o monotelismo são modalidades de pensamento monista. Máximo contribuiu, com o seu método da síntese, para a superação destas heresias que condicionavam a recepção da cristologia calcedoniana. Em suma, Máximo contribui para uma melhor formulação da relação entre a liberdade de Deus e a liberdade do homem.

A importância desse autor, em razão de seu método caracterizado pela síntese, é atestada por diversos teólogos. Aloys Grillmeier afirma que os escritos de Máximo Confessor são “a *síntese* suprema do espírito cristão grego”⁹⁴ (grifo nosso). Philipp Gabriel Renczes sustenta que o método da teologia de Máximo é de síntese em perspectivas histórica e lógica⁹⁵. Apresentar-se-á, ainda que sumariamente, estes dois aspectos da síntese de

Doutor Angélico, não obstante a magnitude de sua obra, conseguiu alcançar apenas parcialmente este objetivo.

⁹³ Estas controvérsias foram resolvidas no Concílio de Constantinopla III (680-681) com a contribuição decisiva do pensamento de Máximo Confessor. O monoenergismo é uma heresia que postula a existência de uma única atividade (*Enérgueia*) na pessoa de Cristo, o que, por conseguinte, acaba por afirmar que Jesus Cristo tinha uma única natureza, negando, assim, a cristologia de Calcedônia (451), cuja definição assegura que Cristo tem duas naturezas, a divina e a humana. O monotelismo, por sua vez, afirma que Jesus tem apenas uma vontade. Máximo elabora uma teoria segundo a qual Jesus tem duas vontades, divina e humana, sendo que uma não se contrapõe nem nega a outra. Assim, o monoenergismo é superado em sua base. Jesus tem duas vontades, respectivamente correspondentes às naturezas humana e divina do Verbo. Desta sorte, com base na teoria da vontade de Máximo, Constantinopla III pacificou os conflitos decorrentes do monoenergismo e do monotelismo, assegurando uma interpretação de Calcedônia nos limites da ortodoxia.

⁹⁴ *Le Christ dans la tradition chrétienne, II, 1, Le Concile de Chalcedoine (451). Réception et opposition (451-513)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, 31.

⁹⁵ Cf. RENCZES, Philipp Gabriel. *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003, p. 13-14.

Máximo, uma vez que ajudam na compreensão da epistemologia relacional assumida por ele.

O pensamento de Máximo é uma *síntese histórica* “no sentido de que o Confessor se situa numa época da história do pensamento cristão que de alguma forma se assemelha com uma colheita da era patrística anterior”⁹⁶. Contudo, a ideia de colheita pode induzir o leitor a ver a síntese onde na realidade há o resultado da síntese. A síntese se configura no nível epistemológico. Trata-se do elemento interno da reflexão capaz de explicitar a dinâmica histórica que produz determinados resultados. Em Máximo Confessor, síntese é o processo interior⁹⁷ que faz a articulação dialética dos polos que estruturam a realidade. Nesta articulação interna, que resulta do diálogo com a cultura grega como síntese histórica, a Escritura e a Tradição, que foram acolhidas pelos padres e pelos concílios, fazem aparecer os frutos da colheita feita pelo emprego instrumental da razão crítica (logos) como participação no Logos divino⁹⁸.

A refutação das heresias monoenergistas e monotelistas é uma expressão da epistemologia de síntese do Confessor. Por conseguinte, também é uma das mais expressivas defesas da epistemologia relacional do Concílio de Calcedônia. Assim, a *síntese* de Máximo emerge como uma das mais importantes contribuições para a superação das soluções apressadas e simplificadoras dos monismos.

A *síntese lógica* é o elemento que constitui a epistemologia teológica de Máximo. Segundo Renczes, o pensamento de Máximo pode ser considerado como sintético em sentido lógico. Em Máximo, o conceito de síntese diz respeito aos princípios metodológicos que estruturam o pensamento. Máximo concebe o seu método de síntese lógica tomando como princípio básico a noção segundo a qual “as partes contém a identidade da própria totalidade”⁹⁹.

Máximo emprega o método da síntese na interpretação da cristologia de Calcedônia para explicar o que é um e o que é dois em Cristo. Sabe-se que pensamentos com tendências monistas, como o monoenergismo e o monotelismo, que foram combatidos em Constantinopla III, tinham dificuldades para aceitar a teologia do verdadeiro Deus e verdadeiro homem. No fundo, as tendências monistas configuradas por métodos

⁹⁶ Ibid., p. 14.

⁹⁷ Cf. BALTHASAR, Hans Urs von. *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier, 1947, p. 17.

⁹⁸ Cf. RENCZES, *Agir de Dieu*, p. 14.

⁹⁹ Ibid.

insuficientes ou equivocados, tendiam a reduzir a um único princípio a diversidade – verdadeiro Deus e verdadeiro homem – na pessoa de Cristo, tal com definiu Calcedônia, com consequências negativa para o sentido da existência humana livre. Ora, a síntese lógica de Máximo possibilitou uma compreensão da fórmula de Calcedônia sem antinomias ou reducionismos. Um trecho de uma das *Cartas*, de Máximo, deixa isso claro:

Por um lado, confessamos com piedade os dois em Cristo, em razão da heterogeneidade natural, isto é, da diferença das naturezas que é conservada no que Ele é, mesmo após a união, *como partes de um todo* (grifo nosso); razão pela qual jamais as partes coincidem de modo que cada uma guarda o sentido de sua natureza inviolado pela outra. Confessamos, por outro lado, por razão da identicidade hipostática que fez com que o Cristo, como um todo, por alguma razão Nele mesmo, não admita divisão por diferença, isto é, por cisão, de modo que nós cremos em uma hipóstase una, antes da carne e depois da Encarnação; e que é glorificado e adorado (Nele) um da Trindade Santa¹⁰⁰.

Máximo, com o seu princípio lógico que assegura a identidade da totalidade nas partes, afirma que o que é dois em Cristo são as naturezas, ao passo que o que é um é a união hipostática. No fundo, Máximo sustenta a cristologia calcedoniana, segundo a qual Cristo, tendo duas naturezas, tem sua identidade última, pessoal, não acidental, em Deus.

[...] dois, segundo a heterogeneidade, por conseguinte a diferença, um, segundo a hipóstase, de sorte que as diferentes naturezas de Cristo são salvaguardadas após a união, e que, da mesma forma, a unidade de hipóstase do Deus-Verbo encarnado é igualmente conservada sem multiplicação (de cristos)¹⁰¹.

Assim sendo, a contribuição de Máximo foi de suma importância no contexto de sua época. Manteve-se relevante ao longo dos séculos. Assumindo e defendendo a tradição de Calcedônia, ajudou a consolidar uma epistemologia relacional capaz de evitar os reducionismos monistas, bem como as simplificações dualistas que sempre rondam o pensamento. Contudo, o pensamento de Máximo como que manteve um pé dentro e outro fora da fronteira da metafísica cosmocêntrica grega. A sua noção da identidade da totalidade nas partes, fiel à metafísica grega, conferiu um aporte lógico à questão cristológica, mas a fronteira não foi atravessada completamente. A metafísica grega emprestou o seu instrumental teórico para que Máximo elaborasse a sua Cristologia, mas a reflexão cristológica de Máximo não chegou a superar a visão de mundo helênica, o que ocorreria séculos depois no contexto da teologia escolástica.

¹⁰⁰ Lettre XIII (299). In: MAXIME le Confesseur, Saint. *Lettres* (trad. et notes par Emmanuel Ponsoye). Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

¹⁰¹ Lettre XIII (300). In: Ibid.

1.3.4 A liberdade no plano objetual da reflexão sobre Deus

Santo Tomás de Aquino é quem efetivamente supera a metafísica helênica da natureza ao assumir o teocentrismo em seu método teológico. De acordo com H. C. de Lima Vaz, a liberdade em Tomás de Aquino é concebida não mais como algo que se pode alcançar pela *mediação* do conhecimento das esferas das essências que estruturam o cosmos total, divino, mas como a contemplação *imediata* da essência divina. Ou seja, a liberdade não é pensada como uma conquista do sábio, que se conforma pela razão e pela vontade à harmonia do cosmos, mas no âmbito da contemplação do dom de um Deus pessoal, do Deus da Revelação¹⁰².

Qual é a contribuição específica de Santo Tomás no que concerne à reflexão sobre a liberdade?

Lima Vaz afirma que a noção de liberdade em Tomás de Aquino se desdobra entre dois polos: Por um lado, a noção aristotélica de “natureza” como um princípio interno do movimento dos seres num universo ordenado segundo níveis específicos de “naturezas” ou essências; e a noção neoplatônica de processão e retorno (conversão) dos seres ao seu Princípio. Por outro lado, a experiência cristã, cuja fé em Deus opera como que uma descentração do homem, arrancando-o ao encadeamento lógico de sua “definição” – que posiciona o homem em face das leis naturais (essenciais) que estruturam o cosmos – e à necessidade ontológica de retorno ao princípio. Assim, em Santo Tomás a liberdade cristã é projetada num plano objetual do pensamento, de modo a desatar a existência humana das correias das leis que estruturam o cosmos e da necessidade de conversão ao princípio primeiro¹⁰³.

JLS problematiza o pensamento de Santo Tomás, mostrando sobretudo as suas linhas de fraqueza para expressar o sentido da liberdade. Por ora, interessa aqui mostrar o lugar do Doutor Angélico na evolução do problema da liberdade.

Pois bem, continuando, na circunstância da antropologia aristotélica, o homem é *definido* como livre na medida em que contempla (*theoria*) a ordem dos inteligíveis, das essências, à qual voluntariamente se conforma, como meio para alcançar a forma plena da existência, a autossuficiência (*autárkeia*) e, conseqüentemente, a felicidade (*eudaimonia*). Na circunstância da antropologia neoplatônica, o homem é considerado livre na medida em

¹⁰² Cf. VAZ, *Problemas de fronteira*, p. 39. Quanto à definição de Deus em Santo Tomás, cf. *STh.* I, q. 11, a. 4.

¹⁰³ Cf. VAZ, *Problemas de fronteira*, p. 39.

que se insere no plano da necessidade da conversão ao princípio. Em ambos os casos não há gratuidade e, a rigor, não há liberdade. Em face disso, no entendimento de Lima Vaz, o pensamento de Santo Tomás expressa a liberdade cristã desde o interior do gratuito ato absoluto de existir pessoal da Revelação:

[...] a liberdade cristã irá definir-se como situação do homem pecador nas peripécias de uma história ou de um drama em que sua livre decisão se abre ou deve abrir-se ao acolhimento do dom divino: não mais um mundo de idéias que eleva o contemplante à perfeição da sua eternidade, mas um amor pessoal que vem ao encontro do homem pelos próprios caminhos da história¹⁰⁴.

Em suma, Santo Tomás consegue pensar a liberdade cristã desde o interior da revelação de Deus. Não faz parte do objetivo deste estudo expor as formulações que possibilitaram esse deslocamento epistemológico da reflexão para o plano gratuito e livre da Revelação. Ao invés disso, buscar-se compreender por que o enfoque promissor de Santo Tomás não foi bem aproveitado no contexto posterior. Isto ajudará a compreender as razões da crítica segundiana nada positiva, que chega a caracterizar como monista o pensamento do Doutor Angélico¹⁰⁵.

Faz-se necessário, porém entender em que tipo de recepção do pensamento de Santo Tomás se situa a crítica de JLS.

1.3.5 A “história perdida” na reflexão sobre a liberdade

Ver-se-á que o posicionamento crítico de JLS relativamente ao pensamento de Santo Tomás insere-se na circunstância da rejeição da filosofia do Ser. Ou seja, as reservas que JLS tem acerca da metafísica o leva uma aproximação bastante negativa ao pensamento de Santo Tomás. Mas qual é precisamente a noção de metafísica ou qual forma de pensamento do ser que JLS rejeita? Esta forma específica de metafísica ocorre no pensamento de Tomás de Aquino?

Sabe-se que há várias formas de metafísica. E é com base numa noção específica de metafísica que JLS faz uma aproximação crítica a Santo Tomás. Mais. Rejeita o pensamento do Ser, inclusive o de Tomás, como adequado para pensar a experiência da liberdade. Os seus estudos no campo da fenomenologia, tal como a concebe N. Berdiaeff, foram determinantes. A própria preferência pelo método fenomenológico tem como pano de fundo

¹⁰⁴ Ibid., p. 39.

¹⁰⁵ Cf. SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 52-61.

a rejeição de uma determinada concepção de metafísica. JLS rejeita certa filosofia do Ser que esvazia o sentido da liberdade na história, que torna a liberdade algo irrelevante.

Pois bem, quais são as formas de pensamento do Ser, e com qual delas trabalha JLS ou, melhor dizendo, qual delas ele rejeita? Far-se-á, a seguir, a exposição de seis formas de metafísica, segundo a classificação sugerida por L. B. Puntel¹⁰⁶, para em seguida indicar a forma específica de pensamento do Ser que JLS tem em mente ao rejeitar a metafísica em bloco.

A *primeira forma* de metafísica é também a mais conhecida no campo da teologia. Trata-se da metafísica do Ser de Santo Tomás de Aquino. Ele assume a metafísica aristotélica não mais para expressar o sentido do cosmos a partir das esferas de suas essências, mas para expressar o sentido do mundo a partir do ato absoluto de existir, que é o Ser do Deus da revelação cristã. É um enfoque rico e inspirador, mas que sofreu vários estreitamentos ao longo dos séculos.

A *segunda forma* de metafísica é a que durante séculos foi designada como metafísica escolástica. Alexander Baumgarten e Christian Wolff foram os grandes sistematizadores desta forma de metafísica e I. Kant o seu maior crítico.

A *terceira forma* de metafísica é a que parte da metafísica tomasiana e escolástica, introduzindo modificações importantes quanto aos aspectos metodológicos mediante a aplicação do método transcendental de Kant. Valoriza-se a subjetividade e a antropologia. Ficou conhecida como *tomismo transcendental*.

A *quarta forma* foi denominada de forma estereotipada como *ontoteologia*, sob o influxo da filosofia de Heidegger. Este autor foi interpretado como o formulador da tese segundo a qual a história do pensamento ocidental, especialmente do pensamento cristão, é a história do esquecimento do Ser pelo fato, dado como certo, de que Deus teria sido identificado com o ente infinito.

A *quinta forma* de metafísica é a que pode ser chamada de pós-moderna. Multifacetada e até contraditória, tem como elemento comum uma espécie de ideal anti-metafísico, que no fundo é anti-ontoteológico.

A *sexta forma* de metafísica pode ser chamada de *metafísica profunda*. Esta tem sido recentemente objeto de interesse de diversos filósofos, como Lima Vaz e o próprio Puntel. Este enfoque evita confundir o quadro teórico de um (determinado) pensamento metafísico

¹⁰⁶ Cf. *Ser e Deus*, p. 49-52.

com a metafísica. Ou seja, estes autores entendem que há a metafísica como discurso teórico e há a “metafísica como disposição natural”. Puntel concebe um quadro teórico, o qual tem como referência o metaquadro, para uma filosofia sistemática, ou seja, para a metafísica. Puntel avalia que a metafísica do Ser de Tomás de Aquino é uma forma insuficientemente desdobrada de metafísica profunda.

Pois bem, o autor desta pesquisa sustenta que JLS tem em mente especialmente a quarta forma de metafísica, aquela que estabelece a equivalência entre Deus e um ente infinito, ou seja, a ontoteologia. E não se pode negar que JLS tem razão ao rejeitá-la como instrumental teórico para expressar a experiência da liberdade. Até aqui tudo bem. O problema é que a posição de JLS em face dessa forma de metafísica parece concordar com certo lugar comum segundo o qual a metafísica compreensiva do Ser, como a de Santo Tomás, é ontoteologia. De fato, há certa flutuação que empurra a crítica segundiana contra a metafísica do Ser, inclusive contra o pensamento de Santo Tomás. Fica em aberto a questão de saber o porquê desta caracterização negativa que JLS faz de Santo Tomás. Uma ideia reducionista de metafísica teria levado JLS a enfocar tão somente formulações problemáticas, de modo a ignorar aspectos não reducionistas da teologia de Santo Tomás?

O fato é que, induzido ou não por uma certa noção de metafísica, a aproximação de JLS ao pensamento de Santo Tomás é bastante restrita e focada, e as conclusões que tira são extremamente negativas. Basicamente faz uma análise crítica das vias ou provas da existência de Deus. Mesmo assim, JLS só leva em consideração aquilo que ele chamou de antinomia da causa eficiente e da causa final, como será exposto mais adiante. Ou seja, a sua crítica tem por base a circunstância da problemática encerrada por apenas duas das cinco “provas”. A conclusão que tira é que não se pode pensar a liberdade no âmbito do Ser, posto que o maior expoente cristão desta filosofia teria incorrido em antinomias insuperáveis.

Até que ponto a crítica de JLS ao pensamento de Santo Tomás é acertada e em que sentido é parcial?

A crítica de JLS ao pensamento de Santo Tomás é acertada, conquanto que se considere apenas o enfoque superficial e equivocado das cinco “vias”. De acordo com Puntel, Santo Tomás incorre num reducionismo na medida em que se baseia num fenômeno único do mundo e, assim, tem a pretensão de chegar a um conceito significativo de Deus.

Dito de outro modo, se “Deus” for identificado com um princípio (ou algo similar) que não “abrange” adequadamente o universo, o Ser em seu todo,

não se entende por que a filosofia (e também a teologia) deveria se ocupar com tal “Deus”¹⁰⁷.

O procedimento metodológico das “vias” consiste em partir de determinado ponto do mundo a fim de tirar conclusões acerca de um “primeiro ou supremo ponto”. O problema, segundo Puntel, é que Tomás de Aquino chega a conclusões que, para todos os efeitos, constituem elementos de ontoteologia, que viriam a ser a fonte de permanentes críticas contra “o Deus dos filósofos” ou “o Deus metafísico”:

[...] o texto de Tomás de Aquino contém, diretamente após a formulação dessa(s) conclusão(ões), uma espécie de adendo ou comentário com a seguinte forma: “[...] e isto [a saber, o primeiro movente, a primeira causa, o ente necessário etc.] todos chamam ‘Deus’”¹⁰⁸.

Mas a crítica segundiana¹⁰⁹ mostra-se parcial se outros aspectos do pensamento de Santo Tomás forem levados em conta. Pelo menos dois elementos são dignos de nota. *Primeiro*, as formulações e as conclusões das cinco vias devem ser interpretadas no *todo do pensamento* de Santo Tomás, sob pena de se cair em reducionismos. *Segundo*, há que se considerar o contexto no qual se desenvolveu o pensamento de Santo Tomás.

Quanto ao primeiro ponto, faz-se necessário reconhecer o caráter inspirador da metafísica compreensiva do Ser, de Santo Tomás. Ela aparece na circunstância da formulação da concepção tomasiana “sobre Deus”. A noção tomasiana de Deus é, sem dúvida, uma contribuição original e notável para a reflexão sobre a liberdade. Ela “foi articulada na famosa formulação: Deus é *ipsum esse per se subsistens*, o Ser que subiste por si mesmo”. Destarte, se se leva em consideração o todo do pensamento de Santo Tomás, “Deus não é um ente entre outros entes, nem mesmo no sentido de que ele seria o ente

¹⁰⁷ Ibid., p. 55.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ JLS reconhece que Santo Tomás não leva a sua filosofia do ser às últimas consequências. Caso Santo Tomás tivesse conseguido demonstrar o completo domínio da razão sobre a realidade – o que no esquema tomasiano significaria a liberdade plena – o seu monismo seria absoluto. O fato é que a realidade obriga o Doutor Angélico a admitir uma área da existência que a razão não consegue dominar. Trata-se do campo apetitivo da razão, as paixões, que Aristóteles chamou de *vontade racional*. Como um exército de súditos, quando se unem em certas situações, as paixões dominam o seu amo, a razão. Há, pois, uma misteriosa área da existência que exerce sobre a razão – o domínio do ser – um poder análogo ao da política. Só a razão, mediante a análise (decomposição em partes) pode dividir e enfraquecer o exército das paixões. Mas, sabe-se, a razão não consegue completar a sua função em face de um campo tão misterioso. Ou seja, Santo Tomás admite uma “realidade” anterior ao ser. Mas esta realidade não tem função criadora, apenas pode levar o homem ao erro. Mais ou menos como a noção de liberdade como prova diante da lei, a que chegou o povo da Bíblia na última etapa do processo de aprendizado que viveu (cf. *infra* IV, 1), antes de Jesus de Nazaré. Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 150; *STh*. I-II, q. 9, a. 2, ad. 3.

supremo, maximal”¹¹⁰. Obviamente, como já foi afirmado, há em Santo Tomás formulações que caracterizam Deus como um *ente primeiro, supremo*, mas tais formulações devem-se muito mais a questões de estilo, que de pensamento¹¹¹. Em suma, a metafísica compreensiva do ato de Ser, mesmo que não tenha sido explicitamente formulada ou articulada, está presente como horizonte promissor no pensamento de Santo Tomás, constituindo-se como uma inestimável fonte de inspiração¹¹².

Quanto ao segundo ponto, ainda segundo Puntel, há de se considerar que Santo Tomás é um pensador medieval e, como tal, não pôde desenvolver todo o potencial de seu pensamento.

[...] ele não conhece toda a dimensão da subjetividade (no sentido moderno), da linguagem, da teoricidade (com tudo o que dela faz parte). Diante desse pano de fundo o *esse* não é adequadamente tematizado: ele é fundamentalmente examinado como o polo objetual no sentido de ser considerado de modo puramente objetivo, sem inclusão *efetiva* do ser humano, do sujeito, da linguagem etc. em toda a articulação. Isso confere ao seu pensamento do Ser o caráter de algo exterior, de algo juntado de alguma forma em momento posterior; em suma, o caráter de uma *summa* medieval¹¹³.

Ver-se-á que JLS não explora este enfoque da metafísica do *esse* de Santo Tomás. Em sua reflexão sobre a liberdade, confronta apenas o Santo Tomás das cinco vias. Mas o fato é que o pensamento de Tomás de Aquino desloca a problemática da liberdade para um plano mais profundo, que é o do ato absoluto de existir (liberdade) de Deus como o fundamento da liberdade do homem. Não que isto de alguma forma já não tenha sido feito anteriormente na história da questão da liberdade, como p. ex., em Agostinho, com a teoria da vontade associada ao Amor. A novidade consiste no fato de Tomás de Aquino ter usado o instrumental teórico da própria metafísica grega para efetivamente expressar a visão de mundo e de Deus do cristianismo e, assim, ter conseguido superar a visão de mundo helênica.

¹¹⁰ PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 60.

¹¹¹ Cf. *STh.* I, q. 11, a. 4, r. “[Deus] Est enim maxime *ens*, inquantum est non habens aliquod *esse* determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum *esse* subsistens, omnibus modis indeterminatum” (grifos nossos). “[Deus] Es ser en grado sumo, porque no es el suyo un ser determinado por una naturaleza que lo reciba, sino el mismo ser subsistente y de todo punto ilimitado”. TOMÁS, de Aquino, Santo. *Suma Teológica*: I, q. 1-26. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, v. 1. A presente tradução da BAC não faz a devida diferenciação entre *ens* (ente) e *esse* (Ser).

¹¹² Cf. PUNTEL, *Ser e Deus*, p. 58.

¹¹³ *Ibid.*, p. 61.

Em Santo Tomás a problemática da liberdade é pensada não mais no interior das fronteiras de um cosmos total, divino, mas no âmbito do Ser que subsiste por si mesmo, que para Tomás de Aquino é o Deus (pessoal) da Revelação. Este deslocamento foi determinante para o posterior desenvolvimento da subjetividade no âmbito da modernidade¹¹⁴. Sem o trabalho de Tomás de Aquino, a liberdade do homem certamente teria permanecido atada às correias de um cosmos ontológico e ao necessitarismo do retorno ao princípio último do universo, tal como concebia o cosmocentrismo helênico.

Contudo, JLS não explora e nem sequer menciona em seus escritos a metafísica do *esse* de Tomás de Aquino como um possível instrumental teórico, senão suficiente, pelo menos válido como ponto de partida para expressar a experiência da liberdade. Quando cita o Doutor Angélico, o faz na circunstância das antinomias da liberdade contidas em afirmações pontuais relativas às razões para Deus criar seres limitados¹¹⁵.

Poder-se-ia objetar que o objeto de interesse de JLS não é propriamente o pensamento de Santo Tomás, mas certa recepção que se fez dele, uma recepção talvez muito interessada em utilizar os seus argumentos contra o modernismo. Seja como for, é bom expor de uma vez a crítica segundiana a alguns aspectos do pensamento de Santo Tomás, que de alguma forma são relativos à problemática da liberdade.

Pois bem, a resistência mais relevante de JLS ao pensamento de Tomás de Aquino consiste na suspeita de que este teria substituído uma metafísica equivocada por outra. Posto que para JLS a metafísica é uma forma de pensamento monista¹¹⁶, Santo Tomás teria introduzido uma forma nova de monismo na história do pensamento. Pode-se dizer que, de acordo com a interpretação de JLS, Santo Tomás de Aquino supera o pensamento grego (monista) que atribui tudo ao cosmos, mas introduz uma outra forma de pensamento (monista) que, destarte, atribui tudo a Deus (ente Infinito), de modo que o valor da liberdade do homem permaneceria não tematizado. O desdobramento desta questão será exposto a seguir.

¹¹⁴ Cf. VAZ, *Problemas de fronteira*, p. 34-41.

¹¹⁵ Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 55-56.

¹¹⁶ Viu-se anteriormente que isto se deve, por um lado, a uma noção específica de metafísica como ontoteologia e, por outro lado, a uma abordagem pontual de JLS em face de algumas formulações de Santo Tomás.

Vários autores veem o pensamento de Tomás de Aquino como uma fonte de inspiração¹¹⁷. Não é, contudo, o caso de JLS, pelo menos quanto ao tema da liberdade. Pelo contrário, JLS dá a entender que considera o pensamento de Tomás de Aquino como uma forma a mais de pensamento monista que, ao fim e ao cabo, anula a liberdade humana.

JLS começa expondo a sua visão peculiar de metafísica e termina criticando de maneira contundente a teologia de Santo Tomás.

Para JLS, a metafísica é uma forma de pensamento pela qual se conhece toda a realidade a partir do conceito de Ser, e pela qual chega-se, em última instância, a conceber Deus como um ente infinito¹¹⁸. Ora, o problema é que, de acordo com JLS, no âmbito deste pensamento – a metafísica – “ser se identifica com valor”¹¹⁹. Dessa forma, sustenta JLS, instala-se uma antinomia entre (ato de) Ser e finalidade. O caráter problemático do pensamento do ser é assim demonstrado:

(Na metafísica) Temos uma escala de perfeição do ser que coincide com o que as coisas ou os seres valem. Até chegar ao infinito, quer dizer infinitamente perfeito, valioso e necessário. Pelo lado oposto, encontramos o mal que calculamos pelo que falta a um ente, pela lacuna de realidade que tem e que o limita. E o bem se calcula pela *lei natural*¹²⁰.

A citação é tirada de um texto que não chegou a ser publicado. Mas esta mesma noção de JLS aparece numa de suas últimas obras. Nela, afirma que a metafísica é o pensamento no qual Ser e Dever-ser (valor) se equivalem¹²¹. Ora, JLS afirma que não se pode aplicar este pensamento para expressar o que Deus é, sem que se caia em contradição, raciocínio que também se aplica ao tema da liberdade. É o que teria acontecido com Tomás de Aquino.

Como sabemos também, Santo Tomás utilizou diferentes tipos de causas para “demonstrar”, através de cinco “caminhos”, a necessária existência de Deus. [...] Usarei as duas “vias” que mencionam mais diretamente a causa eficiente e a causa final para algo que, certamente, alarmaria Santo Tomás:

¹¹⁷ No campo da filosofia, destacam-se: VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem. In ___, *problemas de fronteira*, pp. 34-70; ___. Fisionomia do século XIII. In *Kriterion* 19 (1966-1972), pp. 1-30; ___. Situação do tomismo. In *Vozes* 59 (1965), pp. 892-907; PUNTEL, *Ser e Deus*, pp. 49-62; 145-261. No campo da teologia, Karl Rahner, com sua versão original do tomismo transcendental, volta a Tomás de Aquino com o instrumental da crítica kantiana; METZ, Johan Baptist. *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca: Sígueme, 1972; CORBIN, *Le chemin*; GOPEGUI, *Experiência de Deus...*

¹¹⁸ Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 54.

¹¹⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *Esbozo de una antropologia cristiana*. Motevideo: Mimeo, [s.d.], p. 1. O próprio Santo Tomás sustenta esta posição. Cf. *STh*. I, q. 5, a. 1-4.

¹²⁰ SEGUNDO, *Esbozo de*, p. 1.

¹²¹ Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 54.

como provas de que, em pura lógica, as (presentes) criaturas não existem, nem podem existir¹²².

Ou seja, no desdobramento da argumentação de Santo Tomás, a liberdade se anularia no instante mesmo de sua realização. Deus, sendo pleno de valor, não teria motivos para criar nada. Ver-se-á que o tipo de aproximação que JLS faz ao pensamento de Santo Tomás o levará a concluir que o grande gênio da escolástica foi o responsável pela perda da dimensão histórica da liberdade. O triunfo da *filosofia perene* de Santo Tomás na tradição teológica posterior teria sido a configuração (do pensamento) da história perdida (perda da dimensão histórica da liberdade) de Jesus de Nazaré, o Cristo, e, por conseguinte, de todo homem. A propósito disso, JLS rejeitará reiteradas vezes a teologia acadêmica, do tipo que não leva a história suficientemente em consideração.

Faz-se necessário entender melhor a crítica de JLS. Pois bem, se em Deus Ser e Valor (Bem) se identificam¹²³, no entendimento de JLS, Deus não teria razão alguma para criar. Isto porque, no âmbito desta peculiar forma de metafísica, Deus tem eficiência absoluta em si mesmo, ao mesmo tempo em que encerra em si a plenitude da finalidade, do valor. E quanto mais plenitude de ser e de valor, menos razão para criar¹²⁴. Por isso, JLS vai afirmar que a liberdade não pode ser pensada no âmbito do Ser, pois o Deus da revelação é um Deus que deseja e se doa na obra da criação.

Tomando a outra hipótese (o pensamento bíblico) encontramos o Deus que se dá, a descoberta do cristão ante a Revelação. Deus quer ser aquele que não teria porque ser *por sua natureza* (grifo nosso). E se lhe pergunta o porquê de seu querer responderá “porque sim”, porque *a liberdade precede o ser* (grifo de JLS)¹²⁵.

A expressão “por sua natureza”, que foi grifada na citação acima, é um indicativo da noção de metafísica que JLS tem em mente ao rejeitar o pensamento do ser como instrumental teórico para pensar a liberdade. Trata-se do pensamento que concebe Deus como um ente infinito. Já foi demonstrado *supra* que o enfoque das cinco “vias” dá ensejo a esta caracterização problemática de Deus como um ente infinito.

Passar-se-á a apresentar as conclusões de JLS sobre o caráter problemático do pensamento de Santo Tomás no que se refere à questão da liberdade, principalmente a partir da abordagem crítica do enfoque das “vias” para o conhecimento de Deus.

¹²² Ibid.

¹²³ Cf. *STh.* I, q. 5, a. 1-4; q. 6, a. 1-3.

¹²⁴ Cf. SEGUNDO, *¿Qué Mundo*, p. 54.

¹²⁵ SEGUNDO, *Esbozo de*, p. 2.

JLS afirma que o Deus ao qual se chega por meio das “vias” de Santo Tomás parece muito diferente do Deus da revelação. A propósito disso, JLS cita a Suma Teológica:

Logo, uma vez que Deus está fora de toda a ordem da Criação, e todas as criaturas estão ordenadas a ele, e não o inverso, é claro que as criaturas estão realmente relacionadas com o próprio Deus, ao passo que em Deus não existe uma relação real com as criaturas, mas (apenas) uma relação de razão, na medida em que as criaturas estão referidas a ele¹²⁶.

Efetivamente, o Deus ao qual chegam os “argumentos” de Santo Tomás não tem semelhança com o Deus da revelação, pois o Deus da revelação mantém forte ligação com as criaturas e permite que estas se relacionem com ele, ao ponto de chegar à realidade da encarnação¹²⁷.

JLS chama a atenção para uma problemática que o grande Tomás de Aquino também não ignorou: por que Deus, que encerra em si todo o ser e todo o bem, afinal, criou seres limitados? A pergunta resulta inevitável e aponta para uma franca contradição quando as “vias” são consideradas simultaneamente, e não em separado, tal como foram concebidas na Suma Teológica. Apresentar-se-á primeiro a problemática e a solução que dá Santo Tomás, bem como a avaliação crítica de JLS.

Em primeiro lugar, a problemática consiste no fato de que a segunda e quinta “vias”, que tratam da causa eficiente e da causa final, respectivamente, contradizem-se.

Pois bem, se o ser da causa eficiente sempre é superior ao ser do resultado, ou seja, do efeito, e por aí se chega a um Ser, cuja eficiência é tão infinita quanto o seu ser, pareceria que devemos encontrar uma causa final igualmente perfeita nesse mesmo ser. Mas talvez experimentemos uma surpresa. E é que a causa final se esvazia na medida em que cresce a causa eficiente. Em outras palavras, a causa final aponta, necessariamente, à obtenção de um valor (ou dever-ser, JLS) que falta¹²⁸.

Eis a contradição própria de uma forma de pensamento que JLS considera monista: a liberdade pensada no nível do ser, como o faz Tomás nos argumentos das “vias”, anula-se ao realizar-se.

E isso deve acontecer com Deus. Quando chegamos à causa eficiente infinita, cessamos de estar diante de um ser que tem algum motivo para criar algo. Pois, por definição, já tem em si todo o ser e, portanto – supõe-se – o valor que poderia obter de qualquer “resultado” de sua ação. Consequentemente, o motor infinito tem que estar imóvel. Tem eficiência para criar qualquer coisa, mas nenhum motivo para chamá-la à existência. Pode criar, mas não deseja criar¹²⁹.

¹²⁶ *STh.* I, q. 13, a. 7. Apud: SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p.51.

¹²⁷ Cf. OGDEN, S. M. *The reality of God*. New York: Harper & Row, 1977, p. 48.

¹²⁸ SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 55.

¹²⁹ *Ibid.*

Em segundo lugar, JLS analisa a solução encontrada por Santo Tomás ao impasse a que chega a lógica ferrenha contida na formulação das “vias”. Os argumentos parecem indicar a existência de um Deus desmotivado a criar seres limitados. Mas é evidente que os criou. JLS expõe a solução dada por Tomás de Aquino a este problema, e a considera insuficiente. Segundo entende JLS, parece que o mundo criado é desprovido de real valor na teologia do Doutor Angélico, ou então o seu valor permanece um “mistério”. A citação literal dá a ideia do quase pouco caso de JLS em face do que ele considera beirar as raias do monismo:

Não é estranho que Tomás de Aquino tenha tido aqui uma dificuldade tão extrema que a única coisa que pôde salvá-lo – pelo menos, em meu parecer – foi uma escapatória que não podia “escapar” à perspicácia de seu gênio. Eu diria que isso lhe é permitido, porque a evidência – e a Bíblia – lhe diz que existe um mundo finito criado que não é Deus. Em outras palavras, é que Deus terá encontrado algum motivo para criar, posto que criou¹³⁰.

E qual teria sido a razão para Deus criar seres limitados? Santo Tomás afirma que é porque o bem do ser Deus é generoso, por isso cria.

Se não me engano, a explicação que dá o próprio Santo Tomás reduz-se à sua célebre fórmula de que, sendo em Deus uma mesma coisa o ser e o bem e, por outro lado, sendo verdade que o bem de que aqui se trata não é um bem egoísta, mas generoso (*diffusivum sui*), a consequência dessa generosidade (no ser e no bem) é a criação de outros seres limitados. Além do Ser Infinito já existente¹³¹.

E, assim, de dificuldade em dificuldade o pensamento de Santo Tomás vai enredando o leitor em sucessivas contradições. A antinomia da causa final se manifesta sob a forma de intermináveis questionamentos. P. ex., em face da tese do caráter difusivo do bem, JLS levanta uma objeção contundente: por que a generosidade ontológica de Deus se deteve no universo criado, ao ponto da obra da criação ter de submeter-se a enormes sofrimentos em decorrência de verdadeiras catástrofes causadas tanto pelo homem quanto pela “natureza”?¹³²

A tradição posterior tentou explicar a razão de Deus ter criado seres finitos. Seria para que ele tivesse *glória*. Assim, a finalidade (o motivo, o fim, o valor que orientou a causa eficiente que é Deus) seria criar seres capazes de lhe dar glória. Contudo, JLS uma vez mais refuta esta tese: “é preciso recalcar que Deus teria esta mesma perfeição sem essa glória”¹³³.

¹³⁰ Ibid., p. 55-56.

¹³¹ Ibid., p. 56.

¹³² Cf. *ibid.*

¹³³ Ibid., p. 57.

Assim, Deus, ao ter encontrado uma razão para criar seres limitados, terá se movido por um dever-ser, um valor, que, se não se realiza, não importa.

Ademais, a filosofia do ser concebida por Tomás de Aquino supõe que o mundo não pode ser de modo algum necessário para Deus.

Devemos, assim, terminar confessando que a pretensa *razão* para criar não é, rigorosamente, razão suficiente para mover a causa eficiente e explicar a criação. O universo, assim concebido, é indiferente a Deus. Por isso, a causa infinita não tem causa final para criar¹³⁴.

Assim, a crítica de JLS acaba deixando a impressão de que ele pensa que Santo Tomás selou de vez o longo processo – caracterizado como “a história perdida” – no qual a teologia cristã teria assimilado o monismo do pensamento grego. Nem mesmo o fato de que tenha reconhecido que Santo Tomás concebe a liberdade como um dom de Deus ameniza esta percepção segundiana. Isto fica claro quando ele cita a N. Berdiaeff, o qual afirma:

Santo Tomás de Aquino, também ele, rejeitou a liberdade, no final das contas; seu sistema escolástico não lhe reserva lugar algum [...]. *A liberdade está ligada à imperfeição*¹³⁵.

No pensamento escolástico, a liberdade é ligada à imperfeição no sentido de que admite que o homem livre não está sujeito à lei. Mas, de forma paradoxal, este mesmo pensamento supõe que o homem alcança a liberdade na medida em conforma a existência ao ser.

A crítica segundiana, embora contenha elementos de objetividade, é parcial, posto que não leva em consideração *todo* o pensamento de Santo Tomás. E é surpreendente que tenha desconsiderado a extensa bibliografia que interpreta o grande gênio da escolástica num horizonte mais amplo, e a partir de suas intenções fundamentais.

Talvez o empenho de JLS em expor as tendências monistas do pensamento o tenha levado a focar a objetiva tão somente nos tópicos de seu interesse. Mas efetivamente o pensamento de Santo Tomás não é monista. Pelo contrário, Tomás manteve um verdadeiro caráter dialético em sua teologia ao pensar o homem não mais em face do cosmos, mas em face do Deus da revelação. No fundo, é precisamente isto que afirma J. de Gopegui relativamente a Santo Tomás:

A *circularidade* entre a Palavra de Deus dirigida ao ser humano e o movimento da razão para Deus, possível em virtude da ordenação a Deus de todas as coisas, tem o seu *fundamento e a sua manifestação histórica em Jesus Cristo*.

¹³⁴ Ibid., p. 58.

¹³⁵ *Esprit et liberté: essai de philosophie chrétienne*. Paris: Je sers, 1933. Apud SEGUNDO, ¿*Qué Mundo?*, p. 143 (grifo de JLS).

A *Suma teológica* (sic) não é mais que o *desenvolvimento articulado da mediação de Jesus Cristo* para expressar – na linguagem de uma época – a relação entre Deus e o homem a partir da Revelação¹³⁶.

JLS assume busca uma perspectiva relacional, dialética, para pensar a experiência da liberdade. Rejeita reiteradamente o monismo: “em qualquer plano onde se joga a liberdade, o ser e o dever-ser não podem ser reduzidos a *um* (grifo nosso)”¹³⁷.

A despeito de JLS atribuir a Santo Tomás a tendência a reduzir tudo a *um*, pode-se também concluir o contrário. O fato é que Tomás de Aquino, com a sua metafísica compreensiva do *ipsum esse per se subsistens*, empenha-se para desatar a liberdade do homem das correias do essencialismo despersonalizador de um cosmos total, divino. De forma magistral, empregou as categorias da metafísica grega para expressar a liberdade do homem a partir da liberdade de Deus.

As noções modernas de contingência do mundo e da dimensão de transcendência da subjetividade humana devem muito a Santo Tomás. A sua metafísica do Ser conferiu um caráter verdadeiramente dialético ao pensamento, de modo que a existência humana e toda a Criação foram de fato valorizadas e situadas numa perspectiva nova.

Santo Tomás logrou expressar teoricamente o espírito de uma época. Mas a história obviamente continuou a sua marcha. E uma nova frente de tendências monistas do pensamento unificar-se-ia na modernidade. Neste contexto, situa-se o pensamento de JLS como uma voz, entre tantas, em defesa da liberdade do homem. Pode parecer que a teologia de JLS seja uma tomada de partido em favor da modernidade, ou do antropocentrismo moderno, na circunstância de uma espécie de prolongamento das controvérsias modernistas. Na realidade, JLS faz uma aproximação à cultura moderna a luz da fé cristã¹³⁸. Caminha como que de mãos dadas com o Cristo, a fim de que o encontro com o Ressuscitado seja

¹³⁶ DE GOPEGUI, J. A. R. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010, p. 111.

¹³⁷ SEGUNDO, ¿*Qué mundo*, p. 61.

¹³⁸ Sobre JLS e a cultura, cf.: VERDUGO, Fernando Ramírez de Arellano. *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo: estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003.

também a interpretação do verdadeiro sentido do mundo e da existência humana¹³⁹, precavendo e libertando o pensamento de tendências desumanizadoras¹⁴⁰.

Pois bem, eis que o contexto da modernidade – atualmente já se fala em pós-modernidade – apresenta-se como um novo desafio à teologia, pois a forma como a subjetividade humana foi concebida na modernidade terminou por introduzir um monismo de pensamento muito mais aprisionador que o antigo monismo cósmico helênico. JLS afirma que “não se pode esquecer que o *monismo do ser*, pelo menos enquanto tendência epistemológica, fez da Grécia o berço da *filosofia e ciência modernas*”¹⁴¹.

O dualismo homem-mundo é, no fim das contas, uma forma de monismo que projeta as estruturas do *cogito* sob a forma de configuração de um universo novo, com tendência a aprisionar a liberdade humana. Uma transcendência fundada na subjetividade termina por eliminar a diferença que constitui o homem em face do mundo, pois o homem criador, que transforma a natureza mediante aplicação de estruturas formais da razão demonstrativa, termina, no fim do seu processo criador, assimilado por sua criação.

A modernidade, desdobrada a partir de uma racionalidade (*thecné*) associada a uma figura da razão autofundada na subjetividade, *fabrica* um universo novo¹⁴², cujo princípio interno estrutura uma lógica impessoal que ata (novamente) a liberdade humana em seu encadeamento. H. C. de Lima Vaz desnuda a situação espiritual em que se encontra o homem no contexto atual.

A autodiferenciação ou a autocriação do homem dão origem, por sua vez, à história, e a história torna-se, desta sorte, a *hipóstase* primeira a partir da qual toda diferença é posta e na qual toda diferença é anulada. [...] O criador se submete à criatura, o homem ao conhecimento que ele *produz*, e o mundo anônimo das formas lógicas e dos esquemas e modelos operacionais acaba usurpando os predicados de necessidade que o cosmocentrismo antigo atribuía ao cosmos divino¹⁴³.

¹³⁹ Quanto ao papel preponderante da questão cristológica como chave de interpretação da existência, é digno de nota o pensamento de Henri de Lubac sobre os quatro sentidos da Escritura, entre os quais o sentido espiritual. Cf. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture 1/1-2*. Paris: Aubier, 1959.

¹⁴⁰ JLS assume em sua teologia o que acredita ser a tarefa de toda a teologia: que a teologia seja “uma tentativa de libertação da própria teologia. Numa palavra, (que tenha) a preocupação epistemológica de ‘libertar a teologia’, na medida do possível, de tudo o que esta pudesse carregar de opressivo e desumanizador”. In *¿Qué mundo?*, p. 331; cf. Também: *Liberación de*, 1975.

¹⁴¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 141 (grifo nosso).

¹⁴² Cf. LADRIÈRE, Jean. Le christianisme et le devenir de la raison. In ____ *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 163-183.

¹⁴³ VAZ, *Problemas de fronteira*, pp. 69-70.

JLS faz um diagnóstico da situação espiritual que o homem criou para si mesmo a partir do momento em que conseguiu maior domínio sobre a natureza mediante emprego de métodos de conhecimento mais apurados. Durante centenas de milhares de anos o homem precisou se defender das forças hostis da natureza. A partir da modernidade o homem criou métodos científicos que produziram uma “segunda natureza”, de sorte que o homem agora precisa, mais que antes, defender-se de si mesmo.

[...] o mundo criado pelo homem aparece diante dele próprio como muito mais ameaçador e dominador que o mundo natural. Cada homem, em vez de criador, parece uma peça instrumentalizada da mesma máquina, que os homens criaram, com diferentes propósitos, sobre o planeta e, muitas vezes, contra o planeta em que habitam¹⁴⁴.

Eis novamente a problemática da liberdade posta como tarefa à teologia: o sentido último da liberdade não pode ser pensado na perspectiva de uma (aparente) dialética homem-mundo, indivíduo-sociedade, etc. Mas também não se pode fazer teologia como se fazia no contexto pré-moderno. A questão de Deus como o Sentido radical da liberdade humana deve ser desdobrada em perspectiva nova, de modo que o discurso teológico possa ser significativo aos ouvidos do homem de hoje.

A conclusão de JLS quanto ao potencial do pensamento de matriz helênica para expressar a liberdade pode ser caracterizada como desoladora. Segundo ele, as tendências monistas se sobrepujam em duas correntes das quais o cristianismo valeu-se para inculturar-se no ambiente grego. Em primeiro lugar, as categorias do pensamento platônico foram utilizadas para pensar a questão de Deus. Mas, posto que para o platonismo o mundo criado é uma sombra – um plano subsidiário – do suprasensível, a afirmação de Deus praticamente anulou o papel da liberdade do homem. Em segundo lugar, para conhecer o universo e, dentro dele, o homem, o cristianismo valeu-se do aristotelismo, que classifica pela razão (logos) toda a realidade em esferas de essências (naturezas) cada vez mais complexas, quanto mais estas se afastam da substância infinita, perfeita e simples da causa primeira. Ou seja, no fim das contas, a história da liberdade perdeu-se nos meandros das tendências monistas do pensamento. E o paradoxal é que a própria história da liberdade se rendeu ao monismo na medida em que esta história foi como que naturalizada. Esta conclusão fica patente numa afirmação de JLS em *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*:

E o destino especialíssimo do homem está em integrar-se, pela razão, dentro desse mundo de causalidades. Fazendo, voluntariamente, o que corresponde ao seu lugar – dir-se-ia quase “mediocre” – no universo. O

¹⁴⁴ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 124.

fato de que a liberdade faça uma história, que pareceria ter sua ordem própria, reintegra-se no mecanismo das causas, por menos que se atenda aos prazos que o eterno retorno exige, como acontece nos astros. *Na realidade, existem muitas causas para que haja, propriamente falando, uma história propriamente tal, dotada de sentido e de realismo*¹⁴⁵.

A última frase foi sublinhada a fim de se enfatizar o diagnóstico segundiano da *perda da história* no âmbito do pensamento grego que chegou à modernidade. Mas este diagnóstico um tanto desolador não é o ponto de chegada de JLS. Há em seu pensamento um grande esforço no sentido de buscar uma epistemologia adequada para pensar o problema da liberdade. E, precisamente, fazer uma abordagem teológica da questão, posto que uma verdadeira relação de transcendência do homem em face do mundo – a experiência da pessoa, a liberdade – só pode ser pensada à luz da originária relação de comunhão do Deus da revelação. Mas como propor a questão de Deus em contextos tão ambíguos – como é o *mosaico* da pós-modernidade – nos quais há tanto o fechamento à linguagem religiosa, quanto a sua apreciação despersonalizadora?

Em face desta problemática, JLS propõe a questão fundamental, cuja tentativa de solução configura a própria história da humanidade, e que nem sequer poderia ser posta se, antes de tudo, a sua possibilidade de resposta já não tivesse sido dada por Jesus Cristo: a liberdade como um dom e como a chave de compreensão do sentido da existência humana.

Portanto, apresentar-se-á, no próximo capítulo, a análise da emergência da epistemologia relacional, que JLS chamou de “a história recuperada”.

¹⁴⁵ Ibid., p. 78.

2 LIBERDADE, SER E VALOR: A HISTÓRIA RECUPERADA

No capítulo anterior, foi apresentado o movimento do pensamento na direção de um monismo total¹, não obstante ricas contribuições, em momentos históricos significativos. JLS caracterizou a tendência do pensamento ao monismo como *a história perdida*.

Apresentar-se-á, neste capítulo, o movimento do pensamento na direção de um dualismo² epistemológico. Tal movimento ocorre, muitas vezes, simultaneamente ou implicitamente ao movimento na direção do monismo. JLS caracteriza a tendência do pensamento ao dualismo como *a história recuperada*. Sustenta que é possível extrair daí uma *epistemologia relacional*, mais adequada para expressar o sentido da liberdade. O capítulo é estruturado em três pontos: o sentido epistemológico da liberdade, a relação entre liberdade e razão e, por último, a relação entre liberdade e reflexão teológica.

2.1 Sentido epistemológico da liberdade

O sentido epistemológico³ da liberdade é manifesto de forma indireta, talvez involuntária, pelo próprio desenvolvimento unilateral do monismo. Os dados proporcionados pela descrição científica do mundo não teriam o menor sentido para o homem a não ser que se leve em consideração a dimensão projetual da razão e, por consequência, da existência humana. Em outras palavras, a valorização (monista) da razão lógico-demonstrativa

¹ JLS indica dois momentos de um “monismo total”: primeiro, na Grécia antiga e, posteriormente, no idealismo alemão, especialmente com Hegel. Cf. *¿Qué mundo?*, p. 66.

² JLS faz uma extrapolação semântica de muitos termos que apontam para características negativas do pensamento de modo a criar possibilidades de um uso positivo dos mesmos. É o caso do termo “dualismo”, assim como “ideologia”. Um pensamento dualista sustenta que há dois princípios ontológicos na realidade, sendo um deles negativo. JLS usa o termo dualismo para indicar os dois planos de realidade que estruturam a experiência da liberdade. Talvez fosse mais adequado falar em dualidade.

³ De acordo com JLS, a epistemologia é a área do conhecimento que se ocupa com o “modo (e as) possibilidades de conhecer”. *¿Qué mundo?*, p. 18. Vale dizer que Georges Canguilhem, entre outros, que se ocupou com a epistemologia das ciências, chamou a atenção para um dado que, de certa forma, tem um paralelo no pensamento de JLS: a epistemologia, estreitamente ligada à história das ciências, foi assumida no contexto do pensamento moderno em oposição a ontologia. Ora, JLS não aceita a ontologia como instrumental teórico adequado para pensar a liberdade. Cf. CANGUILHEM, Georges. *Idéologie et rationalité: dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1977, p. 11.

(ciências ou filosofia) supõe outra dimensão, a do sentido (mesmo que não pensada, ou até mesmo negada), que somente é concebível no horizonte de uma liberdade capaz de projetar o sentido. Ou seja, a própria codificação científica do mundo já é portadora do sentido – dimensão projetual – da razão⁴. Ora, somente uma liberdade pode conceber tal sentido. Sendo assim, a explicitação da polaridade dialética – ou dual, como prefere JLS – do pensamento é o que vai demonstrar o sentido epistemológico da liberdade. Essa polaridade, uma vez plenamente explicitada, poderá resultar na formulação de uma epistemologia relacional adequada para expressar a experiência da liberdade.

2.1.1 Pensamento aparentemente relacional

O monismo do pensamento é uma característica negativa que todo pensador sério se esforça para evitar. Mas o monismo, assim como o dualismo, é uma tendência recalcitrante do pensamento. JLS sustenta que o monismo sobrevive sob o abrigo de dois mecanismos: por um lado, em falsos dualismos com tendência ao monismo; por outro lado, em pequenos dualismos com tendência ao monismo. Ou seja, o monismo se sustém implícito em pensamentos aparentemente dialéticos ou relacionais.

As principais formas de *falsos dualismos* que abrigam as tendências monistas são as que se apoiam em oposições. Os seus formuladores as apresentam como verdadeiros pensamentos dialéticos. Mas muitas dessas formas caracterizam-se explicitamente pela tendência a um monismo vulgar. Os monismos mais vulgares são rapidamente descartados pela comunidade pensante. Contudo, há formas de monismo mais sofisticadas que se abrigam em “falsos dualismos”⁵ mais “refinados”. A este respeito, JLS afirma categoricamente: “E, assim, não é raro encontrar dualismos que se desmancham (enquanto tais) em nossas mãos, quando apenas acabamos de agarrá-los”⁶. Um pouco antes de fazer essa afirmação, JLS indica o que seria a causa de tão grande inconsistência:

⁴ Dois autores, entre tantos, um no campo da filosofia outro no da física, a exemplo de JLS, também trabalham a questão da teleologia da razão. Jean Ladrière discorre sobre o destino da razão. Ou seja, mostra que a razão é carregada de um finalismo, na medida em que é próprio da razão alcançar determinados fins, como, p.ex., a objetividade. A este respeito, cf. *La foi chrétienne e le destin de la raison*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. John Polkinghorne, por sua vez, fala do finalismo de toda ciência, posto que é próprio das ciências buscar a beleza (senso de proporção, exatidão e harmonia) de suas fórmulas. Cf. *Science & Theology: an introduction*. London : Fortress Press, 1998.

⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo*, p. 62.

⁶ Ibid., p. 65.

O processo de formação de nossos conceitos e, portanto, de nossas palavras, comumente, é feito em forma de oposição. Cada substantivo, geralmente, tem seu antônimo⁷.

Assim, pois, as formas de pensamento que têm como referência uma diferença básica constituída por oposição de substantivos, que se supera pela definição do conceito ou pela explicitação de um princípio, geralmente terminam desaguando no oceano indiferenciado do monismo. No fundo, os sistemas mais sofisticados, como logrou ser o pensamento grego, na antiguidade – “(na Grécia) o pensamento chegou a um monismo mais total e sistematizado”⁸, afirma JLS –, e o idealismo alemão, na modernidade, têm em comum a convicção de poder unificar tudo através do conhecimento, ou seja, mediante a assunção do conceito. A questão chave para entender a análise de JLS é saber que tipo de oposição constrói o conceito. Oposição de substantivos não é real e, por isso, não pode configurar um pensamento relacional ou verdadeiramente dialético. Um pensamento dialético é aquele estruturado por planos distintos de realidade. Um pensamento verdadeiramente relacional pensa a diferença entre conceito e mundo, p.ex., dentro da própria diferença, não estabelecendo oposições entre diversos aspectos da realidade objetiva (substantivos). O pensamento religioso sustenta que não há conceito suficientemente estruturado senão na medida em que a razão pense a realidade no interior da realidade mais real, que é o sentido último.

Um tanto na contracorrente da média dos teólogos, JLS sustenta que o pensamento compreensivo do Ser é a principal forma de *falso dualismo*: “[...] o conceito unificador da realidade é, por excelência, o conceito de ‘ser’. Pois bem, o antônimo de ser é o não-ser, ou seja, o ‘nada’”⁹. Mas o nada, em boa lógica, não pode opor-se efetivamente ao ser, de modo que, neste caso, embora a linguagem indique o contrário, não há uma verdadeira dialética¹⁰. O fato é que o nada não pode ser considerado um princípio irreduzível em face do ser. Ao fim e ao cabo, os polos da oposição (dialética) unificam-se num único princípio, o Ser,

⁷ Ibid., p. 62.

⁸ Ibid., p. 66.

⁹ Ibid., p. 62.

¹⁰ O termo “dialética” é empregado aqui para indicar a forma de pensamento que articula a dimensão abrangente e os aspectos particulares da realidade. Neste sentido, não pode ser confundido com a forma de argumentação a partir de princípios gerais, que Aristóteles considerou inferior à “analítica”, que procede pela demonstração. Também não deve ser confundida com a dialética intra-histórica do pensamento hegeliano e das diversas correntes herdeiras de Engels e Marx.

escamoteando a realidade concreta, principalmente a diversidade, que deveria ser expressa teoricamente.

Afinal, o que o pensamento compreensivo do ser não consegue de fato explicitar? De acordo com JLS, o pensamento compreensivo do Ser não consegue expressar de forma coerente toda a riqueza, a diversidade, da existência humana. A este respeito, três aspectos sensíveis devem ser mencionados.

Em primeiro lugar, uma determinada forma de pensamento, para ser válida, deve ser coerente com a noção fundamental de que *a liberdade tem valor em si mesma*. Ora, num pensamento monista, não dialético, do tipo em que ser e valor são redutíveis e convertem-se entre si, não se vê qual seria o valor de ser livre. De fato, num sistema onde ser e valor se equivalem, a liberdade se anula na medida em que se realiza. Ou seja, num sistema assim o homem livre nada pode acrescentar à realidade, pois a sua ação consiste em realizar um valor que já foi definido de antemão. Não há a dimensão da gratuidade e da criação, em suma, não há projetos verdadeiramente pessoais.

Esta era a problemática de fundo do pensamento grego: o ideal da contemplação realizava-se, no fim das contas, na forma de conformação (*autárkeia*) do homem à ordem cósmica ou na imersão no princípio (Uno), de modo que, assim, o homem atingia o seu fim (*eudaimonia*). Ou seja, neste sistema, a liberdade não tem valor em si mesma, senão o de realizar o que, de certa forma, já foi valorado e realizado.

Por conseguinte, e *em segundo lugar*, um pensamento deve ser coerente com o sentido espiritual da existência humana. Sabe-se que num sistema monista, por mais lógica que se consiga obter, a existência livre não tem sentido pessoal, criador. As assunções do pensamento monista, ao fazer a ponte entre a experiência humana condicionada e a dimensão universal e incondicionada da realidade, terminam por eliminar a própria diferença, de modo que um polo da oposição (aparentemente) dialética assimila o outro (assunção) na definição do conceito ou do princípio no qual tudo é unificado.

Em terceiro lugar, num plano mais sutil, um pensamento deve levar em consideração a extrema gravidade e complexidade do problema do mal na existência humana livre. Não se pode banalizar a enorme dificuldade que o homem tem para manter uma existência livre e criadora, como se o problema fosse decorrente da mera ignorância ou má vontade do homem. Neste domínio, não se pode reduzir tudo a um único princípio, p. ex., Deus, nem tampouco simplificar as coisas mediante utilização de um dualismo raso e simplificador, que viesse a conferir um caráter ontológico ao mal.

Os dois primeiros aspectos da questão já foram objeto de análise no capítulo anterior, quando se tratou das tendências monistas do pensamento e seus impactos na reflexão sobre a liberdade. Quanto ao primeiro aspecto, foram demonstradas as antinomias de diversos sistemas com os quais tentou-se expressar o sentido da liberdade, em diversas circunstâncias ao longo da história. Quanto ao segundo aspecto, ficou demonstrado que os pensamentos de tendência monista não conferem valor efetivo à liberdade, posto que não consideram a liberdade como um valor em si.

Mas o problema do mal, relativo ao terceiro aspecto ora mencionado, deve ser mais bem aclarado com exemplos. A propósito disso, da seriedade do problema do mal e do sofrimento, Andrés Torres Queiruga escreve:

A unidade do divino com o humano e sua (a dessa unidade) preeminência ontológicas são afirmadas com tal vigor que a realidade do mal acaba dissolvendo-se. A desgraça, o sofrimento, ou a morte seriam, rigorosamente, mera aparência, fruto da “ignorância” (uma ignorância de corte mais religioso, como nas religiões da Índia; ou mais filosófico, como em Plotino e Spinoza). O rigor do pensamento e a grandeza da concepção podem ser impressionantes; mas a realidade se torna abstrata e não se respeita a tremenda realidade do sofrimento: dificilmente se pode encontrar aí uma resposta efetiva¹¹.

Ou seja, a afirmação contundente do divino acaba dissolvendo, no plano teórico, experiências muito concretas do homem. Mas a experiência está aí, como que questionando as formulações “impressionantes”. JLS, citando um exemplo de corte mais realista, mostra como esta problemática já aparece no relato da criação. Logo após a narração da origem do mundo – saído bom – em Deus, o narrador obriga-se a fazer jus ao mundo que o homem realmente vê e experimenta: neste mundo, “o mal mistura-se com tudo o que deveria ser fonte de vida e satisfação: o trabalho, a vida, o parto, a síntese de pessoas que é o par (casal?) humano...”¹².

O escritor bíblico tem diante de si um problema da maior grandeza. Ele narra a criação de um mundo que, tendo sido criado por Deus, deveria ser bom. Mas não pode negar a gravidade do mal que o homem tem diante de si. Ele sabe que o sofrimento que o homem experimenta não decorre de uma simples ignorância. O fato é que “a criação já não é aquela que saiu, limitada sim, mas inteiramente boa, como era lógico, das mãos – ou melhor, da

¹¹ *Creo en Dios Padre*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1985, p. 112.

¹² SEGUNDO, *¿Qué Mundo?*, p. 64.

palavra – do Bem e do Ser infinito”¹³. Há na criação o mal e, conseqüentemente, o sofrimento. Quem os introduziu aí? Um Deus inimigo e maligno, oposto a Yahweh, ou o próprio homem? O escritor bíblico, não cedendo a uma solução simplista, atribui ao homem a responsabilidade por ter introduzido o mal no mundo ao ter subvertido a ordem da Criação.

Mas a resposta cria um outro problema: qual seria a real possibilidade do homem, Adão, conseguir introduzir no mundo um mal tão poderoso, de modo que nem mesmo a redenção de Cristo conseguiria restaurar a bondade primigênia da criação e livrar o homem de seus sofrimentos? Adão cumpre aí uma função tão contraditória quanto seria a de um suposto deus mau rivalizando com o bom Deus Criador. A solução que evita o maniqueísmo, que é muito lógica, confere ao homem um poder monumental, o que é pouco lógica.

Este problema termina irremediavelmente em contradição quando se busca a sua solução mediante emprego de formas de pensamento baseadas numa diferença concebida em termos de oposição de substantivos¹⁴. Mesmo que esta oposição seja um tanto sofisticada, como a que se estabelece entre o ser como todo (Ser) e o ser em particular (ente), já se sabe que para JLS esta oposição não é real, pois, no fim, tudo acaba unificado num único conceito ou princípio. O ser em particular (ente) só se opõe ao ser como todo (Ser) no sentido de que um caracteriza-se pelo mal de ser contingente e, sob certo aspecto, não-ser, e o outro pelo bem de ser pleno, infinito. Contudo, no plano existencial, e isto fica mais claro no pensamento religioso, o ser contingente cai em pecado se quer se apropriar da plenitude do ser infinito. Tem de buscar o bem sem, contudo, poder superar a sua condição de contingência (de não-ser).

Não obstante, creio ser necessário dizer que se decidiu, em benefício da unidade – do monismo – cair nessa contradição (na falta de uma concepção biológica evolutiva) da origem do mundo humano, no lugar de levar verdadeiramente a sério o problema da possível separação entre ser e valor¹⁵.

¹³ Ibid.

¹⁴ Um dos grandes marcos do pensamento ocidental foi a superação da noção de identidade (plena) entre Ser e Pensar que era defendida por Parmênides. Como se sabe, tal identidade é contraditória, pois o pensamento total equivaleria ao relativismo total. Foi mérito de Platão a formulação do pensamento que articula a polaridade dialética de Ser e não-ser. Ao contrário de Parmênides, Platão, no diálogo Sofista, sustenta a existência do não-ser como um dos polos dialéticos sem o qual não haveria o conhecimento. O movimento, p. ex., inclusive o da inteligência, é um exemplo de não-ser (que é ser). Assim, posto que o conhecimento ocorre por atribuição e oposição, Platão sustenta que “o não-ser também é, sob certo aspecto, e o ser, por sua vez, não é” (*Sof.*, 241e).

¹⁵ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 65.

No fundo, aparece aqui a recorrente antinomia da causa eficiente e da causa final. Por um lado, não se entende por que a causa eficiente (Deus), tendo a perfeição do ser e a plenitude do bem, afinal criou o mundo. Por outro lado, pela mesma razão, não se entende por que, uma vez que decidiu criar, criou algo cheio de imperfeições aparentemente irremediáveis. E ainda há de se acrescentar a questão de saber qual o real sentido da liberdade humana em meio a isso tudo.

Portanto, os pensamentos de tendência monista entram em franca contradição quando tentam expressar o centro da experiência da pessoa, a liberdade.

Mas o monismo não se esconde apenas nos grandes sistemas. O monismo sobrevive também ao abrigo de *pequenos dualismos*. Até mesmo pensamentos dialéticos podem deixar as tendências monistas vencerem no final.

Exemplo de pequeno dualismo – pequena dialética – é o par espírito-natureza – e seus correspondentes homem-mundo, indivíduo-sociedade – usado em geral para expressar a experiência da pessoa. Em todos os casos, o pensamento opera uma unificação (conceito) das oposições, terminando no oceano indiferenciado do conhecimento. Mais uma vez, o pensamento helênico cobra o seu preço. Sabe-se que o pensamento grego, além dos aspectos relativos à dialética platônica, já mencionados e questionados, também se caracteriza por classificar o que é constante no fluxo do movimento. Chama de natureza o que é constante nas coisas e, a partir daí, passa a aplicar esta categoria também ao mundo dos homens e também dos deuses. Segundo Aristóteles, o homem é político por natureza, ou seja, por essência¹⁶. Há um elemento fundamental que transcende a mera condição biológica como característica básica do homem. Mas o fato é que este elemento fundamental não tem um concorrente real, um elemento que permanece irreduzível na assunção do pensamento, de modo que, no fim das contas, não há dialética. Tanto é verdade que quando o Concílio de Calcedônia precisou dizer o que é dois – humano e divino – em Jesus usou o termo natureza. Uma pessoa, duas naturezas (essências). Ou seja, pelo menos neste caso não há uma oposição irreduzível. Assim, os pares dialéticos – espírito-natureza e seus correspondentes – desfazem-se na medida em que são expressos pelo conceito¹⁷.

¹⁶ *Polit.*, 1253a, 3.

¹⁷ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo*, pp. 65-69.

2.1.2 Pensamento relacional

O problema do pequeno dualismo não é ser só aparentemente dialético ou relacional. O problema é que o monismo finalmente vence. Mas é possível explicitar o pensamento efetivamente relacional que o pequeno dualismo contém. Isto exige clareza de como o “espírito” é diverso – não necessariamente oposto, mas de qualquer forma irreduzível – da “natureza”. JLS, citando Reinhold Niebhuur indiretamente, sustenta que “a característica apontada pelo termo espírito é a transcendência que o homem tem sobre o mundo criado, graças à sua liberdade”¹⁸. Assim, o homem não é apenas um exemplar de uma determinada categoria de essência (espécie). O homem é um ser singular, dotado de liberdade, de modo que sua existência é pessoal e criadora.

Como expressar isso, de sorte a respeitar toda a experiência singular do homem, sem que a sua experiência seja assumida (anulada) numa categoria essencial?

É neste ponto que JLS apoia-se em K. Rahner.

Pois bem, creio que se poderia melhorar, sensivelmente, a expressão da problemática básica do homem, assim colocada, com os termos de pessoa (ou liberdade) e natureza, usados por Rahner. A liberdade pareceria ser a capacidade que o homem teria de dar a si mesmo o ser que sua liberdade decidisse. Mas a natureza, isto é, todo o “dado” prévio à liberdade, pesa sobre esta e impede-lhe fazer de toda a existência do homem uma existência plenamente “pessoal”¹⁹.

Pois bem, o *dualismo pessoa-natureza* seria para JLS a diferença básica adequada para a formulação de um pensamento deveras capaz de expressar a estrutura da liberdade humana. Assim, a problemática do homem seria que, embora atribua valor à realidade objetiva, esta mesma realidade tem leis próprias que parecem resistir aos projetos criadores que caracterizam uma existência pessoal, livre.

Existem dois mecanismos no homem: a lei do eu ou do homem interior e a lei dos membros, isto é, tudo o que em seu próprio ser e no universo resiste, com suas leis inerentes, para que o homem explore, para a sua escolha, a eficácia dos instrumentos que o universo parece colocar à sua disposição²⁰.

¹⁸ Ibid., p. 68. JLS remete o leitor a NIEBEUHR, Reinold. *The nature and destiny of man*. t. II. New York: Scribner's Sons, 1943, pp. 74-75, 95-96 e 110 *passim*.

¹⁹ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, pp. 68-69. JLS refere-se a RAHNER, Karl. Sobre el concepto teológico de cocupiscencia. In _____. *Escritos de teología*. Madrid: Ed. Taurus, 1961, pp. 379ss., especialmente pp. 407-408.

²⁰ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 69.

Vários pensadores defendem a possibilidade de um pensamento compreensivo do ser (Ser como verbo – ser como substantivo) capaz de expressar coerentemente este estado de coisas. Contudo, JLS prefere outra forma de pensamento dialético, que ele caracteriza como dualista, em oposição ao monismo. No fundo, trata-se de um pensamento relacional, do tipo que não ocorre mediante redução de oposições (aparentes) a um único princípio, mas articula dois planos irreduzíveis (mas não opostos) de realidade: “[...] talvez a forma mais profunda de dualismo, mesmo que seja mais sutil, se dê sem oposição”²¹. Trata-se da já mencionada “possível separação entre ser e valor”²².

A fim de que não pareça dúvida quanto à caracterização dualista atribuída por JLS à sua própria proposta, pode ser bom dar a palavra a ele próprio, uma vez mais, citando uma passagem na qual ele pergunta se o dualismo que servirá de base para a sua formulação é realmente efetivo.

E se isto for assim, não será que o cristianismo está obrigado, por sua lógica interna, a compreender-se de forma radicalmente dualista? Ou será o dualismo pessoa/natureza um desses “pequenos dualismos” que podem coexistir com um monismo mais genérico? [...] previno ao leitor que minha proposta se inclinará para a primeira dessas alternativas²³.

Até aqui foi mencionado inúmeras vezes o pensamento grego, ou simplesmente a metafísica, como sendo uma forma problemática para expressar a liberdade. Mas a solução do problema reside na própria liberdade, pois a experiência da liberdade mostra-se estruturada por duas dimensões irreduzíveis, a do ser e a do valor, e a do valor que a própria liberdade é e projeta na realidade. É neste sentido que se fala em sentido relacional da liberdade.

2.2 Relação entre liberdade e razão.

O pensamento clássico concebe a razão como uma faculdade capaz de acolher a dimensão universal da realidade e pensar os seus aspectos particulares. De acordo com esta forma de pensar, há uma identidade entre Ser e pensar, embora esta identidade nunca seja plena, em razão da multiplicidade no âmbito da existência. Viu-se que esta forma de conceber a relação entre Ser e pensar é bastante problemática, o que levou JLS a afirmar que a liberdade está *antes* da relação Ser e pensar. Destarte, duas questões serão respondidas

²¹ Ibid., p. 65.

²² Ibid.

²³ Ibid., p. 69.

neste tópico: que noção de razão está na base deste pensamento que leva em consideração a experiência da liberdade como algo fundamental na formulação do pensamento? Que significa efetivamente que a liberdade está antes das operações da razão?

Neste tópico, serão desenvolvidos três aspectos da questão: o horizonte não objetivável da liberdade; a liberdade como dimensão fontal da razão e, finalmente, a reflexão como expressão da autocompreensão do homem como um ser livre.

2.2.1 O horizonte não objetivável da liberdade em face da razão

A expressão teórica da experiência da liberdade deve obedecer a uma diretriz fundamental. É que a liberdade não pode ser objetivada. A rigor, a liberdade não é um objeto do pensamento. Em boa lógica, nem mesmo o mundo objetivo – p. ex., uma pedra – pode ser tomado simplesmente como *objeto*. Nem as ciências naturais continuam sustentando a perspectiva objetivante do conhecimento. Por conseguinte, a expressão teórica da liberdade, seja ela no campo da filosofia, seja no campo da teologia, não pode ser tomada como algo fortuito e accidental. A reflexão sobre a liberdade deve se constituir como verdadeira expressão, no campo da linguagem, da experiência da autocompreensão do homem como ser livre, de sorte que a própria reflexão seja um serviço à liberdade humana.

Aquilo que o senso comum chama de realidade ou mundo, e que a filosofia, em geral, denomina com o termo Ser, existe para o homem na linguagem. O símbolo é o acesso do homem à realidade. Em geral, esta questão é pensada ou em termos do sujeito em face do mundo ou do mundo em face do sujeito. Busca-se o melhor ponto de vista, o enfoque mais adequado, para que o objeto seja compreendido de forma objetiva. Mas também há outras formas de conceber o lugar do homem no mundo ou, melhor dizendo, na linguagem.

JLS faz como que uma inversão teórica na qual o homem transcende a relação sujeito e objeto, que marcou o pensamento ao longo dos séculos²⁴. Tanto a filosofia do Ser quanto a racionalidade empírico-formal da modernidade consideram o homem sobretudo como uma subjetividade em face do mundo. Assim, seja lá qual for a forma da relação homem-mundo que se conceba, ela terminará sempre em objetivações despersonalizadoras. Em sentido

²⁴ A expressão “inversão teórica” foi empregada por Manfredo Araújo de Oliveira para explicar a superação da relação sujeito e objeto na filosofia operada pelo resgate que ultimamente vem sendo feito da metafísica compreensiva do ser como reação ao reducionismo da racionalidade moderna. O autor lida com um quadro teórico bem diferente daquele usado por JLS. Não obstante isso, a expressão é adequada para caracterizar a viragem do pensamento de JLS, quanto à reflexão sobre a liberdade. Cf. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.

contrário, JLS sustenta que o homem ocupa um lugar no mundo não como subjetividade, mas como pessoa ou liberdade²⁵. Obviamente, não se nega a subjetividade, mas esta é considerada como *um* aspecto do homem, de sorte que, embora a subjetividade seja constitutiva, não pode ser tomada como definidora do lugar do homem no mundo. Em outras palavras, as filosofias da subjetividade – como a metafísica compreensiva do Ser, tal como a compreende JLS – e as ciências modernas não assumem um instrumental teórico adequado para expressar a experiência da liberdade. De uma forma ou de outra, estas formas de racionalidade transformam a liberdade em objeto e, por conseguinte, escravizam o homem.

Este diagnóstico desolador pode ser demonstrado mediante análise de algumas situações concretas tomadas da história da filosofia, das ciências e do senso comum.

Costuma-se atribuir ao povo simples a crença de que muito estudo leva à loucura. Obviamente, os intelectuais não dão a menor bola para isso. Tanto é verdade que a produção filosófica e científica avoluma-se a níveis impressionantes. Mas este é um problema que já ocupou a mente de grandes luminares da filosofia. JLS cita as surpreendentes palavras que Platão põe na boca de um dos personagens – no caso Cacicles – que dialoga com Sócrates, em seu diálogo *Górgias*:

Sim, Sócrates, obviamente, a filosofia é algo encantador, com a condição de dedicar-se a ela moderadamente, quando se é jovem; porém, se se fica filosofando mais tempo do que o necessário, isso se constitui numa ruína para o homem. Por mais dotado que seja, se continua a filosofar, quando ultrapassou a idade de fazê-lo, torna-se necessariamente ignorante de tudo o que um homem deve conhecer para ser um homem de bem [...]²⁶.

Pois bem, no diálogo, Sócrates refuta Cacicles, reprovando sua concepção unilateral de filosofia. Sustenta a possibilidade de um conhecimento universal, imune às vicissitudes inerentes às circunstâncias do sujeito que faz filosofia. Contudo, muitos séculos depois da redação do diálogo platônico a questão permanece sem solução. As formas assumidas posteriormente pela filosofia nem sempre foram salutares ao ser humano. Neste ponto, pode ser bom levar a análise um passo a mais daquele dado por JLS. Isto porque talvez a solução desta problemática tenha sido delineada pelo pensamento de Platão mesmo, o qual faz

²⁵ JLS compreende pessoa e liberdade como termos equivalentes, os quais referem-se à dimensão de transcendência do homem que se realiza na autocompreensão de si como um ser livre. Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 68.

²⁶ *Gorg.*, 92c-94. Apud SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 72.

distinção entre o *noûs* e o *logos*, sendo o primeiro o pensamento constituinte e o segundo, o pensamento constituído.

A refutação de Sócrates consiste em fazer Cacicles compreender que o filosofar não faz mal ao homem, em hipótese alguma, contanto que o filosofar não se reduza a uma mera operação lógico-demonstrativa da razão levada a efeito pelo *logos*. Em outros diálogos, Platão trata deste assunto em termos de relação entre pensamento discursivo (*logos*) e pensamento não-discursivo (*noûs*). O pressuposto dessa necessária relação é que o pensamento (*noûs*) busca a linguagem (*logos*), e que a linguagem é sempre uma limitação do pensamento. Assim, pois, o pensamento expresso pelo *logos* é a objetivação do conteúdo acolhido pelo *noûs*, que é universal, de sorte que a saúde do filosofar – da linguagem demonstrativa do *logos* – só pode ser assegurada pela referência permanente à dimensão constitutiva do próprio filosofar, que é o *noûs*, a dimensão que acolhe a universalidade²⁷.

JLS sustenta que o desdobramento do pensamento ao longo da história submeteu o pensamento a uma objetivação que o torna completamente inadequado para expressar o sentido da liberdade. Isto teria ocorrido tanto com a metafísica, no âmbito da racionalidade clássica, quanto com as ciências, no âmbito da racionalidade moderna. A preponderância da linguagem demonstrativa do *logos*, na circunstância da metafísica clássica, e da razão lógico-demonstrativa, no contexto do triunfo da racionalidade empírico-formal, na modernidade, teria escamoteado a dimensão que mantém a saúde do pensamento. Portanto, há uma dimensão do pensar que se perdeu, e que compete à reflexão teológica recuperar.

Os grandes mestres do pensamento empregaram um instrumental teórico que JLS não assume. Eles, cada qual a seu modo, formulam o pensamento em termos de oposição entre a realidade como um todo e a realidade como multiplicidade. A esta oposição corresponde a relação entre a dimensão universal da razão – *noûs*, para os gregos, *intellectus*, para os latinos – e a dimensão lógico-demonstrativa – *logos*, para os gregos, *ratio*, para os latinos. A correta articulação dessas duas dimensões foi entendida como necessária e suficiente para expressar o sentido da existência humana. Sabe-se que os gregos tiveram muitas dificuldades para lograr êxito neste campo. Com eles, o pensamento nunca logrou furar o cerco da necessidade. Foi Santo Tomás o que melhor pensou esta relação com a sua metafísica compreensiva do *esse per se subsistens*.

²⁷ Cf. *Sof.* 262a.; *Teet.* 189e4.

O autor deste estudo sustenta que o que JLS propõe como solução desta problemática já estava em germe nos momentos altos da história da filosofia. Platão e Aristóteles e, muitos séculos depois, Santo Tomás de Aquino, de uma forma muito mais profunda que aqueles, sustentam que a linguagem lógico-demonstrativa corresponde a apenas *uma* dimensão da razão, sendo a outra dimensão a que acolhe a realidade de forma imediata. Precisamente esta última se perdeu na racionalidade moderna, ou fora rejeitada, p.ex., sob pretexto de ser ilusão transcendental, o que não quer dizer que não esteja aí, atematizada. Ou seja, mesmo nas filosofias modernas, há o conceito que explicita as estruturas do mundo e, implicitamente, o meta-conceito. Em termos atuais, poder-se-ia dizer que as ciências são explicitações, em campos específicos – até mesmo naqueles mais “objetivos” –, da autocompreensão (meta-ciência) do homem como um ser livre. Pareceria que a solução do problema da explicitação teórica da experiência da liberdade estaria no resgate daquela dimensão universal da razão, aquela que, segundo sustentam alguns filósofos, é capaz de acolher de forma imediata a realidade como um todo e em seu devir. Mas não. JLS entende que a dualidade da relação entre as dimensões da razão é apenas aparente. No fundo, entende ele, na metafísica existe *a* razão que unifica tudo no conceito. A multiplicidade da existência é anulada e, com ela, a liberdade humana. Por conseguinte, como forma de solução das antinomias decorrentes da metafísica compreensiva do Ser, sustenta que há no pensamento “dois níveis de realidades que não brotam da mesma fonte, nem podem reduzir-se à unidade”²⁸.

Fala-se aí de dois níveis de realidades que brotam de fontes diferentes. Supõe-se que sejam duas as fontes, correspondentes aos “dois níveis”. Mas, efetivamente, que fontes seriam estas? E o que nasce destas fontes? E como estas realidades são expressas na linguagem conceitual da filosofia e das ciências, ou até mesmo na cultura e no cotidiano? A este respeito, seguindo a lógica de JLS, duas observações devem ser pontuadas. A primeira é que a liberdade não pode ser expressa no conceito na forma de unificação de toda a realidade. A segunda é que, por conseguinte, a liberdade está antes do conceito. Mas isto precisa ser melhor aclarado.

A primeira observação refere-se à conclusão da crítica à metafísica. Vale lembrar que na metafísica Ser e Bem convertem-se, ou seja, são equivalentes. Quanto mais ser, tanto mais bem, até a escala de perfeição – Bem – coincidir com o Ser simples, infinito, absoluto.

²⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo*, p. 97.

Mas o que é mais problemático ainda nesta forma de pensar é que toda a realidade pode ser unificada no conceito. Mas JLS sustenta que na experiência da liberdade há dois níveis de realidades irreduzíveis entre si. Posto que a liberdade é a experiência da autocompreensão do homem como pessoa, como ser que transcende a condição de mero dado objetivável, qualquer pensamento que avence na direção de uma sempre maior unificação da realidade numa unidade conceitual anula a liberdade do homem. Uma tal filosofia faz mal e, portanto, deve ser superada. O mal da metafísica é fazer do Ser (aqui entendido muito mais como o ente; mesmo que seja um ente infinito: universo, deus) a única fonte de inteligibilidade. JLS sustenta que há – em face desta fonte que é o ser, cuja realidade pode ser objetivada no conceito – outra fonte, a liberdade, da qual nasce uma realidade não objetivável.

Mas, quanto a isso, ver-se-á, a seguir, que não se pode imaginar esta primazia num sentido analógico, ao modo de um objeto ao lado de outro, um antes, outro, depois. A primazia da liberdade sobre o ser não pode ser tomada ao modo de uma coisa que vem antes do conceito, nem mesmo que esta coisa fosse considerada infinita. Em sentido contrário, a liberdade deve ser considerada como o horizonte do sentido não objetivável da razão.

2.2.2 A liberdade como dimensão fontal

JLS sustenta que o pensamento é estruturado como sentido e como conceito. Sendo assim, seria necessário conceber uma espécie de teoria das duas fontes: o conceito vem do ser; o sentido, da liberdade. A articulação de ambos constitui a autocompreensão do homem no âmbito da experiência pessoal e a linguagem no plano da expressabilidade do conceito.

A fonte que foi mais bem desenvolvida na história da filosofia foi a do Ser. O ser é a definição conceitual da existência²⁹, ao passo que a liberdade é a fonte do sentido que não se deixa objetivar no conceito. Ambas as realidades – sentido e conceito – estruturam o pensamento.

Viu-se que a liberdade não é objetivável. Está no nível mais profundo da autocompreensão do homem como pessoa ou, valha a redundância, como liberdade. Trata-se de uma dimensão fontal, de sorte que de modo algum pode ser considerada como um instrumento que o homem usa para dar sentido à sua existência. Mas como explicar o inexplicável, esta dimensão da qual brota o mundo do sentido, mas que não pode ser objeto

²⁹ Cf. Ibid., pp. 108-111. Mais uma vez JLS sustenta a sua posição citando a N. Berdiaeff, que afirma: “o ser é a liberdade solidificada, fogo extinto e resfriado”. *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris: Montaigne, 1946, p. 130. Cf. também: *Cinq méditations sur l'existence: solitude, société et communauté*. Paris: Montaigne, 1936, p. 65.

da assunção do conceito? Parece que se está diante de uma quimera. Admite-se que há um nível de realidade que não pode ser expresso pela razão lógico-demonstrativa empregada por certa forma de metafísica e pelas ciências empírico-formais. Ao mesmo tempo se diz que esta dimensão não é objeto do conceito. Assim, uma razão absoluta, infinita, parece informar a razão finita de sua incapacidade de caracterizar esta fonte.

JLS chega à caracterização da liberdade como fonte mediante análise do sentido da linguagem. Dito de outra forma: o sentido está na linguagem, posto que esta é linguagem icônica e linguagem digital, sentido e conceito, respectivamente.

A liberdade é o horizonte do conceito que se expressa na linguagem, mas nem a liberdade nem o sentido que ela projeta na realidade são objetos do conceito veiculado na linguagem. A linguagem expressa os dois níveis de realidades que estruturam o pensamento, de sorte que um destes níveis, o do sentido, não se deixa definir. Isto ocorre em todas as formas de linguagem: do cotidiano, da literatura, da filosofia e das ciências.

O sentido e o conceito no cotidiano. Três narrativas simultâneas sobre o que seria um mesmo acontecimento demonstram como duas fontes distintas e complementares atuam, digamos, fornecendo dois níveis de realidades irreduzíveis na estruturação do conhecimento, de sorte que, no fim, tem-se três acontecimentos e não um. Ou seja, uma situação pontual do mundo do ser – um acontecimento do cotidiano – é expressa como um conceito singular por pessoas diferentes, de modo que o mundo do sentido de cada uma configura três acontecimentos distintos na linguagem. JLS analisa três narrativas fictícias, aqui resumidas, que exemplificam esta questão do ser e do sentido na linguagem.

A primeira narrativa parte da Secretaria da Presidência da República: Ontem, pela manhã, o Senhor Presidente da República viajou de trem à cidade X. Chegou ali às 11h, e se reuniu com líderes políticos locais, com os quais tratou de medidas econômicas tomadas pelo governo.

A segunda narrativa é retirada de uma carta: A viagem de terça-feira a Z. ocorreu sem incidentes. Apenas quero contar algo que me fez refletir. Quando, por volta das 11h, o trem diminuiu a marcha para parar em X., passou lentamente por uma pequena propriedade rural, no limite da via férrea, do lado da minha janela. Foi quando fixei a vista num camponês que capinava o terreno. Quando o meu vagão passava defronte ao seu local de trabalho, ele levantou a cabeça e pareceu que sua vista se encontrava com a minha. Este acontecimento fortuito me fez pensar na enorme dificuldade que nós seres humanos temos para comunicar-nos entre nós de modo pessoal, mesmo quando um acontecimento coloca-

nos em proximidade (física) uns dos outros. A poucos metros de mim, esta pessoa não passaria de um episódio destinado a se perder na memória... Instantes depois, o trem parou em X. e, então, vi passar pela plataforma, diante da janela do meu vagão, ninguém menos que o Presidente da República. Já o conhecia pelos jornais, mas nunca o tinha visto pessoalmente.

A terceira narrativa é a reprodução da conversa do camponês com a sua esposa: Hoje, estava capinando o terreno, quando passou o trem das 11. Como sempre. Mas me detive numa coisa. Geralmente os passageiros nem me olham. Ao contrário, hoje vi um que parecia olhar-me com insistência.

Uma leitura apressada poderá levar à conclusão de que se trata do mesmo acontecimento. De fato, as coordenadas do tempo e do espaço coincidem. As narrativas têm em comum a localidade perto de X. e o horário das 11h. Objetivamente narram a viagem do Presidente a uma determinada localidade, num trem ocupado por outras pessoas e visto por um camponês que trabalhava a terra, nos limites da via férrea. Contudo, as narrativas referem-se a acontecimentos diferentes.

[...] as três narrativas, longe de referir o mesmo acontecimento – nem sequer acrescentando que o fazem a partir de três pontos de vista diferentes –, narra *três* acontecimentos radicalmente diferentes, apesar de serem simultâneos e relacionarem entre si alguns de seus elementos circunstanciais. A lógica das três narrativas prolonga-se (em direção ao passado e ao futuro) em linhas divergentes, que seguem o rumo das três liberdades dos respectivos protagonistas³⁰.

Nem mesmo se refinados instrumentos de verificação descrevessem os dados objetivos dos elementos que estiveram ao redor da viagem presidencial – número e identidade dos passageiros, profissão, condição econômica, as qualidades e atribuições do Presidente etc. – modificaria ou aumentaria o sentido que cada pessoa deu à sua própria narrativa. O narrador, a partir da sua história pessoal, fixa o sentido da narrativa. O “em si” do Presidente ou dos demais passageiros do trem – o *ser* deles – não define sozinho a linguagem, pois a linguagem veicula tanto o ser como o sentido. Por isso, mais que descrever de modo exaustivo os aspectos objetivos do “acontecimento”, melhor seria perguntar pela história de cada um dos narradores. O que teria levado o camponês a fixar a atenção nos olhos de um transeunte e não na figura do Presidente? E por que o camponês chamou mais a atenção do transeunte que o próprio Presidente da República? Uma resposta

³⁰ SEGUNDO, *¿Qué mundo*, p. 105.

completa somente pode ser acessada na história de cada narrador. É muito mais importante saber, p. ex., se o camponês assume o seu trabalho como criação ou como mercadoria, que vende para garantir o seu sustento.

A estrutura da história do ser humano mostra como é empobrecedora uma forma de conhecimento que termina no conceito objetivado. O homem trabalha sobre o ser, recriando o ser a partir de seu dinamismo interior, que projeta sentido na realidade. Não é o homem que se conforma à realidade, nem a realidade se conforma ao homem, mas a realidade é que é transformada pelo sentido que o homem dá a ela, respeitando certos limites. A realidade entra nos projetos do homem, não os projetos do homem na realidade. A própria linguagem teológica reconhece isso: “eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele e ele comigo” (Ap 3,20). JLS conclui:

O criador do universo (creia-se nele ou não), ocupará na existência de cada homem um lugar determinado pelo próprio homem. Seu ser infinito não dá lhe “direito” a mais. O homem, por menor que seja, só se “ocupará” do Ser Infinito quando assim o decidir. [...] É que o próprio Deus deve ter querido que fosse assim. Não faz sentido que, sendo infinito, crie mais “ser”. O universo não pode “significar” nada para Deus, se as estrelas e as nebulosas não terminam numa porta que somente se abre por dentro³¹.

Assim, pois, a experiência cotidiana mais simples mostra que a liberdade é a fonte de significação do mundo. A linguagem expressa a relação entre a realidade – ser – e o sentido da história do ser humano. O conceito – expresso na linguagem – tem ao mesmo tempo um sentido existencial, que se desdobra num plano horizontal, e um sentido digital, que se define num plano vertical. A dimensão diacrônica da linguagem converge, mas não se reduz, na dimensão sincrônica, de sorte que a linguagem demonstrativa não opera a objetivação da existência livre.

O sentido na literatura. A linguagem da amizade genuína entre as pessoas é outro exemplo de como o mundo do sentido aparece como um plano de realidade não definível. São fartos os relatos deste tema na literatura. JLS cita uma passagem de Montaigne que fala da amizade:

Falo da amizade em que elas (as almas) mesclam-se e confundem-se mutuamente com mescla tão universal que apagam e já não podem encontrar a costura que as uniu. Se me obrigassem a dizer por que

³¹ Ibid., p. 117.

gostava tanto dele (do meu amigo), sinto que isso *só pode ser expresso*, se respondo: *porque ele é ele, e eu sou eu*³².

Ora, a tradição filosófica ocidental sustentou, inclusive na circunstância da racionalidade moderna que forjou as ciências empírico-formais, que o pensamento expressa a objetividade das coisas. Mais ainda, pretendeu-se unificar tudo no conceito. Esta tendência mostrou toda a sua força quando os cientistas acreditaram finalmente poderem reduzir todo o universo numa fórmula. Mas o mundo do sentido se impõe. Por isso, JLS afirma, com referência à explicação de Montaigne para os motivos da amizade:

Se essa explicação está correta – e eu penso que todos sentimos que sim –, toda a filosofia feita através dos séculos sobre o ser não pode mais ser sustentada. Seria necessário reedificá-la sobre uma primazia diferente³³.

A dimensão de gratuidade que precede a ordem do ser é uma dimensão fontal. Dela brota o sentido da existência humana. JLS chega a afirmar que, se as coisas forem assim, um homem livre pode dizer: “eu sou a minha liberdade (em ato)”³⁴.

O sentido na filosofia. A linguagem filosófica, mesmo que de modo implícito, também carrega consigo o mundo do sentido. Esta afirmação apoia-se na distinção entre pensamento como o horizonte fontal da autocompreensão do ser humano e pensamento como conhecimento (filosofia, ciência) no horizonte da expressabilidade do conceito na linguagem. A liberdade é a experiência central da pessoa, que torna possível a síntese do horizonte fontal da autocompreensão do ser humano com o horizonte da expressabilidade do conceito na linguagem.

JLS, neste ponto, apoia-se sobretudo em N. Berdiaeff, o qual sustenta que “a liberdade tem a primazia sobre o ser”³⁵.

2.2.3 A liberdade na ordem do sentido e do ser

A teoria das duas fontes constitutivas do pensamento completa-se com os dois planos de realidades irreduzíveis que lhes são correlativos. Por um lado, a ordem do sentido; por outro lado, a ordem do ser. Esta forma de conceber a estruturação do pensamento supõe a ampliação da noção de realidade. Há naquilo que sempre foi chamado de realidade algo

³² *Essais*. I.I, cap. XXVIII. Apud: SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 100.

³³ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 100.

³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁵ BERDIAEFF. *Essai de métaphysique*, p. 177. Apud: SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 101.

muito mais real, que é o sentido, de sorte que o pensamento se estrutura como articulação da polaridade Valor e Ser.

Pois bem, a liberdade não pode ser posta no horizonte do objeto do conhecimento. Isto porque, por um lado, a razão é a faculdade capaz de demonstrar com lógica e fundamento o objeto do conhecimento. Mas, por outro lado, a rigor, o objeto do conhecimento não é de todo objeto. No horizonte daquilo que comumente é chamado de objeto do conhecimento está incluído algo constitutivo do ser humano, ou seja, a autocompreensão da pessoa como liberdade. Portanto, para JLS a investigação deve procurar compreender a polaridade ser e valor, que estrutura o pensar e, além disso, perguntar se, a partir daí, pode-se formular um pensamento cristão.

A noção de razão que está na base da polaridade Ser e Valor deve ser concebida como algo mais que uma faculdade capaz de operar de forma lógica e demonstrar o objeto do conhecimento. Isto foi demonstrado anteriormente quando se disse que a liberdade não é um instrumento com o qual o homem define o sentido da existência. Assim, pois, a razão deve ser ela própria experiência. Uma faculdade vazia que somente *acolhe* a realidade, e depois opera esta realidade no plano lógico-demonstrativo como objeto, não se coaduna com a ideia de liberdade como um valor em si. A liberdade não pode ser objeto, tampouco instrumento, posto que é capacidade de projetar valor e sentido na realidade.

É neste sentido que JLS faz um uso epistemológico do conceito de liberdade. A este respeito, pode ser bom lembrar que em JLS liberdade e pessoa são termos equivalentes que expressam a identidade irrepetível e singular, bem como o sentido, de cada ser humano³⁶. Ou seja, a própria experiência da pessoa é considerada um fator de compreensão da realidade. De fato, projeção do sentido (valor) e expressão conceitual (ser) atuam simultaneamente e de forma complementar, de sorte que a experiência da liberdade precede a formulação do conhecimento lógico demonstrativo. Apresenta-se, portanto, a problemática em torno da questão do objeto do conhecimento, pois parece que, no esquema assumido por JLS, a razão já possui um conteúdo antes mesmo de começar a trabalhar no plano lógico-demonstrativo.

Em face disso, apresentam-se duas perguntas: como conceber concretamente o sentido epistemológico da liberdade na articulação das dimensões que estruturam a razão? E como conceber o objeto do conhecimento?

³⁶ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 68-69 e 85.

Viu-se que a liberdade é a dimensão fontal da razão no sentido de ser a instância na qual se dá a autocompreensão do homem. No âmbito da linguagem, esta autocompreensão é expressa sob a forma de polaridade Valor e Ser, correspondente à dualidade – dualismo – pessoa-natureza, que constitui a experiência humana. A liberdade é a autocompreensão do ser humano em face da realidade no sentido de ser ainda o conceito (fontal) impensado, o qual é expresso sob a forma de linguagem – razão lógico-demonstrativa –, que articula os planos do Sentido e do Ser.

JLS herda de N. Berdiaeff a compressão do funcionamento, se assim se pode falar, da razão. O conceito de razão é compreendido como sendo correlativo ao papel da pessoa na história, sobretudo na medida em que esta história é expressa na forma de um pensamento sistemático. Sabe-se que a tarefa da filosofia é expressar teoricamente a realidade como um todo e em seus aspectos particulares. Mas ocorre que no escopo desta realidade está o homem como um ser dotado de transcendência. Ou seja, o que chamamos de realidade tem uma dimensão objetivável e outra não-objetivável, que o homem, dada a sua dimensão de transcendência, sintetiza em sua experiência pessoal.

Sendo assim, a tarefa da filosofia pode ser compreendida de duas formas: por um lado, como a *busca da verdade* e, por outro lado, como *formulação teórica do fundamento da verdade*. JLS rejeita a primeira metodologia e assume a segunda. Esta segunda acepção de razão caracteriza-se pela distinção entre conteúdo da razão e objeto do conhecimento. O conteúdo da razão corresponde à dimensão receptiva ou fontal desta. Refere-se à experiência universal e totalizante; o objeto do conhecimento corresponde à dimensão da sistematização da experiência pelo discurso lógico demonstrativo.

A primeira metodologia filosófica – a da *busca da verdade* – consiste em conduzir a pesquisa sobre o sentido da realidade, bem como sobre o sentido da história do pensamento, observando os cânones da própria pesquisa, e sendo leal às estruturas da realidade. Assim, a razão obedece à lei da objetividade, com o risco da pessoa terminar objetivada pelo método. De fato, a questão que se coloca aqui é a da plausibilidade de tal método, uma vez que no escopo daquilo que comumente é chamado de “realidade” está a experiência da pessoa, que, em última análise, não é objetivável. E ainda há de se considerar que a própria história do pensamento, de alguma forma, também está sujeita à objetivação.

Portanto, o método filosófico caracterizado pela busca da verdade é, de certo modo, despersonalizador, ou seja, escraviza o homem. Há várias formas de conceber a filosofia como busca da verdade, assim como há várias maneiras de solucionar esta problemática, sem

ultrapassar as fronteiras deste método, como p. ex., as diversas formas de metafísica compreensiva do Ser. Mas JLS prefere outro caminho.

A segunda metodologia filosófica é a da *formulação teórica do fundamento da verdade*. Este método foi proposto por N. Berdiaeff e, segundo JLS, caracteriza-se por um elemento tomado de empréstimo ao profetismo: “aquele de ser uma verdade possuída e vivida que procura um fundamento”³⁷. Sendo assim, duas observações devem se pontuadas: a primeira é que a verdade é um conteúdo, uma mensagem existencial, uma fonte de sentido; a segunda é que a filosofia, ou as ciências, é a busca do “fundamento que dê força e solidez à expressão dessa verdade”³⁸. Mas, em suma, o que caracteriza mesmo este método é que aí a experiência da pessoa ocupa um lugar central.

No sentido aqui adjudicado, a liberdade é a verdade simples, que ainda precisar ser explicitada teoricamente. A liberdade é a experiência da autocompreensão da pessoa na qual a polaridade Valor e Ser é *acolhida* como uma unidade simples e imediata, como o conceito, ou meta-conceito, ainda impensado. Mas isto supõe uma compreensão que não reduza a razão à sua dimensão lógico-demonstrativa como ocorre no âmbito das ciências empírico-formais.

É o que faz Berdiaeff ao ampliar a noção de razão. Sustenta que há uma experiência espiritual (pessoal) no ponto de partida do pensamento. Por isso, evita a objetivação da realidade e do próprio pensamento. Assim, p. ex., a filosofia não analisa um determinado autor fora de seu contexto histórico. Ou seja, considera que o sentido mais profundo de um determinado pensamento só pode ser captado na medida em que se leva em consideração, além da sua formulação em si, a própria experiência espiritual que esteve em sua base. Este princípio metodológico pode ser aplicado tanto na compreensão da realidade como na análise da história do pensamento, que não deixa de ser também uma realidade.

Um exemplo de aplicação deste método é a interpretação original que Berdiaeff faz de I. Kant e Hegel. Berdiaeff põe estes dois autores frente a frente, a fim de, por um lado, valorizar a experiência espiritual que esteve na base do pensamento de ambos e, por outro lado, superar eventuais reducionismos.

Pois bem, o mérito de Kant, com o seu criticismo, teria sido o de defender a liberdade humana em face da harmonia cósmica à qual deveria (a liberdade, a pessoa) se conformar.

³⁷ SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 60.

³⁸ Ibid.

Afirmou-se que Kant não foi metafísico, que ele reduziu a filosofia exclusivamente à teoria do conhecimento e à ética. Este julgamento exige uma revisão categórica. O determinante em Kant é metafísico: ele quis defender o mundo da liberdade contra o poder do mundo fenomenal³⁹.

A interpretação de Berdiaeff parece puxar as coisas para os seus objetivos. De fato, não se pode ignorar que a nova forma de pensar a questão do conhecimento da realidade concebida por Kant é altamente problemática. Na *Crítica da Razão pura*, opera-se a transposição da *distinção* entre *intellectus* e *ratio*⁴⁰ – que era mantida pela filosofia clássica, como, p. ex., por Santo Tomás de Aquino⁴¹ – para a *separação* entre *Entendimento* e *Razão*⁴². Segundo H. C. de Lima Vaz, Kant introduz um dualismo intransponível no pensamento, tendo concebido, por um lado, a Razão “como sede de um *pensar* metafísico relegado ao domínio da aparência transcendental” e, por outro lado, o Entendimento “definido como um *conhecer* que procede pela construção da inteligibilidade do objeto”⁴³. Jean Ladrière, por sua vez, sustenta que, no fundo, Kant trabalha com apenas uma dimensão da razão. Sob o influxo do pressuposto de que a ciência empírico-formal, sobretudo a física e a matemática, era a única forma válida de conhecimento científico da realidade, a razão analógica, coextensiva ao Ser, foi preterida em prol da razão demonstrativa. Ou seja, o polo ontológico da razão não é ignorado em Kant, mas somente o polo lógico é considerado válido para construir o conceito⁴⁴.

Não obstante isto, para Berdiaeff, a afirmação de Kant, segundo a qual a razão não tem acesso à coisa em si, que foi recebida como uma tragédia do conhecimento, é na realidade um grito da liberdade do homem contra o monismo da natureza. O pensamento kantiano “é um evento importante na história da consciência europeia. Deve-se compreender o seu sentido vital, existencial”⁴⁵, escreve Berdiaeff.

³⁹ BERDIAEFF, *Essai de métaphysique*, p. 36.

⁴⁰ Segundo esta forma de teoria do conhecimento, o *intellectus* é a face receptiva da razão, que acolhe o todo, ao passo que a *ratio* é a face ativa da razão, que corresponde ao discurso lógico demonstrativo.

⁴¹ *STh.*, I, q. 79, a. 8. Henrique C. de Lima Vaz sustenta que, na concepção tomasiana, a distinção entre *intellectus* e *ratio* é constitutiva da *inteligência espiritual*. Cf. *Antropologia Filosófica*. t. I. São Paulo: Ed. Loyola, 1991, pp. 256-259.

⁴² Cf. CRP I, 2,2; A, 298-302; B, 355-359.

⁴³ VAZ, *Antropologia Filosófica*. t. I, p. 256.

⁴⁴ Cf. Les figures de la raison. In: FLORIVAL, G. (ed.). *Figures de la rationalité: Études d'Anthropologie philosophique*, t. IV. Paris/Louvain-la-Neuve: Librairie Philosophique J. Vrin – Librairie Peeters, 1991, pp. 108-111.

⁴⁵ BERDIAEFF, *Essai de métaphysique*, p. 16.

JLS afirma que Berdiaeff jamais acolhe objetivamente o pensamento de outrem, posto que, ao ler outro autor, ele já está em plena comunhão com o seu horizonte existencial.

Ele tem, portanto, com os filósofos que leu e sobre os quais mais meditou, uma espécie de conaturalidade espiritual de onde ele tira, às vezes, deles mesmos uma compreensão mais íntima, talvez, e, em todo caso, mais original⁴⁶.

É o que acontece quando Berdiaeff lê Kant. A ampliação da noção de razão supõe a ampliação do conceito de experiência para além dos limites da racionalidade empírico-formal que determinou a crítica kantiana. Berdiaeff, lendo Kant a partir do dinamismo do presente, vê nele um impulso para o futuro.

Sabe-se que o ponto de partida do pensamento kantiano é a consideração da finitude (da razão) em face do todo (o Ser). Kant não ignora o polo ontológico da razão, mas sua concepção racionalista o leva a concluir que os objetos metafísicos não podem ser determinados pelo pensamento. O conhecimento se dá pela articulação das categorias formais do entendimento. Portanto, a razão é coextensiva ao sujeito e, por isso, não tem acesso à coisa em si, posto que pensa (discurso lógico-demonstrativo) as formas *a priori* do conhecimento dos objetos da experiência.

O fato é que o criticismo kantiano visa estabelecer as condições para o conhecimento seguro. Ocorre que o interesse de Kant recai sobre o conhecimento que resulta dos juízos sintéticos (do tipo em que o predicado acrescenta algo ao sujeito) anteriores à experiência. Os juízos analíticos, nos quais o que se afirma no predicado já está no sujeito, não produzem conhecimento. Os juízos sintéticos *a posteriori*, que dependem da experiência, não produzem conhecimento seguro. Resta então buscar o conhecimento que não dependa da experiência. Sabe-se que Kant logrou formular a teoria dos juízos sintéticos *a priori*⁴⁷ que, no fim das contas, culminou com a perda do “otimismo gnosiológico”⁴⁸. A formulação kantiana, supondo que a razão não tem acesso à coisa em si, ocupou-se com as condições (formais) de possibilidade do conhecimento. Mas uma peculiaridade do pensamento de Kant, embora carregada de ambiguidades, torna-o especialmente inspirador para o tema da liberdade. Para ele o conhecimento é simultaneamente explicitação das condições de possibilidade da experiência do objeto como também construção da inteligibilidade do objeto da experiência. “As condições de possibilidade da experiência são, ao mesmo tempo,

⁴⁶ SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 61.

⁴⁷ Cf. CRP-B 122.

⁴⁸ BERDIAEFF, *Essai de métaphysique*, p. 16.

as condições de possibilidade dos objetos da experiência”⁴⁹. Ou seja, há em Kant, conforme resumiu muito bem Lima Vaz, “uma correlação entre a razão *construtora* do sujeito e a inteligibilidade *construída* do objeto”⁵⁰. No fundo, a ciência elabora o método e cria o objeto do conhecimento, uma vez que a razão não tem acesso às coisas em si. O sujeito é criativo, o que no fundo remete à experiência da liberdade.

A aplicação do método filosófico de Berdiaeff mostra que a filosofia de Kant pode ser considerada um grito em favor da liberdade do homem. Há em Kant, mesmo que apenas de forma implícita, uma outra face da razão, muito mais rica e profunda que aquela tributária do formalismo que o consagrou. Esta outra face corresponderia à experiência da liberdade, ao conteúdo da razão, mesmo que o formalismo kantiano o tenha escamoteado?

A esta altura, é de se perguntar se JLS assume este princípio metodológico de Berdiaeff. Sim, assume. O próprio título da última obra que JLS publicou em vida, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*⁵¹ é um indicativo de que ele não quer interpretar literalmente os autores e suas teses científicas. Trata-se claramente de uma referência aos objetos (metafísicos) do pensamento aos quais, segundo Kant, a razão não tem acesso. O “que” interrogativo de JLS, ao invés de refutar o pensamento científico posterior a Kant, visa remeter o pensamento a uma dimensão mais rica e profunda.

Sabe-se que quando Kant declarou impossível à razão determinar o objeto metafísico do pensamento, ele tinha em mente uma noção bem precisa de razão, que não podia levá-lo a outro resultado: dada a finitude da razão – polo lógico-demonstrativo –, os conceitos de mundo, de homem e de Deus não podem ser determinados de modo seguro. Kant não nega a conaturalidade do Espírito humano ao Ser, mas sustenta que não é possível uma demonstração científica desta relação. O *mundo* é a natureza, onde reina o determinismo, de modo que, sendo assim, não é possível conhecer a liberdade; o sujeito – *homem* – também não pode ser conhecido, posto que sua transcendência permanece fora do escopo da razão tal como a concebe o formalismo kantiano; *Deus* é o Absoluto transcendente e, por isso, não pode ser conhecido. Por conseguinte, só é possível demonstrar as formas *a priori* do pensamento, de modo que as ideias de *mundo*, de *homem* e de *Deus* são categorias, ideias formais, do entendimento.

⁴⁹ CRP-B 197.

⁵⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Ética e razão moderna. In: *Síntese*, v. 22, n. 68 (1995), pp. 53-84, aqui p. 62.

⁵¹ SEGUNDO, *¿Qué mundo?...* JLS afirma que o objeto da fé não pode ser Deus, posto que o homem (razão) é finito e Deus é absoluto infinito (crisologia).

Ou seja, Kant trabalha com uma noção de razão extremamente restritiva, a qual condiciona fortemente o seu pensamento. Em face disso, as perguntas formuladas no título da obra teológica de JLS sugerem uma ampliação da noção de razão. Esta ampliação só é possível mediante consideração da dimensão universal da razão, além da dimensão logico-demonstrativa. Mas isto só é concebível se o pensamento for interpretado a partir da experiência espiritual implícita, superando o reducionismo do conceito de experiência ditado pela racionalidade empírico-formal que predominava no ambiente cultural da época em que Kant viveu.

Poder-se-ia dizer isso igualmente de outros grandes expoentes do pensamento. Quiçá os cientistas tenham podido perceber a grande diversidade de seres vivos, bem como a diversidade destes em relação ao passado no plano evolutivo⁵², precisamente em razão da diferença básica que os situava, como pessoas, em face do mundo. Em outras palavras, não seria precisamente a experiência da liberdade, a experiência espiritual dos cientistas, que lhes teria permitido perceber a diferença que constitui os seres vivos em face uns dos outros e em face do mundo (natural) que os precede? Não seria a própria experiência da liberdade, ou o fogo interior do espírito⁵³, o impulso fundamental para a empreitada prometeica da razão em face do mundo? Mais. Há uma liberdade no princípio do mundo? Estas questões serão retomadas mais adiante na circunstância da exposição da análise segundiana de algumas teses científicas.

Pois bem, JLS, interpretando Berdiaeff, sustenta que o pensamento kantiano valoriza a liberdade humana como que às avessas. Isto resulta de um paradoxo. Mesmo que se desconsidere a própria experiência espiritual de Kant, como sói acontecer, o posterior

⁵² A formulação das teorias da evolução não é, certamente, um mero acaso no fio da história da consciência. Paradoxalmente, foi nos começos da consolidação da racionalidade moderna, com sua inegável tendência monista, que esta mesma racionalidade explicitou (involuntariamente) a dimensão de transcendência, não somente do homem, mas, de alguma forma, também do mundo. Mais paradoxal ainda é que tenha se passado quase um século até que um cristão, J-P. Teilhard de Chardin, tenha podido sistematizar em perspectiva teológica o potencial inspirador da nova epistemologia implícita nas teorias da evolução. Citamos os iniciadores deste novo pensar no campo da biologia, embora hoje em dia outras áreas da ciência, como a astrofísica, também proponham as suas próprias teorias da evolução: DARWIN, Charles. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: J. Murray, 1859; WALLACE, A. R. *Contributions to the theory of natural selection: a series of essays*. 2a. Ed. New York: Macmillan and Co., 1871.

⁵³ É interessante também a refutação de Gaston Bachelard à tese da origem determinista da ciência: o dinamismo interior do espírito, a dimensão relacional do ser humano, está na origem do conhecimento científico. Cf. *La formation de l'esprit scientifique: contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, 1947.

desdobramento do pensamento kantiano configura-se como uma defesa indireta da liberdade do homem. O impressionante progresso das ciências empírico-formais operou uma inversão da perda do otimismo gnosiológico, que esteve nas origens do criticismo. Passa-se da descrença acerca da possibilidade da razão determinar os objetos metafísicos – mundo, homem, Deus – do pensamento para um desmedido otimismo gnosiológico, com pretensões de explicar tudo. É fato mais que notório que, na perspectiva da razão demonstrativa, o mundo é considerado como um *cosmo* total, embora alguns buracos negros permaneçam sem explicação no céu das ciências empírico-formais. Mas JLS vê o fenômeno com certa reserva:

No entanto, este otimismo gnosiológico constitui hoje a causa principal de nossa escravidão com relação ao mundo (que nos aparece assim como a realidade necessária e necessitante). Pode-se compreender, pois, que o sentido existencial da obra de Kant seja precisamente aquele de uma libertação do sujeito com relação à necessidade do mundo⁵⁴.

A posição sustentada tanto por Berdiaeff, quanto por JLS, é a de que a experiência espiritual do homem, da pessoa, age de forma criativa sobre a realidade objetiva. Expressa-se como pensamento que transforma a história. Kant mesmo é uma expressão disso. Contudo, o próprio pensamento é resultado da história da consciência. Neste ponto, a questão se desloca da história da filosofia para a filosofia da história. Passa-se do âmbito da autonomia do pensar para o da autonomia do agir. A este respeito, outros autores ocupam espaço na reflexão, como mostra JLS.

Berdiaeff, neste ponto, foi fortemente influenciado por Hegel e por Marx. Para ele, a história não será jamais uma acumulação de fatos, nem mesmo uma série de eventos que se estendem do passado ao presente. Ela é uma força, um dinamismo que impulsiona o nosso presente para o futuro. É por isso que se pode comungar existencialmente com a história⁵⁵.

Berdiaeff, em sua interlocução com Marx e Hegel, sustenta que o conhecimento do passado não pode ser expresso na forma de uma objetivação conceitual. O conhecimento da história consiste na avaliação da relação do passado com o dinamismo que impulsiona o presente para o futuro. O dinamismo espiritual da pessoa – não a “astúcia da razão”, como queria Hegel, ou a dialética, como sustenta Marx – é que faz a história. A história não resulta de alguma força ou direção independente daquela que as pessoas livremente lhes dão. Neste

⁵⁴ SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 62.

⁵⁵ *Ibid.*

sentido, Berdiaeff vai de Kant a Hegel e, deste, volta a Kant a fim de libertar a experiência da pessoa não somente dos determinismos da necessidade cósmica, mas também das correias de uma história idealizada. A respeito disso, afirma de forma contundente:

Eu diria, antes de tudo, que eu tenho um sentimento e uma consciência mais aguda do conflito sem esperança que tem lugar entre a pessoa e a história e que eu sou mais distante de todas as idealizações da história. [...] Eu sinto em mim uma revolta contra o poder escravizante da história sobre a vida humana⁵⁶.

Pois bem, a relação entre liberdade e razão⁵⁷ decorre precisamente da contradição da razão explicitada por Kant, que Berdiaeff valoriza. A contradição consiste no seguinte: só uma liberdade pode codificar cientificamente a realidade, a fim de colocá-la a serviço de seus fins. Portanto, há uma dimensão da razão cujo objeto, se assim se pode dizer, não pode ser objetivado. O mérito de Kant teria sido o de fazer compreender que o Ser não pode ser encontrado senão na experiência da pessoa, que é a que sintetiza o sentido do passado (natureza, ser) e o horizonte do futuro (dever-ser). Mas o potencial do pensamento de Kant foi deformado por seus sucessores na medida em que converteram o seu método num monismo científico ou num idealismo. Assim, Berdiaeff, ao mesmo tempo em que não ignora os aspectos negativos das contradições da razão em Kant, as valoriza na formulação da sua própria noção de razão.

O próprio JLS dá passos importantes na aplicação deste método. Ele não emprega a terminologia clássica na análise das dimensões da razão, tais como os termos *noûs*, *intellectus* e *logos*, *ratio*. Mas é patente que o faz ao analisar a extensão filosófica das ciências ou da filosofia da história. Sendo assim, qual seria a experiência espiritual na base das ciências ou da própria filosofia da história? A resposta a esta questão pode ser encontrada no conceito de ciência formulado por JLS: a *ciência é ideologia* a serviço dos projetos do homem⁵⁸.

Ora, o conceito moderno de ciência decorre de uma noção bem precisa de razão, como já foi assinalado acima. Trata-se de uma racionalidade empírico-formal coextensiva à dimensão lógico-formal da razão. JLS não nega o valor dessa racionalidade, mas empenha-se em mostrar a outra face da razão sem a qual as teorias científicas não poderiam ser

⁵⁶ BERDIAEFF, N. *Les sens de l'histoire*. Paris: Montaigne, 1948, p. 7.

⁵⁷ Não é fortuito que o termo *liberdade* – correspondente a pessoa – apareça antes de *razão*. Com isto quer-se enfatizar a precedência de uma noção mais ampla de razão, como a síntese pessoal que precede a explicitação do conceito no nível da linguagem científica.

⁵⁸ Esta problemática será desenvolvida mais amplamente no próximo capítulo deste estudo.

formuladas. Esta outra face – ou dimensão – da razão é relativa à experiência central da pessoa, a liberdade, que unifica os polos do Valor e do Ser, de sorte que a liberdade se situa no horizonte dos planos do sentido e do ser, expressos na linguagem. Em outras palavras, o conhecimento filosófico ou científico, e mesmo o do senso comum, articula dois planos irredutíveis de realidade.

A tendência das ciências modernas à objetivação decorre do fato de serem o resultado do emprego de uma racionalidade que se ocupa com substantivos, com aquilo que é, substantivando até mesmo o próprio pensamento na forma de uma história idealizada. Na terminologia de JLS, as ciências modernas ocupam-se com a explicitação da realidade objetiva (Ser) das coisas, deixando impensado, ou insuficientemente pensado, o devir (Valor, dever-ser) da existência. Ou seja, as ciências empírico-formais explicitam apenas uma parte da experiência da liberdade do homem. A experiência central da pessoa unifica dois planos irredutíveis da realidade – Valor e Ser –, mas as ciências trabalham apenas um deles, o lógico-demonstrativo, correspondente ao ser das coisas⁵⁹.

Ora, neste ponto, JLS vai afirmar que o pensamento, como expressão, no nível da linguagem, da autocompreensão do ser livre tem duas dimensões. A primeira corresponde ao dinamismo interior da liberdade – ao dever-ser – e se exterioriza como sistema de valores na dimensão da ordem do sentido. A segunda corresponde à realidade objetiva – ao “em si” do mundo, ao ser – e se exterioriza como sistema de meios de eficácia, configurando a dimensão da ordem do ser. A primeira dimensão é acolhida pela fé, a segunda, pela ciência sob a forma de ideologia.

Pois bem, para JLS a *ciência é ideologia* porque se configura como um sistema de meios de eficácia estruturado para servir ao sistema de valores da existência humana livre. Obviamente, há uma enorme carga negativa neste vocabulário. A ideologia é vista como característica negativa do pensamento, o que não se pode negar que seja, em certo sentido bem preciso. Mas JLS sustenta que toda e qualquer ciência é ideologia, e distingue entre ideologia em sentido negativo e ideologia em sentido positivo.

O *sentido negativo do termo ideologia* vem principalmente de K. Marx e dos desdobramentos de seu pensamento. Segundo a famosa tese de Marx, não são as condições espirituais que determinam as condições materiais da existência, mas o contrário.

O modo de produção da vida material determina o caráter geral do processo social, político e espiritual da vida. Não é a consciência dos

⁵⁹ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 61-69.

homens a que determina seu ser, senão que, pelo contrário, seu ser social determina sua *consciência* [...]. Com a mudança da base econômica, toda a imensa estrutura *ideológica* se transforma mais ou menos rapidamente. Ao considerar tais transformações há que se fazer sempre a distinção entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser determinada com a *precisão das ciências naturais*, e as formas legais, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas em que os homens se tornam conscientes deste conflito⁶⁰.

Há, portanto, de acordo com Marx, “a precisão das ciências naturais” – afirmação que nos permitimos sublinhar, a fim de indicar o conceito de ciência empregado na análise – e as “ideologias”, relativas a toda a dimensão, digamos, espiritual da sociedade burguesa – formas legais, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas – que, por ser injusta, configura-se como uma falsa consciência. JLS destaca que a falsa consciência não é o resultado de um equívoco inocente, mas é forjada para servir aos interesses das classes dominantes.

[...] é baseada no interesse que aqueles que dominam a sociedade têm em que se ignorem as molas que regem as estruturas de produção, em seu próprio benefício. Assim, a ideologia, mesmo quando produzida inconscientemente, é um instrumento de interesses que querem encobrir e justificar a exploração do homem pelo homem⁶¹.

Ou seja, Marx sustenta que a ciência burguesa da política, da moral, da sociedade, enfim, toda a consciência, obedece aos interesses das classes dominantes, o que equivale a dizer que não é, a rigor, ciência, mas ideologia, em sentido negativo. Contudo, Marx analisa a sociedade capitalista, e não os desdobramentos ideológicos de sua própria análise científica da sociedade. A consciência burguesa é interessada. E a consciência do proletariado pode ser considerada objetiva, científica, no sentido de se basear no concreto e excluir qualquer interesse ou dimensão espiritual?

Todo pensamento, feito de infinitos fios, por mais simples e “concreto” que pareça, é de fato condicionado pelos interesses concretos do homem que pensa. Se o homem é o resultado de suas relações sociais, como pensa Marx, não parece possível escapar tão

⁶⁰ MARX, Karl. Contribución a la crítica de la economía política. In: MARX, K.; ENGLES, F. *Obras escogidas*. t. 1. Moscú: Ed. Progreso, 1971, p. 343. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 67.

⁶¹ SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 68-69.

facilmente da armadilha ideológica (ideologia pejorativa), nem sequer no proletariado⁶².

Portanto, a ciência de Marx é também ela própria ideologia, mas não ideologia no mesmo sentido da que é praticada pelas classes dominantes. JLS faz distinção entre ideologia em sentido negativo e ideologia em sentido positivo, conforme o respectivo potencial de deter ou de fazer avançar a transformação da sociedade. Há classes sociais interessadas em contribuir com a evolução da sociedade. Mas há também classes sociais interessadas em manter as coisas como estão. JLS cita A. Schaff para caracterizar as ideologias:

Pois bem, o conhecimento só se deforma quando está condicionado pelos interesses das classes “descendentes”, isto é, das classes interessadas na manutenção da ordem existente e ameaçadas com a sua supressão. Quando o conhecimento está condicionado pelas classes “ascendentes”, revolucionárias, que estão conformadas às transformações sociais em vias de cumprir-se, não há deformação do conhecimento. E, neste ponto de sua reflexão, Marx deixa de interessar-se pelo problema dos condicionamentos sociais do conhecimento e pelo problema de sua deformação⁶³.

Em outras palavras, a ideologia dos revolucionários é ciência, visto que está a serviço da construção de uma ordem social justa. Pois bem, ao analisar o pensamento de Marx, JLS propõe, ao seu modo, tanto um conceito de ciência quanto uma ampliação da noção de razão. A cientificidade de Marx – racionalidade empírico-formal – não consiste em que tenha proposto uma leitura científica da realidade social desprovida de qualquer metafísica, moral, estética, interesses. Reside no fato de ter combatido as distorções da ciência burguesa não com mais objetividade, mas com outra estrutura de valores – a do proletariado –, com vistas a fazer evoluir a sociedade, de sorte a criar as condições para o advento do novo homem. Ou seja, Marx propôs uma leitura científica que pudesse servir (ideologia em sentido positivo) à evolução da sociedade na direção do que ele imaginava que configuraria uma realidade social onde o homem pudesse desenvolver todo o seu potencial, livre da estrutura social marcada pela dominação do homem sobre o homem. No fundo o intento de Marx – não é nosso objetivo avaliar se conseguiu ou não atingir o seu objetivo – foi o de formular a

⁶² Ibid., p 69.

⁶³ *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo, 1973 [s.p.]. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 69-70.

expressão teórica da experiência de autocompreensão do homem como um ser livre, como pessoa.

Sendo assim, é forçoso admitir que toda ciência carrega consigo valores prévios. Ora, a liberdade é um valor em si mesmo, de modo que a experiência da pessoa se constitui, por si só, um fator de compreensão científica do mundo. A ciência expressa não somente o ser “concreto” – o ser – da realidade, mas também os interesses – os valores – do cientista, precisamente por ser a expressão teórica da experiência espiritual – pessoal – do homem, na qual a polaridade Valor e Ser é unificada como síntese imediata, ainda impensada⁶⁴.

Outra forma de acessar, se assim se pode dizer, o conteúdo prévio da razão é por meio na análise da noção de história. JLS herda de Nicolas Berdiaeff a noção segundo a qual não se pode pensar a liberdade – que é dada por suposta no contexto da fé cristã – senão no interior de um tempo finito e polarizado por um sentido que lhe seja exterior e superior: “uma história desenvolvida sobre um tempo infinito não tem nem valor nem significação”⁶⁵. Mas o que efetivamente introduz o sentido na história e no mundo? Em sua tese doutoral sobre Berdiaeff, JLS afirma:

Só uma liberdade é capaz de introduzir este corte e este valor na linha do tempo. Dito de outra forma, só um projeto livre pode converter a história em experiência com um fim e um valor⁶⁶.

Entende-se, pois, que a concepção existencial da liberdade, tal como JLS a desenvolve, resulta do fato dele sustentar, apoiando-se em Berdiaeff, que a liberdade é uma experiência espiritual de criação do sentido, seja no dinamismo interior do homem, seja no interior de todo o universo. O universo só pode ser conhecido em profundidade no espírito. Portanto, é a experiência da liberdade que torna possível a explicitação teórica da estrutura dialética do universo. A finitude só se compreende em profundidade na sua abertura para o sentido exterior e superior que, contudo, opera no interior da história. Neste ponto, fica claro que a experiência da liberdade é o conteúdo da face universal da razão, aquela voltada para o Sentido radical da existência.

A história não pode ser *compreendida* (grifo nosso) senão em sua experiência espiritual, senão como resultado das manifestações do espírito. Se não se conceder à história esta significação interior e

⁶⁴ Aqui fica claro em que sentido sustentamos neste estudo que “fé e ciência”, não fé e ideologia, constituem a “estrutura da liberdade”. Em JLS ideologia em sentido positivo é sinônimo de ciência.

⁶⁵ SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 69.

⁶⁶ *Ibid.*

espiritual, ela se transforma em matéria empírica desprovida de sentido e encadeamento. A revelação é sempre a revelação do sentido, e este último não se encontra senão no espírito⁶⁷.

Portanto, JLS assume de Berdiaeff a perspectiva epistemológica da liberdade, como fica patente no conjunto de seus escritos. Toma a experiência central da pessoa como chave de leitura de toda a realidade histórica, e até mesmo de todo o universo. E, obviamente, emprega esta epistemologia na formulação de sua teologia.

Aplicando o método da filosofia existencial de Berdiaeff, JLS chega à conclusão de que tanto as ciências quanto a revelação de Deus mostram que, ao contrário do que as correntes positivistas querem fazer crer, a história e o mundo que conhecemos têm valor e sentido. As ciências mesmas mostram um mundo e uma história que evoluem, num processo de sucessão de sínteses cada vez mais ricas, seja no plano da consciência, seja no plano cósmico⁶⁸. Mais. A própria revelação de Deus mostra ao homem que no universo há “um mundo de sentido semelhante ao que experimenta em sua pessoa”⁶⁹. Em suma, as ciências e a revelação mostram que no universo e na história opera não simplesmente um conjunto de mecanismos impessoais, mas também o dinamismo espiritual (pessoal) da liberdade.

Afirmar que o método filosófico de Berdiaeff leva em consideração a experiência da liberdade é o mesmo que sustentar que a razão tem um conteúdo prévio à reflexão. Isto, dito dessa forma, pode causar estranhamento. Mas, na realidade, outros autores afirmam a mesma coisa, mediante emprego de outro quadro teórico. Assim, p. ex., H. C. de Lima Vaz, após expor as tendências escravizadoras do pensamento moderno, precisamente as que tiram (valha a tautologia) a liberdade do homem, afirma que a pergunta que emerge dos escombros da epistemologia moderna nem sequer poderia ser posta se antes a sua possibilidade de resposta já não tivesse sido dada como Sentido radical da existência⁷⁰. Ou seja, a pergunta sobre Deus é no fundo a afirmação da liberdade como a fonte de intelecção de toda a realidade.

⁶⁷ BERDIAEFF, Nicolas. *Esprit et liberté: essai de philosophie chrétienne*. Paris: Je sers, 1933, pp. 112-113. O grifo no texto citado tem por objetivo enfatizar a conotação epistemológica que a liberdade – que é a experiência espiritual da pessoa – assume no pensamento de Berdiaeff, e que exercerá uma influência duradoura no pensamento de JLS.

⁶⁸ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 71-104.

⁶⁹ Ibid., p. 344.

⁷⁰ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia: problemas de fronteira* (2a. Ed.). São Paulo: Ed. Loyola, 1986, p. 70.

Jean Ladrière, outro filósofo já citado, também sustenta esta ideia. Segundo ele, a razão, entendida como a faculdade capaz de operar o conhecimento do objeto, tem duas dimensões. O conhecimento articula tanto o polo universal, ontológico, quanto o polo lógico-demonstrativo da razão. Quando ocorre a articulação desta polaridade, tem-se uma racionalidade metafísica, universal, ou relacional, como se prefere neste estudo. Quando isto não acontece, tem-se uma racionalidade que escamoteia uma dimensão da razão, como ocorre com as ciências empírico-formais. Mas mesmo na circunstância de uma racionalidade instrumental, que rejeita o polo ontológico da razão, emerge a liberdade humana como decorrência da intencionalidade do conhecimento, correlativa ao destino da razão. A este respeito, Ladrière afirma:

Ora, o devir da razão deverá ser interpretado não sob o modo de um desenvolvimento natural, determinado por causas antecedentes ou finais, mas sob o modo de instauração. O projeto da razão é posto por um ato de instituição, onde se engaja a liberdade, não por uma necessidade de natureza⁷¹.

Por mais objetivo que um determinado pensamento tenha a pretensão de ser, atua sobre ele a dimensão da liberdade. A razão não se deixa atrelar ao determinismo natural, com a noção de causa, ou à dialética histórica, com a noção de *telos*. O destino da razão, entendido como sentido, não é determinado por uma causa natural e nem puxado por um sentido último, mas deve ser entendido como a interioridade recíproca da razão teórica e da razão prática, ou seja, como o evento da verdade, que coincide com o evento da liberdade⁷².

O teólogo Clodovis Boff também afirma que, em face da crise da racionalidade moderna, faz-se necessária uma ampliação da ideia de razão. Adverte que esta ampliação deve superar todo o racionalismo inerente às ciências empírico-formais. Isto porque, como é sabido, a racionalidade moderna empobrece a experiência humana, visto que, no entendimento de C. Boff, é toda baseada sobretudo em duas figuras da razão. A *razão demonstrativa*, que emprega a lógica e a matemática, e a *razão científica*, que emprega experimentos e cálculos. Mas, em última análise, estas figuras reduzem-se, tomadas em seu conjunto, ao que Ladrière caracterizou como o *polo lógico* da razão. Em face disso, C. Boff sugere “mais um patamar da razão. É a *razão intuitiva*, que os gregos chamavam *noûs*, e os

⁷¹ LADRIÈRE, J. La perspective eschatologique en philosophie. In : _____. *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 58-76, aqui 71.

⁷² Cf. Ibid., p. 72.

latinos, *intellectus*”⁷³. Pois bem, o *intellectus* é a face da razão que acolhe a realidade de forma gratuita. É capaz de contemplar e se alegrar com a dimensão universal do Ser. Coincide com a própria posição do homem enquanto ser que acolhe (*intellectus*) a verdade e a revela mediante linguagem conceitual (*ratio*). O *intellectus* é a dimensão pensante da razão, anterior ao pensado (*ratio*), a “razão constituinte” à diferença da “razão constituída”⁷⁴. Os pensadores clássicos faziam a distinção entre o *intellectus* e a *ratio*, correspondendo esta à faculdade discursiva ou argumentativa da razão⁷⁵. E, precisamente, a modernidade escamoteou a razão reduzindo-a à sua dimensão lógico-demonstrativa.

O pensamento moderno desenvolveu o polo lógico da razão. Só indiretamente, ou involuntariamente, manteve vivo o polo universal da razão. Mas o fato de não o ter desenvolvido não quer dizer, de forma alguma, que ele não estivesse aí presente, mesmo que sob a forma de uma ausência. Como foi dito, na perspectiva da filosofia profética de Berdiaeff, o conteúdo da razão é a experiência da liberdade. Pode-se afirmar que o conteúdo da liberdade é correlativo ao polo universal da razão? Berdiaeff, embora empregue um quadro referencial teórico bastante original, ao referir-se ao potencial inspirador do pensamento de Kant, parece concordar que sim: “doravante o Ser não pode ser procurado senão no sujeito”⁷⁶.

Poder-se-ia objetar que esta afirmação diz exatamente o contrário, que o polo universal da razão é negado, posto que sustenta que o Ser só pode ser encontrado no sujeito. Mas dois aspectos do pensamento de Berdiaeff indicam que o que se afirma aí corresponde ao que a filosofia tradicional chamaria de dimensão ontológica (metafísica, universal) da razão. Em primeiro lugar, há que se mencionar o princípio metodológico mediante o qual o pensamento de um autor é acolhido, para além de sua objetividade. Assim, p. ex., Kant seria inspirador porque o seu pensamento manifesta uma maior profundidade, quando relacionado ao dinamismo que impulsiona o presente para o futuro. Ora, o dinamismo que opera no presente é a experiência espiritual do homem, a liberdade, a qual não se reduz aos cânones da razão lógica. Em segundo lugar, após afirmar que a liberdade é o conteúdo, a mensagem,

⁷³ BOFF, *Teoria do método*, p. 65.

⁷⁴ LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 11a. ed. Paris: PUF, 1972, p. 883. Apud: BOFF, *Teoria do método*, p. 65.

⁷⁵ Cf. BOFF, *Teoria do método*, p. 66.

⁷⁶ BERDIAEFF, Nicolas. *Cinq méditations sur l'existence: solitude, société et communauté*. Paris: Montaigne, 1936, p. 54. Apud: SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 75.

da filosofia, diga-se da razão, Berdiaeff passa a explicitar as dimensões do polo lógico da razão.

O polo lógico da razão opera em busca da fundamentação filosófica do conteúdo da razão, da verdade já vivida e possuída. É neste ponto que se articulam as dimensões da fé e da ciência. A liberdade humana só pode ser concebida como um dom (do Deus amor) que se vive na história como amor eficaz e criador. Contudo, neste ponto, há que se evitar uma confusão que consistiria em conceber a liberdade como algo pronto e acabado, o qual seria acolhido pela dimensão da fé, e compreendido pela ciência ou filosofia. Não, a liberdade é o dom que a criatura recebe do criador. Esta liberdade, sendo dom de uma outra liberdade – a liberdade de Deus – é vivida na história como um amor que realiza os seus valores no plano objetivo, a fim de criar mais amor, ou seja, a fim de manter relações pessoais com outros seres livres e com o próprio Deus. Assim, em Berdiaeff, a liberdade se exterioriza, por um lado, sob a forma de confiança (fé) em valores que transcendem a possibilidade de verificação empírica, no plano do indivíduo e, por outro lado, sob a forma de conhecimento (ciência) da realidade objetiva, mediante o qual são criados meios eficazes para a realização dos valores.

A este respeito, Berdiaeff afirma: “em minha vida a revelação é aquilo que me é descoberto, e o conhecimento aquilo que eu descubro por meus próprios meios”⁷⁷. Dessa forma, a liberdade humana não se objetiva, posto que é estruturada pelas dimensões distintas e complementares dos valores e dos meios. Ou seja, o lugar do homem como um criador na história e a realização de seus projetos convergem, mas não se identificam. A dimensão da fé, que estrutura os valores na existência, transcende os fundamentos científicos que podem conferir eficácia aos projetos criadores do homem. A liberdade, assim concebida, consiste na ausência de determinação exterior, uma vez que, como dom de Deus, é um valor em si mesma. A liberdade articula a relação entre o passado – o mundo já criado e a própria história – e o dinamismo que impulsiona o presente para o futuro. A liberdade acolhe a dimensão projetual da existência, a qual pode dar sentido humanizador à autonomia da razão (ciência) na busca dos meios necessários e eficazes para a realização dos projetos criadores do homem.

No fundo, a noção de razão exposta aqui ajuda a compreender a epistemologia que JLS propõe. Aí, na noção de razão, o dualismo opera não sob a forma de oposição de

⁷⁷ BERDIAEFF, *Cinq méditations*, p. 11. Apud: SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 72.

substantivos, o que é sempre problemático. De fato, um dualismo de substantivos só pode resultar de uma filosofia, ou teologia, preguiçosa. O dualismo – talvez fosse melhor empregar o termo *dualidade* – ocorre sob a forma de uma polaridade entre planos distintos e complementares. Mas a dualidade não faz sentido em si mesma, sem referência à dimensão universal que a constitui. Em outras palavras, a dimensão projetual da razão – acolhida pela fé – e a dimensão eficaz – formulada pela ciência – articulam a metadimensão da liberdade. Assim, a pergunta que esteve no início deste tópico – se é possível conceber a polaridade valor-verdade – pode ser respondida da seguinte forma: a razão é portadora de uma verdade fontal – a liberdade – que se desdobra no plano lógico demonstrativo como polaridade entre absoluto – o Valor –, correspondente à dimensão da fé, e relativo – a verdade –, correspondente à dimensão da ciência. Esta seria a explicitação teórica da relação pessoa-natureza sustentada por JLS, como foi exposto no tópico anterior.

Assim, pois, fica demonstrado que a experiência de autocompreensão do homem como um ser livre expressa-se nos diversos tipos de linguagem – cotidiano, filosofia, ciência e religião – como polaridade entre sentido e ser. A ordem do sentido é acolhida pela fé, a do ser, trabalhada pela ciência.

2.3 Relação entre liberdade e reflexão teológica

Os clássicos sustentam que o patamar mais elevado da razão – o *intellectus* – que *acolhe* a realidade, à diferença do que expressa a realidade pelo conceito – a *ratio* –, não deve ser compreendido de forma unilateral, de sorte a caracterizar a reflexão como algo acessório e dispensável. Há uma circularidade entre experiência e linguagem conceitual. A própria questão cristológica é uma expressão disso. A unidade pessoal do Verbo que se fez homem funda a unidade expressa na linguagem teológica, de modo que, por um lado, a teologia configura-se como expressão da própria Palavra e, por outro lado, a existência cristã configura-se como expressão do Cristo.

Daí decorrem os pontos que serão desenvolvidos neste tópico: o sentido teológico da reflexão sobre a liberdade; a unidade pessoal do Filho como caminho para a reflexão; e a experiência da liberdade como a personalização da graça.

2.3.1 Sentido teológico da reflexão sobre a liberdade

A epistemologia teológica de JLS sustenta que a liberdade é a autocompreensão do homem como pessoa – como ser espiritual, livre – em face de Deus e da realidade como um todo. Isto significa que a liberdade consiste em acolher o mundo já criado, sob o influxo do

dinamismo de sentido que abre o ser humano para o futuro e torna possível uma existência criadora. E isto não obstante a resistência da realidade objetiva em servir de mecanismo eficaz aos projetos deste pequeno criador que é o homem.

Sendo assim, a teologia deve explicitar as dimensões da síntese pessoal do homem, as quais se exteriorizam como sistema de valores (fé) e como sistema de meios de eficácia (ciência) no plano da existência histórica. Há, pois uma auto-implicação da existência no conhecimento teológico, primeiramente como síntese pessoal, como teologia experiencial ainda não pensada, depois como explicitação teórica no âmbito da linguagem. Por isso, JLS sustenta que há uma relação constitutiva (não acidental) entre fé e ciência na existência humana livre. Compete à teologia expressar isso em linguagem teórica⁷⁸.

C. Boff enfatiza a questão da auto-implicação da pessoa do teólogo no objeto de seu estudo⁷⁹. Ora, o objeto do pensamento teológico é ao mesmo tempo o seu Sujeito supremo. Há já uma teologia, embora não sistematizada, na relação originária entre o homem de fé e Deus, de modo que a teologia é ela própria algo essencial na existência humana, expressão da Palavra. Portanto, pode-se conceber a teologia como um momento segundo⁸⁰, mas o fato é que a teologia não é um discurso exterior à própria fé.

Karl Rahner, por sua vez, empregando o método transcendental, também sugeriu a ampliação da noção de razão. Ele estabelece a distinção entre “autopossessão originária” e “reflexão”, entre consciência existencial e saber conceitual ou categorial. “Existe no homem inevitável *unidade na diferença entre autopossessão originária e reflexão*”⁸¹. Não existe o “em si” existencial objetivo (realidade), de um lado, e o conceito preciso desta existência (reflexão), de outro lado. Há uma tensão dinâmica entre realidade e conceito. Porém, esta

⁷⁸ Cf. SEGUNDO, J. L. *El hombre de hoy I*, p. 217ss.

⁷⁹ Cf. BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 145-187, aqui pp. 159-159.

⁸⁰ C. Boff incorre em numa certa ambiguidade quando afirma que a teologia da libertação é um momento segundo da teologia em si. Cf. Retorno à arché, In: SUSIN, *Sarça ardente*, pp. 171-172. Sustenta que na experiência da fé já há uma teologia que *busca* o desenvolvimento teórico pela reflexão teológica. Mas afirma que a teologia da libertação é um momento segundo com relação ao desenvolvimento teórico da fé, que seria a teologia propriamente. JLS pensa que a teologia da libertação não é uma teologia como momento segundo, mas teologia pura e simplesmente, pois a experiência da liberdade consiste já numa auto-compreensão (teológica) da existência em face de Deus e do mundo, a qual *busca* a explicitação teórica na reflexão teológica. Cf. *Teología abierta – III. Reflexiones críticas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 373-391.

⁸¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 27.

unidade na diferença é negada tanto pelo racionalismo teológico como pela racionalidade moderna⁸².

Pois no fundo todo racionalismo repousa sobre a convicção de que uma realidade está presente ao homem, em autopossessão espiritual e livre, somente mediante o conceito objetivante, que ganha sua realidade genuína e plena na ciência. E, em sentido contrário, o que se chama “modernismo” na acepção clássica vive da convicção que o conceito ou a reflexão é algo *absolutamente* secundário e posterior com referência à autopossessão da existência na autoconsciência e liberdade, de tal sorte que a reflexão poderia muito bem ser dispensada⁸³.

Mas o fato é que existe uma tensão dinâmica entre autoconhecimento originário (unidade) e expressão conceitual (diferença) em duas direções, com uma implicação importante na teologia.

Em primeiro lugar, *a experiência busca o conceito*. Toda pessoa busca expressar pela linguagem (conceito) a sua experiência – alegria, realizações, sofrimento – para outrem, especialmente à pessoa amada. A tensão entre a experiência originária e o conceito vai sempre na direção de uma maior comunicação e, conseqüentemente, de um maior conhecimento de si. A unidade tende para a diferença.

Em segundo lugar, *o conceito e a linguagem são essencialmente orientados para a experiência originária*. Mesmo que seja formado a partir de fora, por uma linguagem exterior, tende a fazer a experiência originária na qual significação e experiência são ainda uma unidade. A diferença tende para a unidade.

Há na teologia o duplo movimento de unidade e diferença, de sorte que são necessárias duas considerações importantes: por um lado, deve-se sempre buscar a experiência profunda de autopossessão originária, antes de qualquer conceitualização. Por outro lado, mostrar que a teologia não torna os conceitos presentes à pessoa desde fora. Toda experiência tornada linguagem, todo conceito, expressa a autoconsciência da pessoa. Ou seja, a experiência de Deus se constitui como experiência e linguagem⁸⁴.

Assim, pois, o cristianismo é experiência e mensagem. Mas é uma mensagem dirigida ao homem em sua concretude histórica. Por isso, Rahner afirma que há um pressuposto epistemológico que dever ser considerado na formulação da linguagem da

⁸² Cf. Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Cf. Ibid., pp. 26-29.

revelação: a autocompreensão originária do homem como pessoa é a condição de possibilidade para a escuta da mensagem cristã⁸⁵. Ou seja, há pressupostos antropológicos – autocompreensão do homem – no processo da revelação. É neste sentido que se fala da mediação histórica da revelação.

Mas como compreender concretamente estes pressupostos? Que homem é o ouvinte da Palavra? Um homem universal ou um ser histórico e situado? Pode *o homem* ser reduzido às condições formais do conhecimento, sem que lhe seja negado o caráter *significativo* e libertador da revelação de Deus? Ora, o nível de problematização da existência não é o mesmo em todos os homens. E Rahner não ignora este problema:

Dizer isso (que há pressupostos, acréscimo nosso) não significa, porém, que o cristianismo considere esses pressupostos como simplesmente dados e prontos e como se tivessem sido já realizados e exercidos por todos os indivíduos de forma reflexa e sobretudo livre, de tal sorte que onde estes pressupostos não estivessem presentes não houvesse nenhum ouvinte da mensagem cristã⁸⁶.

A problemática de fundo é se a evangelização pode criar o pressuposto epistemológico para a escuta da mensagem cristã ou se isto – a criação do pressuposto epistemológico – poderia desvirtuar a mensagem que se quer transmitir.

Quanto a isso, JLS adverte para uma certa ambiguidade em Rahner. De fato, este afirma que “há um círculo *inevitável* entre o horizonte de inteligência e o falado, ouvido e entendido”⁸⁷. JLS salienta que Rahner mesmo afirma que a mensagem cristã pode criar, mediante seu chamado, o horizonte de inteligência, ou seja, os pressupostos epistemológicos da mensagem cristã⁸⁸.

⁸⁵ Cf. Ibid., p. 37.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979, pp. 42-43. Apud SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, p. 166. A edição espanhola da obra de Rahner, que JLS cita, traduz “ist ein unaufhebbarer *Zirkel* (grifo nosso)” como “hemos de advertir un *circulo* insoslayable”. A edição portuguesa, por sua vez, traduz: “existe *circulação* inevitável”. Cf. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 37. Por isso, pode ser bom ter presente o texto original: [Wenn man die Wirklichkeit des Menschen richtig sieht,] dann ist ein unaufhebbarer *Zirkel* zwischen den Verständnishorizonten und dem Gesagten, Gehörten und Verstandenen gegeben” (grifo nosso). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder, 1984, p. 35. Por esta razão, as três edições serão citadas na bibliografia geral.

⁸⁸ Cf. SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, pp. 165-167.

Portanto, seguindo este raciocínio⁸⁹, cuja lógica está associada à visão transcendental de Rahner, anteriormente exposta, não é necessário esperar que se crie um pressuposto epistemológico – tematização da existência na história – para que o cristianismo ofereça a sua verdade. O processo bíblico mediante o qual o homem foi se preparando na relação com Deus, até o advento do Cristo, na plenitude dos tempos, parece que fica escamoteado como horizonte necessário na elaboração da mensagem cristã e no anúncio do evangelho.

É claro que Rahner não incorre no simplismo de desconsiderar a dimensão da história na formulação da linguagem sobre a experiência da liberdade. A fim de que não paire dúvidas quanto a isso, citamos, uma vez mais, o *Curso fundamental da fé*, onde Rahner confere toda a relevância à dimensão histórica da autocompreensão do homem:

A historicidade designa aquela constituição básica e própria do homem pela qual está situado no tempo precisamente como sujeito livre, e pela qual um mundo lhe está à disposição, mundo que ele deve criar e sofrer na liberdade, assumindo-o em ambas as alternativas⁹⁰.

Portanto, a ambiguidade à qual JLS se refere diz respeito ao modo como Rahner concebe a historicidade da liberdade. A categoria de *círculo* pode induzir o pensamento a minimizar a história como o horizonte (necessário) para a expressão – linguagem – da experiência originária da liberdade. Sendo a experiência histórica de Jesus caracterizada pela tematização plena da existência, o homem poderia acolher como significativa a formulação conceitual – Palavra – desta experiência sem a necessidade de realizar a mesma tematização ou outra equivalente. A mensagem cristã poderia ser anunciada ao homem, independentemente de qualquer problematização existencial, posto que Jesus, o homem eterno, transcendental, já o teria realizado. Presume-se que, neste caso, a própria mensagem cristã desencadearia a tematização da existência. Seria interessante averiguar se Rahner realmente chega a esta conclusão. Contudo, não é este o objetivo desta análise.

⁸⁹ A noção de círculo significa que se pode partir de qualquer ponto. Portanto, a reflexão teológica, bem como a evangelização, poderia partir tanto da experiência do homem eterno, ou transcendental, quanto da experiência não plenamente tematizada do homem na história. Em outras palavras, no fundo, a mensagem seria apresentada como um elemento externo à história concreta do ser humano. É óbvio que Rahner não é simplista no conjunto de sua teologia. Mas não se pode negar certo extrinsecismo quando ele afirma: “e mesmo que também a própria mensagem cristã crie, mediante seu apelo, tais pressupostos” (tematização da existência). RAHNER, *Curso fundamental*, p. 37.

⁹⁰ *Curso fundamental*, p. 56.

JLS, por sua vez, afirma que o cristianismo surge num determinado momento da história como resultado de um longo processo de amadurecimento da humanidade. A humanidade, depois de ter saído de sua fase “proletária”, ou até mesmo infantil, caracterizada pela mera luta pela sobrevivência, visualizou o *horizonte* (epistemológico) para a tematização da existência e, dessa forma, criou um pressuposto para o surgimento do cristianismo como uma visão de mundo e de homem⁹¹.

Existe, pois, um pressuposto. E quem afirma tal coisa deve admitir que este condicionamento deve vir antes de que a mensagem cristã possa oferecer, de maneira humanamente eficaz, sua verdade. Que ocorre, então, se não encontramos numa cultura primitiva ou na vida desumanizada de grupos humanos esse *prévio* e condicionante?⁹²

Isto nos obriga a perguntar se a mensagem cristã pode ter algum sentido para uma existência humana que não se coloca como pergunta, como abertura. Em outras palavras, a evangelização consistiria na transmissão de uma mensagem ou de método de aprendizagem? Poder-se-ia argumentar que a noção de uma existência não tematizada seria uma redução conceitual. Mas não se pode ignorar que a revelação, de alguma forma, é sempre uma resposta às perguntas do ser humano⁹³, por mais elementares que sejam. Mais. A revelação repropõe as perguntas do ser humano, a fim de as tornar abertas a uma verdade mais profunda. Sendo assim, deveria o evangelizador respeitar a forma e o estágio de tematização da existência, antes de dizer (toda) a verdade cristã? A opinião de JLS parece inclinar-se para a consideração da necessidade do pressuposto epistemológico. Ou seja, a revelação supõe a problematização da existência.

[...] cremos que qualquer educador que queira colocá-lo (a circularidade do dizer a “verdade”) à prova num processo de desenvolvimento real entre a criança e o homem maduro, descobrirá suas óbvias limitações⁹⁴.

Sob este ponto de vista, entende-se que Deus dialoga com os homens não somente para responder às suas perguntas, mas também para, desde um nível mais profundo, “os convidar e admitir à comunhão com Ele”⁹⁵. Em outras palavras, Deus, respeitando o horizonte das perguntas do homem, as aprofunda e repropõe, de sorte a descortinar o sentido

⁹¹ Cf. SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, pp. 165-167.

⁹² Ibid., pp., p. 167.

⁹³ Cf. VD, 4.

⁹⁴ SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, p. 168.

⁹⁵ DV, 2.

pleno da existência. De qualquer modo, há que se salientar que o homem é livre. Sendo assim, Deus pode dizer algo audível e significativo somente a partir da pergunta que o homem é para si mesmo. E esta pergunta, para ser real, deve ser a pergunta do homem em seu contexto histórico concreto. JLS caracteriza esta dinâmica existencial como processo de aprendizagem em segundo grau.

Nisto – em introduzir a elasticidade do tempo – consiste a diferença mais relevante entre uma informação e uma educação. Ou entre o que mais tecnicamente poderíamos chamar um aprender em *primeiro* ou em *segundo grau*: aprender (a fazer) coisas ou aprender a aprender⁹⁶.

Assim, JLS chama a atenção para um problema que deve ser evitado quando se diz que a experiência da autocompreensão do homem como um ser livre busca a linguagem. A formulação da linguagem – cultura, filosofia, teologia, dogmas – não se constitui somente em termos de uma verticalidade que configura uma Palavra, sem a horizontalidade da história. Na realidade, deve-se fazer a distinção entre a revelação – no caso da linguagem teológica – como experiência interior e experiência histórica. Há uma relação de mútua implicação entre estes dois polos da experiência, de modo que a “concretização” desta relação no plano transcendental, ou do pensamento, como se queira, supõe a experiência da finitude na história⁹⁷. A reflexão teológica não pode idealizar o homem, como se o homem que vive sobre a face da terra fosse eterno e capaz de apreender a verdade – ou a mensagem da revelação – de maneira imediata, sem a mediação da linguagem. É em face dos limites da história – também estes expressos sob a forma de linguagem – que o homem tematiza a sua existência na forma de uma abertura à revelação. Sem a pergunta que o homem é para si mesmo em face do mundo e de Deus, não poderia haver uma mensagem que pudesse ser percebida como revelação de Deus. Somente a autocompreensão do homem como um ser livre o pode colocar diante da liberdade que liberta.

⁹⁶ SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, p. 168. Aprender a aprender é mais que treinamento para determinadas habilidades. Tem mais a ver com educação (*educere*), que consiste em ensinar um método através do qual a pessoa possa buscar no dinamismo interior ao seu projeto de vida as soluções mais humanizadoras, no encontro com a realidade. Aprender a aprender significa educar-se para a liberdade, sem nunca deixar-se escravizar enquanto se busca soluções para os desafios da existência.

⁹⁷ História em dois sentidos: primeiro, como o relato das experiências do homem na janela do tempo que se abre à existência; neste sentido, história pode ser considerada um objeto da própria experiência do homem. Segundo, como interpretação da própria existência humana no curso do tempo; neste sentido, a interpretação parte do dinamismo do presente para interpretar o passado, como impulso para o futuro.

É neste sentido que JLS fala em *história recuperada*. Mas não qualquer história. Trata-se da história tematizada e, por isso mesmo, aberta à auto-comunicação de Deus. A história da humanidade é constituída de momentos mutuamente implicados: *preparação, plenitude, presente e abertura* ao fim último. JLS sustenta que todo o ser humano articula estas dimensões do tempo, as quais conformam o processo revelatório mediante o qual Deus comunica o seu ser aos seres humanos e ao mundo. Em Jesus de Nazaré, o Cristo, a tematização – preparação – da existência é explicitada plenamente – plenitude dos tempos (Gl 4,4) – e configurada como autocomunicação – presente – de Deus, de sorte que o universo inteiro, embora carregado de enorme peso estabilizador, abre-se à meta-história⁹⁸. Assim, conclui-se que a linguagem é significativa ao homem em seu contexto histórico concreto.

2.3.2 A noção de pessoa na formulação de uma epistemologia relacional

A análise do sentido teológico da linguagem como expressão teórica da liberdade obriga a fazer algumas considerações sobre a categoria de pensamento que pode efetivamente servir à formulação da epistemologia relacional adequada para expressar a autocompreensão do homem em face do mundo e de Deus. Viu-se, no tópico anterior, que, em razão da historicidade da experiência humana, a forma de expressar a liberdade não pode ser concebida somente num plano ideal ou transcendental. Faz-se necessária uma linguagem que efetivamente expresse a experiência da liberdade na história e que, por conseguinte, seja uma mensagem significativa e uma contribuição para que o homem seja mais livre. Em outras palavras, a linguagem sobre a liberdade deve se configurar como Palavra que liberta, sob pena da reflexão permanecer num nível meramente fenomênico.

Pois bem, JLS sustenta que a noção de pessoa – que foi empregada pelo Concílio de Calcedônia para dizer quem é Jesus – é a mais adequada para expressar os dois planos de realidades que estruturam a experiência do homem no mundo. Com essa categoria de pensamento é possível expressar a experiência da liberdade de tal modo que a linguagem – o conceito – não venha a anular a diversidade que estrutura a existência singular do homem.

Do ponto de vista teológico, a pessoa de Jesus Cristo aclara e fundamenta a problemática da liberdade. Mas, a este respeito, duas observações devem ser feitas: a primeira é que Jesus Cristo é, Ele mesmo, um problema para o homem de hoje; a segunda é que a solução do problema da historicidade de Jesus não é suficiente para formular um

⁹⁸ Cf. SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, pp. 265-268; ¿*Qué mundo?*, p.269-325.

método para expressar, a partir de sua pessoa, o sentido da liberdade humana. Faz-se necessária uma categoria que expresse sem ambiguidades todo o sentido da pessoa do Nazareno para a humanidade. Só assim se pode expressar, para além do nível meramente fenomênico, o sentido da liberdade humana no mundo. Esta problemática ocupou a reflexão cristã no período dos movimentados séculos IV e V, até que em Calcedônia a categoria de *pessoa – máscara* –, tomada de empréstimo à cultura e à filosofia, possibilitou dizer de forma coerente quem é Jesus.

A problemática da historicidade de Jesus deve ser leva em consideração no contexto desta reflexão. O Cristo da fé é Jesus de Nazaré, e isto deve ficar bem claro. É verdade que a experiência transcendental só é “real” na medida em que se constitui na relação com o horizonte histórico da existência. Assim também, a história de Jesus de Nazaré é fundamental na cristologia. Assim, pois, antes de apresentar a forma como JLS compreende a função epistemológica da categoria de pessoa, apresentar-se-á, sumariamente, a forma como ele concebe a historicidade de Jesus de Nazaré.

A questão do Jesus histórico emergiu a partir do século XIX de tal forma que hoje não se pode negligenciá-la em qualquer reflexão que precise ser fundamentada mais diretamente em Jesus Cristo. De fato, qualquer interpretação que conceba a pessoa de Jesus como fonte de sentido para a existência humana perderia toda a sua importância sem a devida fundamentação histórica.

Mas a historicidade de Jesus é uma questão extremamente complexa, ainda mais depois do fracasso das buscas da teologia liberal, quando vários pesquisadores tentaram resgatar a “vida de Jesus” sem os condicionamentos dos testemunhos de fé. Albert Schweitzer reconstruiu *a história da busca da vida de Jesus*, demonstrando a sua impossibilidade⁹⁹. De acordo com Günther Borkamm, tais buscas, no fundo, prescindindo do testemunho da fé, projetaram em Jesus a figura que cada pesquisador tinha em mente¹⁰⁰. Portanto, a indispensável busca pela historicidade de Jesus só pode ser feita mediante leitura dos evangelhos, que não são propriamente obras de “história”, no sentido moderno do termo, mas de teologia. Os evangelhos, inclusive os Sinóticos, são, “ao mesmo tempo, a história de

⁹⁹ A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso, de Reimar Wrede. São Paulo: Novo Século, 2005.

¹⁰⁰ Cf. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005, p. 35.

Jesus Cristo e a profissão de fé nele, testemunho da comunidade que nele crê e relato de sua história”¹⁰¹.

O critério empregado por Borkamm para atestar a historicidade consiste na consideração da distinção e entrelaçamento da história e da interpretação da pessoa e mensagem de Jesus.

É preciso distinguir bem as duas coisas na interpretação dos evangelhos e em cada parcela de sua tradição; mas elas estão de tal modo entrelaçadas que muitas vezes é extremamente difícil dizer onde termina uma e onde começa a outra¹⁰².

Borkamm sustenta que a busca pela história de Jesus não é empresa fortuita. O homem de fé não deve se render ao historicismo moderno, mas tampouco pode se furtar aos questionamentos que lhe chegam desde uma cultura de viés crítico. A fé cristã tem seu fundamento na pessoa de Jesus de Nazaré, o Cristo, mas a história de Jesus nos chega pelo testemunho de fé dos seus seguidores. O método a ser empregado é o do acesso a Jesus a partir do presente da comunidade de fé, procurando fazer a distinção entre o que é interpretação galvanizada pela fé e o que é história.

A história de Jesus é narrada pela tradição não simplesmente com um interesse no passado, expresso pela pergunta *o que “aconteceu?”*, mas a partir do presente dos acontecimentos que se prolongam desde sua cruz e ressurreição. Jesus é um personagem do passado, um homem que foi visto inicialmente como um profeta, que viveu uma vida peculiar e anunciou uma mensagem original, mas a comunidade o encontra no presente, como o ressuscitado, o Salvador, o realizador dos decretos de Deus. Por conseguinte, as narrativas sobre Jesus têm como ponto fulcral o presente da fé na ressurreição e a orientação da existência humana para o fim ao qual ela – a ressurreição – aponta, de sorte que a “compreensão da história de Jesus ocorre a partir do fim e se orienta rumo ao fim”¹⁰³. Sendo assim, considerando que o que nos chega de Jesus são narrativas teológicas imantadas pela fé, como determinar a sua historicidade?

JLS considera a busca pela historicidade de Jesus de Nazaré da maior importância. Dedica todo o segundo volume de sua cristologia ao resgate histórico de sua pessoa e

¹⁰¹ Ibid., p. 37.

¹⁰² Ibid., p. 36-37.

¹⁰³ Ibid., p. 36-39.

mensagem¹⁰⁴. O método da distinção entre história e interpretação é compreendido em termos de distinção entre pré-pascal e pós-pascal.

Como se sabe, depois de Borkamm, e sobretudo de E. Käsemann¹⁰⁵, a questão da historicidade de Jesus tornou-se algo absolutamente central na teologia. O fato de que os textos bíblicos que falam de Jesus de Nazaré não sejam propriamente obras de história não significa que não se pode recuperar a memória *teimosa* da comunidade cristã, que resiste como um dado bruto, se assim se pode dizer, implícito nas narrativas teológicas dos evangelhos.

Até mesmo os evangelhos Sinóticos – Mateus, Marcos e Lucas –, que são mais históricos, são narrativas influenciadas pela fé pós-pascal¹⁰⁶. Mas a busca pelo dado histórico não é fechada nem deslegitimada pela narrativa da fé.

É claro que o não ser diretamente ou inteiramente obra de testemunhos presenciais não converte os sinóticos em testemunhos de pouca confiabilidade. Porém acentua a necessidade de uma precaução que se deveria tomar ainda que estas narrações se devessem a autores que tivessem acompanhado imediatamente a Jesus: até as testemunhas interpretam o que recordam à luz dos acontecimentos últimos e decisivos¹⁰⁷.

Não se pode negligenciar o objetivo primeiro dos evangelhos. São obras interessadas em narrar mais o sentido dos acontecimentos históricos, que os acontecimentos em si mesmos. É como se existissem dois começos da história de Jesus, correspondentes ao interesse de dois cronistas que, contudo, “atuam” no trabalho de um único autor. Um narra as coisas, tal como as conserva em sua memória. Outro introduz nessas memórias elementos interpretativos que tomou do momento em que descobriu o verdadeiro significado da pessoa da qual se narra fatos e palavras¹⁰⁸. Neste trabalho conjunto de “narradores”, o fim de Jesus, a sua cruz e ressurreição, é o verdadeiro princípio de inteligência de sua história. Isto aparece de forma muito clara na abertura do evangelho segundo Marcos:

¹⁰⁴ *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret. v. II/1: Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo.* Madrid: Cristiandad, 1982.

¹⁰⁵ KÄSEMAN, Ernest. Le problème du Jésus historique. In ____ *Essais Exégétiques.* Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1972, pp. 145-173.

¹⁰⁶ Cf. SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, pp. 69ss.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰⁸ Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 116.

O próprio título do evangelho de Marcos nos formula essa questão e nos promete a resposta: “*Princípio* do Evangelho (= boa notícia) de Jesus Cristo (= Messias), Filho de Deus (Mc 1,1)¹⁰⁹”.

O narrador diz que vai contar uma notícia, e logo trata de avisar que é boa. E toda a dinâmica da narrativa vai no sentido de aclarar porque a notícia é boa: Jesus é o Messias, o Filho de Deus¹¹⁰. Há o dado pós-pascal intervindo na narrativa. O narrador conta a história do começo de Jesus de Nazaré, já sabendo do seu fim. Para JLS, há uma lógica interna nos evangelhos que mescla os “dois narradores”, o historiador e o homem de fé, de sorte que é necessário fazer a distinção entre o pré-pascal e o pós-pascal, como critério hermenêutico.

Dito isso, o que, nas narrativas dos evangelhos, poderia assegurar a historicidade de Jesus? JLS cita a narração de alguns fatos nos evangelhos como argumentos de comprovação.

Em primeiro lugar, o relato do batismo de Jesus por João Batista, no Jordão. Foi um fato tão marcante que nem mesmo os últimos acontecimentos que se seguiram à Sexta-feira Santa conseguiram apagar da memória da comunidade. Há uma peculiaridade caracterizada pela narração da voz que se ouviu do Céu, “Este é...” (Mt 3,17), que configura uma contradição com a proibição que Jesus impôs aos discípulos de divulgar quem ele era enquanto pregavam o evangelho, a caminho de Jerusalém. A memória teimosa da comunidade atua poderosamente, de sorte a resgatar o acontecimento do Jordão. Mas o narrador está tão imbuído dos dados pós-pascais que antecipa, na narrativa, nada mais nada menos que o indicativo da identidade de Jesus, cuja divulgação antes da hora tinha sido proibida pelo próprio Jesus¹¹¹.

Outro fato eloquente é a narração do terrível acontecimento da cruz, que seria a grande “recordação” da comunidade cristã (cf. 1Cor 15,1-8).

A morte de Jesus havia sido um fato histórico sobre o qual se tem dados confiáveis: Jesus morre, como um subversivo malfeitor, no infame castigo da cruz. Isto derruba por um momento as esperanças que os discípulos tinham depositado nele. Porém, pouco tempo mais tarde, têm uma experiência que define para sempre sua existência de crentes: Deus tirou Jesus do domínio da morte. Isto significa que,

¹⁰⁹ Ibid., p. 110.

¹¹⁰ Cf. ibid., p. 110-111.

¹¹¹ Cf. ibid., p. 116.

apesar do desmentido da cruz, Jesus é o Messias prometido por Deus a Israel¹¹².

Um outro fato que atesta a historicidade de Jesus é também relativo à forma, parece que inesperada, como Jesus morre em Jerusalém. Trata-se do desânimo e desapontamento de alguns dos discípulos em face do suposto fracasso do mestre: “Nós esperávamos que fosse ele quem iria redimir Israel; mas, com tudo isso, faz três dias que todas essas coisas aconteceram” (Lc 24,21)¹¹³.

JLS também analisa a questão do *contexto eclesial* como fator de interferência na construção das narrativas da história de Jesus. Contudo, sustenta que a indicação dos diferentes contextos eclesiais para os quais os evangelhos foram escritos, o que explica as diferenças entre eles, “não constitui [...], na realidade, um critério (hermenêutico) diferente do anterior. É sua continuação”¹¹⁴. Por isso, não será apresentada a análise desta problemática aqui, por se tratar de uma questão derivada e, por conseguinte, para não prolongar desnecessariamente a exposição.

Finalmente, JLS indica outro critério hermenêutico que contribui para uma melhor aproximação ao Jesus histórico. Trata-se do *critério documental*. É possível detectar a fonte mais próxima dos fatos históricos, a que tem menos trabalho redacional.

[...] estima-se que, em geral, quando existe um *triplo* testemunho de um fato ou palavra de Jesus, a fonte comum é o evangelho de Marcos. Ou, dito em outras palavras, que Mateus e Lucas seguem Marcos¹¹⁵.

Ora, é claro que quando os três autores dos sinóticos narram o mesmo acontecimento, o mais direto é Marcos, e que os que mais introduzem elementos interpretativos são Mateus e Lucas. Mas a exegese indica que há uma *fonte* (Q = *Quelle*) mais próxima ainda de Jesus. Mateus e Lucas leram, além de Marcos, uma outra fonte que não existe hoje em dia. Seria o evangelho segundo Q. Esta fonte expõe de forma clara o trabalho redacional ao qual foram submetidos os fatos históricos que compõem a vida e a mensagem de Jesus. Um exemplo eloquente é a narrativa das bem-aventuranças, que aparece apenas em Mateus e Lucas. A versão de Mateus é: “felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (5,3); a versão de Lucas: “felizes vós, pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (6,20). Para Mateus,

¹¹² Ibid., p. 117.

¹¹³ Cf. ibid.

¹¹⁴ Ibid., p. 137.

¹¹⁵ Ibid., p. 145.

Jesus é o novo Moisés e fala, como mestre, para as multidões. Daí que deveria converter a razão da felicidade do Reino em norma moral para “os pobres *em espírito... deles é...*”. Para Lucas, que tem em vista a Igreja como uma instituição completa, Jesus fala para os discípulos – “felizes vós... vosso é o Reino de Deus”. Portanto, fica subentendido que para a fonte de ambos – Q –, mais próxima de Jesus, “a primeira bem-aventurança [...] seria: ‘felizes os pobres, porque deles é o Reino de Deus’”¹¹⁶.

O fato é que o critério redacional atesta que há nos evangelhos narrativas mais próximas dos acontecimentos históricos e narrativas, a maior parte delas, sobre as quais são adicionados maior dose de elementos interpretativos relativos à fé pós-pascal e/ou ao contexto eclesial. Ou seja, há fatos históricos relativos a um personagem que marcou a memória da comunidade. Jesus está no centro destes acontecimentos¹¹⁷.

A noção de pessoa como chave de leitura da unidade e dualidade na experiência da liberdade. Apresentadas as linhas gerais da questão da historicidade de Jesus, passar-se-á, a seguir, à apresentação da noção de pessoa como categoria de pensamento adequada para expressar os dois planos de realidades que estruturam a liberdade humana.

A questão dos planos de realidade que estruturam a autocompreensão do ser humano já foi apresentada supra (2.1.1). Viu-se que JLS, citando Rahner, sustenta que a problemática do homem pode ser mais bem expressa pela dualidade pessoa e natureza. Trata-se de uma problemática formulada em dois níveis.

Em primeiro lugar, JLS formula a problemática do homem no nível antropológico. Neste nível, a dualidade pessoa e natureza opera-se na autocompreensão do homem em face da realidade como dado.

A liberdade pareceria ser a capacidade que o homem teria de dar a si mesmo o ser que sua liberdade decidisse. Mas a natureza, isto é, todo o ‘dado’ prévio à liberdade, pesa sobre esta e impede-lhe fazer de toda a existência do homem uma existência plenamente pessoal¹¹⁸.

Em segundo lugar, JLS formula a problemática do homem no nível teológico. De fato, a liberdade humana, por pura lógica, não pode fundar-se em si mesma, sob pena de resvalar novamente para o monismo. A própria experiência da liberdade é por si mesma a

¹¹⁶ Ibid., p. 147.

¹¹⁷ Cf. ibid., pp. 109-148; id., *El hombre de hoy II/I*, pp. 69-104.

¹¹⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 68-69. JLS refere-se ao texto de Rahner: “Sobre el concepto teológico de cocupiscencia”. In: _____. *Escritos de teología I*. Madrid: Ed. Taurus, 1961, pp. 379ss., especialmente pp. 407-408.

expressão da abertura humana para o sentido que transcende a existência finita. Neste nível, a dualidade pessoa e natureza dá-se na autocompreensão do homem em face da realidade como sentido. Isto é, o homem situa-se em face de outra liberdade.

Deus quis fazer um mundo, onde tivesse os homens como interlocutores livres, capazes de decisão, ou seja, cooperadores criativos num projeto comum a ambos: Deus e os homens¹¹⁹.

Assim, estão postos os dois problemas fundamentais do homem. Por um lado, o homem tem diante de si o problema do *ser* – a realidade objetiva, o mundo já criado –, “que é a matéria da criação humana”¹²⁰. Por outro lado, o homem precisa lidar com o problema da “estrutura egocêntrica que o converte em fonte de *sentido*, para decidir de que modo quer que seja o ser”¹²¹. O primeiro problema consiste em que o homem livre precisa compreender até que ponto pode *criar um caminho* pessoal num universo ao mesmo tempo incompleto e com uma lógica própria, a do ser. O segundo problema consiste em que o homem livre, enquanto fonte de sentido, deve saber até que ponto a sua própria estrutura egocêntrica não se converte em fim egoísta, subordinando todo o resto, especialmente as pessoas que com ele convivem, à sua própria satisfação. No âmbito do primeiro problema, a liberdade humana está sujeita a ser tragada pelo monismo do ser. No âmbito do segundo, a liberdade humana pode ser tragada como objeto de si mesma.

Esta problemática não pode ser solucionada só no âmbito da linguagem, sob pena da reflexão não ultrapassar o nível fenomenológico. A relação entre os dois planos de realidades da existência é operada na originária experiência da autocompreensão do homem como um ser livre. Há, pois, uma distinção entre a experiência originária e a sua expressão na linguagem. Mas esta distinção não pode ser concebida em termos de um antes e um depois cronológico ou espacial, posto que há uma circularidade entre autocompreensão e linguagem.

Portanto, a questão fundamental é como conceber a distinção entre experiência originária da liberdade e expressão da experiência na linguagem (ciências, filosofia, teologia) sem que tal distinção seja meramente formal ou que o seu fundamento seja o próprio indivíduo como subjetividade. Uma possibilidade seria sustentar que a experiência originária é universal, totalizante e constitutiva, ao passo que a experiência expressa na

¹¹⁹ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 122.

¹²⁰ Ibid., p. 122-123.

¹²¹ Ibid., p. 123.

linguagem conceitual é relativa, individualizada, constituída. Mas a superação do formalismo exige maior profundidade. A universalidade não pode ser concebida como uma fórmula vazia, mas como uma relação entre liberdades. A experiência originária – fontal – deve ser concebida como uma síntese pessoal de uma liberdade que acolhe o amor gratuito da liberdade do próprio Deus.

O formalismo da racionalidade lógico-demonstrativa das ciências modernas concebe esta relação originária como uma ilusão transcendental. No entanto, não podendo negar a ordem do sentido na existência, acaba instaurando um abismo intransponível entre os dois planos de realidades, que aparecem na linguagem. O mais comum é que um deles seja negado como forma de afirmação do outro. Assim, parece que se instala uma espécie de círculo vicioso no momento em que a experiência originária é expressa na linguagem como conceito. Quando a autocompreensão do homem como um ser livre é expressa como linguagem, no âmbito da razão lógico-demonstrativa, configura-se uma alternância da experiência humana, a qual parece operar-se ora na ordem do ser, ora na ordem do sentido, sem que seja possível a síntese pessoal. Falta, pois, a categoria de pensamento apropriada para expressar a experiência da liberdade de forma coerente.

A síntese pessoal é concebida aqui como a ponte que unifica a realidade como um todo, em seus aspectos particulares, sob a forma de conceito. Ou seja, está em jogo a questão da unidade dos dois planos de realidades que estruturam a existência humana no âmbito da linguagem. Ora, na teologia de JLS *Ser* e *Sentido* são planos distintos, mas não separados, complementares, mas não misturados. Decorre daí a tese segundo a qual não se pode pensar a liberdade humana no âmbito do ser¹²². No fundo, a dificuldade, que parece insuperável, decorre do emprego de um conceito formal de unidade a ser preenchido no âmbito da linguagem. Em outras palavras, JLS rejeita uma noção idealista de unidade como entidade mental vazia, formal, a qual seria preenchida pela reflexão filosófica ou pela pesquisa científica. Esta forma de problematizar a questão da liberdade é bastante análoga à que poderia ser feita mediante emprego da terminologia clássica: a experiência da liberdade humana – estruturada pela ordem do Ser e pela ordem do Sentido – não pode ser expressa (só) com a racionalidade empírico-formal, correspondente ao polo lógico-demonstrativo – *logos, ratio* – da razão, de sorte que é necessário ampliar a ideia de razão. Há uma dimensão

¹²² Já foi apresentada supra (1.3.4) a noção de metafísica que JLS tem em mente ao caracterizar o pensamento do Ser como inadequado para expressar o sentido da liberdade. No fundo, trata-se da racionalidade lógico-demonstrativa.

da razão, que o pensamento clássico denominou como *noûs* (gregos) ou *intellectus* (latinos), que se caracteriza pela capacidade de acolher a realidade de modo imediato. Trata-se da dimensão da razão que contempla a realidade de forma gratuita e amorosa; é a fonte das novas ideias, a dinâmica interior que acolhe o mistério da realidade.

Porém, JLS não assume este caminho – o pensamento clássico. Talvez por entender que, no fundo, o arrazoado da filosofia clássica supõe uma idealização da existência humana operada, por um lado, pela definição do que *é* a razão e, por outro lado, por entrever a possibilidade de definir o que a razão é capaz de acolher. Prefere o pensamento *apofático* de J. Boehme que foi introduzido na filosofia existencialista por N. Berdiaeff. Sustenta que a linguagem negativa do pensamento apofático possibilita uma nova compreensão do emprego da noção de pessoa como categoria para expressar a experiência da liberdade.

JLS expõe o pensamento de Boehme com suas próprias palavras:

Segundo ele (Boehme, acréscimo nosso), antes de Deus (Pascal acrescentaria “dos filósofos”, JLS) existe o misterioso *Ungrund* da liberdade divina. Algo que seria mais próprio chamar não-ser que ser¹²³.

Berdiaeff, por sua vez, expõe o pensamento de Boehme nos seguintes termos:

A vontade, isto é, a liberdade, é o início de tudo. Mas Boehme raciocina como se o *Ungrund*, a vontade sem fundamento, permanecesse nas profundezas da Divindade e a *precedesse*. [...] Tal maneira de pensar Deus está determinada pela teologia apofática¹²⁴.

Ou seja, trata-se de um método que não reduz tudo ao pensamento do ser. Neste sentido, apofático significa *negativa do ser* como forma de expressar a liberdade¹²⁵.

O pensamento clássico – a metafísica, de acordo com JLS – tem dois limites para expressar a liberdade. O primeiro consiste na pretensão de encerrar a experiência da liberdade num conceito que anula a dualidade que estrutura a experiência. O segundo limite consiste em conceber a definição do conceito como acolhida da realidade, resultado da contemplação ou visão objetiva das coisas. Ora, por um lado, já está suficientemente claro o quão ilusória pode ser a unificação de toda a realidade num conceito ou princípio. Por outro lado, JLS entende que o conhecimento não é só acolhida da realidade – do ser –, mas também criação. No esquema da filosofia apofática, o conhecimento não expressa o

¹²³ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 107.

¹²⁴ BERDIAEFF, *Essai de métaphysique*, p. 125.

¹²⁵ Cf. SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 107.

fundamento da realidade à qual a liberdade deveria se conformar. Em sentido contrário, a autocompreensão do homem como ser livre ocorre no não-fundamento – *Ungrund* –, ou, mais precisamente, como criação do fundamento. Por isso, a linguagem negativa é a mais apropriada para dizer “*como é Deus* – ou o próprio homem como um ser dotado de liberdade – *porque assim o decidiu*”¹²⁶.

De certa forma, esta linguagem negativa – *apofática* – ressurge na filosofia existencial no século XX, não somente com Berdiaeff. Também J-P. Sartre quando afirma que a existência precede a essência (filosofia do ser). JLS dialogou com estes filósofos. Por isso, sustenta que o homem livre *é aquilo que decide ser*, de sorte que *a liberdade é anterior à linguagem* que expressa o sentido e o ser da existência humana.

Dito assim, parece que se está diante de um problema sem solução, pois a linguagem filosófica e científica é uma realidade que resulta da própria experiência que caracteriza o homem como um ser livre. E, obviamente, a linguagem expressa a realidade do mundo, e do próprio homem, sob a forma de conceito. Mas, como se viu, o conceito não expressa toda a realidade.

JLS resolve este problema de forma original. Sustenta que a experiência da liberdade é expressa na própria linguagem em dois planos distintos e complementares. Por um lado, a *linguagem digital* expressa a realidade de forma precisa e objetiva. Por outro lado, a *linguagem icônica* expressa o sentido da realidade. Estes dois tipos de linguagem, que nunca se separam nem se misturam, são objeto de análise em diversas obras de JLS¹²⁷. Em nenhuma parte, nem de forma alguma, é negada a importância da razão lógico-demonstrativa mediante a qual se define o conceito como linguagem digital. Mas a análise indica que numa existência livre, além do conceito – o mundo do ser – a linguagem veicula, ou carrega, de forma icônica, outro plano de realidade – o mundo do sentido – não objetivável.

Portanto, há uma realidade – melhor seria dizer uma não-realidade, *ungrund* –, que não se deixa objetivar, antes dos dois planos de realidades formarem uma unidade na linguagem. JLS sustenta que esta problemática é a mesma que ocupou o centro do debate no Concílio de Calcedônia, quando foi formulada a definição do que é um e do que é dois em Cristo. A unidade das duas naturezas, sem divisão, sem mistura e sem separação é fundada na *pessoa* do Verbo. A teologia conciliar, isenta de qualquer formalismo ou visão idealista

¹²⁶ Ibid., p. 107-108. Grifos nossos.

¹²⁷ SEGUNDO, *El hombre de hoy I*, pp. 167-169. _____. *La historia perdida*, pp. 50-51. _____. *El dogma*, pp. 173-175.

do ser humano, posto que os padres refletem sobre o Verbo que se fez homem, teria usado uma linguagem apofática ao falar da identidade última e essencial de Jesus.

JLS sustenta que há um paralelo entre o axioma da metafísica global do existencialismo e a fórmula calcedoniana. A linguagem negativa aparece em ambas:

Porque, se olharmos bem, que é essa *existência* (oposta à essência ou ao ser), senão uma linguagem negativa, paralela à utilizada pela teologia, a respeito das duas naturezas de Cristo, quando buscou o que as “precedia” ou fundamentava ambas, e encontrou uma palavra tão parecida ao não-ser como o termo recém-nascido em filosofia, tão transparente, etéreo, como *máscara*?¹²⁸

Sabe-se que a noção de pessoa foi empregada pelo Concílio de Calcedônia como um recurso para solucionar as tendências monofisistas de então. O encontro do pensamento bíblico-cristão com o *logos* grego esteve sujeito às tendências monistas. Logo surgiram correntes que afirmavam que a humanidade de Jesus era mera aparência. Outras sustentavam que a humanidade era um instrumento da divindade, outras negavam a divindade. Mas a fé cristã, herdeira do pensamento bíblico, muito mais atento à diversidade, sustentava ambas as naturezas – a divina e a humana – em Cristo.

O Cristo ressuscitado, acolhido no presente da fé eclesial como o vivente, é o crucificado, o filho de Maria, Jesus de Nazaré, o Verbo que se fez carne. Como expressar essa verdade na teologia? Como testemunhar a fé no Cristo sem negar ou escamotear a sua humanidade, humanidade realmente vivida na história? A problemática foi resolvida pelo concílio na medida das possibilidades oferecidas pelo instrumental teórico disponível à época. Por isso, esta problemática ressurgiria, de vez em quando, ao longo da história.

Este problema ressurge, p.ex., no século XX, muito depois da modernidade ter desencadeado um processo de maior valorização do papel do ser humano na história. As buscas pelo Jesus histórico desencadeadas na circunstância do século XIX reavivaram questões que eram dadas como resolvidas. Os dados relativos à historicidade de Jesus exigem uma compreensão mais profunda do Cristo, posto que ele é acolhido pela fé como o ressuscitado, presente na vida da Igreja como o Senhor e salvador do mundo.

A questão cristológica ressurge como problema da liberdade humana. O que este personagem do passado tem a dizer ao homem de hoje, cujo sonho de liberdade parece ameaçado pela linguagem objetivante da racionalidade moderna? A pessoa e a mensagem do

¹²⁸ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 108.

homem Deus tem algo de significativo e libertador a dizer ao homem de hoje? Em outras palavras, a pessoa e a mensagem de Jesus podem fundar a experiência da autocompreensão do homem de hoje e conferir intelecção ao tema da liberdade?

O problema da liberdade, hoje, consiste em como fundamentar de forma coerente a unidade dos dois planos de realidades que aparecem na linguagem. Até mesmo a linguagem científica veicula simultaneamente tanto o mundo do ser quanto o do sentido. A comunidade científica, em geral, já não nega esta realidade na epistemologia das ciências. Portanto, tem-se aí uma problemática filosófica e teológica. Filosófica porque a própria ciência leva o pensamento ao umbral de questões que escapam ao domínio da racionalidade empírico-formal. Teológica porque a extensão filosófica das ciências – formada por dados que podem ser caracterizados como ontológicos – exige uma fundamentação última que somente pode ser concebida como revelação. Contudo, a fundamentação teológica da unidade dos dois planos de realidades expressos na linguagem não pode ser feita de forma superficial e propagandistas, do tipo que tem a pretensão de apresentar as “provas” científicas da existência de Deus. A abordagem teológica da questão deve ser formulada no interior da própria fé.

A reflexão de K. Rahner – o teólogo no qual JLS se apoia para determinar com mais precisão a dualidade pessoa e natureza, que constitui a experiência humana – sobre a problemática da unidade e da dualidade na definição de Calcedônia¹²⁹ pode contribuir para uma melhor compreensão da fundamentação última da reflexão sobre a liberdade humana. Mas antes de expor as linhas gerais da reflexão de Rahner sobre o assunto mencionado, vale salientar que a questão que ocupou o debate na circunstância do século V é basicamente a mesma que aparece na reflexão sobre a liberdade no contexto da cultura moderna.

A questão cristológica de então era como explicar a unidade e a dualidade em Cristo. O problema da liberdade, hoje, pelo menos em JLS, consiste em como explicar a unidade e a dualidade irreduzível configurada pela ordem do sentido e pela ordem do ser na existência humana. JLS afirma que *sentido* e *ser* são dimensões distintas e complementares da existência humana. Não podem ser separadas, nem misturadas e nem confundidas. Portanto, como entender isso de sorte a não incorrer em formulações unilaterais ou confusas? A resposta mais óbvia é que *a relação* de distinção e complementariedade entre sentido e ser estrutura a experiência pessoal, livre. Há, pois, uma relação de unidade entre ambas as

¹²⁹ RAHNER, Karl. Analyse conceptuelle de la définition de Chalcédoine : unité et dualité. In *Écrits théologiques. t. I*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, p. 148-161.

dimensões. Mas qual é o fundamento desta relação? Em outras palavras, o que funda e orienta esta relação entre planos tão distintos, de sorte que a relação não se torne patológica? O que efetivamente pode orientar o homem de modo que ele não se deixe objetivar no mundo do ser? O que pode orientar a ação de modo que o homem não ceda à tendência egocêntrica de subordinar tudo – o mundo, as pessoas e o próprio Deus – às suas aspirações? Só uma meta-relação pode manter em níveis saudáveis a relação entre sentido e ser na existência humana.

Assim como as margens de um rio não explicam o próprio rio, assim também os dois planos de realidades da existência não explicam o sentido mais profundo e libertador da existência humana. Há uma espécie de “terceira margem”¹³⁰ que confere inteção ao curso d’água que corre entre as margens como um rio. Assim também a reflexão sobre a liberdade deve ir além da consideração da relação entre os dois planos de realidades que estruturam a existência humana.

Um ribeirão poderá perceber o quanto é infrutífera a tentativa de dizer o que é um rio a partir das margens. Atravessará o rio de uma margem para a outra, contemplará a paisagem para além do curso d’água, repetirá inúmeras vezes a travessia e a contemplação da margem oposta, até dar-se conta de que o rio é bem mais que um curso d’água fluindo entre as margens. Refletindo um pouco mais sobre a experiência de estar num rio, dar-se-á conta de que há também a fonte que alimenta o curso d’água. Finalmente, chegará a compreender que há uma realidade para além da fonte e das margens, algo como uma terceira margem que define o horizonte de inteção que articula elementos diversos, mas não desconexos, tais como a fonte e as margens, configurando a unidade que estrutura o rio.

Assim, pois, a reflexão teológica deve pensar a própria relação que funda e orienta a experiência da liberdade. Do ponto de vista assumido por este estudo, é à cristologia que se deve recorrer. De fato, este problema pode ser aclarado com a questão cristológica, posto que, no fundo, a questão cristológica é a questão fundamental da liberdade humana. Como afirma Rahner, a cristologia é fundamentalmente uma compreensão do “que é o homem”¹³¹. Portanto, como afirmar de modo coerente que Jesus Cristo, sendo uma pessoa, tenha uma

¹³⁰ Cf. supra (Introd.) a aclaração sobre o uso desta expressão tomada do conto de Guimarães Rosa, *A terceira margem do rio*.

¹³¹ RAHNER, *Analyse conceptuelle*, p. 161.

natureza humana e outra divina, sem divisão, sem mistura e sem separação¹³²? O problema – do mistério do Cristo, uma pessoa, duas naturezas – é assim formulado:

Ora, este mistério, nós o devemos encontrar expressamente num conceito que pertence aos conceitos mais gerais da ontologia formal, como aquele de ser que precisamente é sempre um. É a partir daquilo que há de mais vazio que se mediatiza o conceito de unidade¹³³.

Uma ontologia por demais geral e formal, na qual o ser permanece sempre uno, leva ao monofisismo na linguagem religiosa, não obstante a precisão da definição calcedoniana¹³⁴. Há uma certa contradição nas teses clássicas que tentam compaginar as ideias de impassibilidade, imutabilidade e encarnação do Verbo. Tal contradição consiste em usar linguagens distintas para expressar a realidade da impassibilidade e imutabilidade do Verbo, por um lado, e a da Encarnação, por outro. Afirma-se que o Verbo é impassível e imutável e, ao mesmo tempo, que é igualmente passível, mutável, visto que assumiu a natureza humana, chorou e padeceu sob Pilatos. Ou seja, a Encarnação, para ser real, deve ter provocado mudanças no próprio Verbo. Mas o dogma afirma que o Verbo é impassível, imutável. Portanto, quem não afirma estas duas realidades é nem mais nem menos que um herege. Mas o problema, afirma Rahner, é que a fé expressa essas duas realidades em linguagens distintas e alternadas, conforme as circunstâncias exijam afirmar a divindade ou a humanidade do Cristo, de sorte que a linguagem religiosa acaba sendo “um pouco monofisista, e (com o perdão da palavra) criptoherética”¹³⁵. Dessa forma, a unidade, assim concebida, resulta abstrata. Não une essencialmente – união hipostática – os planos de realidades do Cristo, pois a unidade é posterior à união das naturezas, podendo estas subsistirem isoladamente no plano da linguagem. Daí o monofisismo criptoherético¹³⁶. Rahner soluciona este problema fazendo a distinção entre *unidade uninte* e *unidade unida*.

A unidade uninte não é confundida com a unidade unida, pois une na medida em que faz existir, expressando um conteúdo que não recai novamente na unidade unida, mas se constitui com o movimento interno da constituição do unido. Em outras palavras, a própria natureza humana não se compreende senão em sua relação última com o Verbo. Uma é a relação de unidade das naturezas divina e humana do Verbo expressa como conteúdo. Outra

¹³² Cf. DH 302.

¹³³ RAHNER, *Analyse conceptuelle*, p. 149.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 156.

é relação de unidade que constitui a natureza humana como (essencialmente) no Verbo, de modo que a relação entre as naturezas de Cristo – sem mistura – não é extrínseca, mas constitutiva (hipostática)¹³⁷.

Mas, se a posição da humanidade do Cristo em sua livre diferença de Deus mesmo é também um ato de sua unidade com o Logos, então pode-se compreender porque esta humanidade, ela mesma, em sua existência concreta, é *eo ipso* a aparição misteriosa, a presença quase-sacramental de Deus entre nós¹³⁸.

Portanto, a aclaração da questão cristológica é, de certa forma, a afirmação de que ser humano não consiste em ser perfeito, completo, mas aberto à graça.

Ser homem é antes ser plenamente aberto a um transcender para o alto, tender à sua realização plena, que permanece gratuita, à realização da mais alta possibilidade da existência humana que se cumpriu quando, nela, o próprio Logos veio a existir no mundo¹³⁹.

Assim, entende-se em que sentido a categoria de pessoa empregada pela cristologia de Calcedônia pode servir de chave de compreensão da liberdade humana. A autocompreensão do homem como pessoa, como ser livre, em face da liberdade do próprio Deus constitui o conteúdo da existência que se expressa na linguagem como dois planos de realidades, o do sentido e o do ser.

JLS sustenta que o dualismo da linguagem teológica chegou à sua maturidade – sem divisão, sem mistura, sem separação – com a introdução do conceito de pessoa para explicar a unidade essencial (hipostática, constituinte, essencialmente anterior à união das naturezas na Encarnação) entre o Verbo e a humanidade. A própria relação entre a liberdade de Deus e a do homem constitui e orienta a experiência humana como abertura ao horizonte gratuito da plena realização¹⁴⁰.

2.3.3 A “história recuperada”: a liberdade como personalização da graça

A noção de liberdade como personalização da graça decorre de três aspectos sumamente relevantes na teologia de JLS. Primeiro, a ênfase na pessoa de Jesus Cristo como

¹³⁷ Cf. *ibid.*, p. 157-161.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁴⁰ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p.105.

fonte de liberdade, em face dos determinismos da natureza¹⁴¹. Segundo, a liberdade como um dom de Deus “no acontecido com Jesus”¹⁴². E, em terceiro lugar, a liberdade na relação entre fé e ciência¹⁴³. Os três aspectos têm em comum o fato de que, em Cristo, a dualidade da linguagem bíblica alcançou a maturidade, e foi plenamente explicitada e determinada¹⁴⁴. Neste sentido, a pessoa de Jesus Cristo confere um caráter existencial à polaridade *ser* e *sentido*.

Cristo como fonte de liberdade. Ao analisar os grandes antagonismos bíblicos, entre eles talvez o mais notável “o mundo – a hora”, encontrado na teologia joanina, JLS afirma que Cristo liberta o ser humano das falsas ideias de Deus, das leituras enganosas do mundo e da compreensão equivocada de si mesmo. O mundo é a objetivação, a repetição, ao passo que a liberdade é criação, é dinâmica, luz que ilumina os limites do mundo, abrindo a possibilidade da transformação.

O mundo, encerrado em seu próprio círculo, não varia, não cria, se repete. Só o perturba – e talvez permite a alguns desprender-se dele – a irrupção da luz que o condena.

“Dá-te a conhecer ao mundo”, dizem os do mundo a Jesus. Ou seja, entra tu também no sistema de seus prestígios. Porém, Jesus responde que isto não é possível, por que ele tem sua *hora*, enquanto que para o mundo todos os tempos são equivalentes¹⁴⁵.

Há uma relação de ruptura e de continuidade entre liberdade e mundo. Ruptura no sentido de que a liberdade não está no plano da objetivação. O mundo é o natural sistematizado, o ódio e até mesmo o amor objetivados, o desejo satisfeito. Em sentido contrário, a liberdade é o Cristo, o não-mundo, é o dinamismo interior que transcende o mundo, agindo desde fora do círculo. Mas a liberdade não se realiza como evasiva do mundo ou da história. Neste sentido, há uma continuidade entre liberdade e mundo.

Aí (no mundo, acréscimo nosso) deve ter lugar a *hora*. A realização da liberdade no amor até o fim. Porque o mundo mesmo não é outra

¹⁴¹ Cf. *Teología abierta para el laico adulto. t. II: Gracia y Condición Humana*. Buenos Aires: Ed. Lohlé, 1969, p. 40 passim.

¹⁴² Id., *Teología abierta. t. II: Dios, sacramentos, culpa*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1983, p. 258.

¹⁴³ Cf. id., *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1975, pp. 111-140.

¹⁴⁴ Cf. id., *¿Qué mundo?*, p.105.

¹⁴⁵ Id., *Gracia y condición*, p. 120.

coisa que a comunidade dos homens, e constitui também o objeto mesmo dessa liberdade¹⁴⁶.

A ênfase na pessoa de Cristo é expressa pela afirmação que consideramos absolutamente central na teologia de JLS:

[...] nenhum dos grandes temas do cristianismo se entende sem referência à liberdade, a essa liberdade que, como a vida eterna, vem do alto, mas é, ao mesmo tempo, ruptura e continuidade, crise e encarnação, vida no mundo e escatologia¹⁴⁷.

Dito assim, a noção de liberdade pareceria cair no idealismo que JLS rejeita. Mas não. A noção de *ruptura* e continuidade da liberdade com relação ao mundo enraíza a reflexão na história. É quando a liberdade é concebida como experiência minoritária a ser vivida numa Igreja que se configura como *senal* desta liberdade. A experiência da “liberdade” como ruptura com o mundo “exige um alto custo de energia”¹⁴⁸, de sorte que a formação da Igreja supõe a superação do homem-massa, exige a ruptura com o mundo.

Acolher o Cristo como o dom gratuito e a fonte da liberdade vai muito além do cumprimento dos dez mandamentos. Estes já são um peso quase insuportável para o homem-massa, que segue a lei do menor esforço, característica do círculo objetivado do mundo¹⁴⁹. O dom do Cristo é uma boa notícia para a humanidade, mas também exigência de grande entrega pessoal por amor, para iluminar o mundo dos homens e transformá-lo. Portanto, a Igreja está no mundo para ser sinal do não-mundo, da liberdade que recebeu de Cristo como um dom gratuito¹⁵⁰.

Vale enfatizar que a filosofia de Berdiaeff influenciou o pensamento de JLS quanto a este particular. Para Berdiaeff o Cristo é o núcleo da Revelação e a chave de compreensão da relação entre a liberdade de Deus e a liberdade humana. A relação entre as naturezas divina e humana de Cristo oferecem a possibilidade da reciprocidade entre Deus e o homem. Tal reciprocidade funda a liberdade humana¹⁵¹, de sorte que a centralidade do Cristo se converte em centralidade da liberdade. A criação não significa nada sem a liberdade. Nem mesmo a criação de Deus tem sentido sem a liberdade enquanto a novidade absoluta oriunda da

¹⁴⁶ Ibid., p. 120.

¹⁴⁷ Ibid., p. 120.

¹⁴⁸ Id., *Liberación de*, p. 253.

¹⁴⁹ Cf. id., *Masas y Minorías en la Dialéctica Divina de la Liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973, p. 27-45.

¹⁵⁰ Cf. id., *Liberación de*, p. 260.

¹⁵¹ Cf. id., *Berdiaeff*, p. 104.

profundidade inobjetivável da pessoa humana¹⁵². JLS afirma, interpretando Berdiaeff, que em Cristo, a reciprocidade entre Deus e o homem é tamanha que se pode afirmar que “Deus precisou do homem”¹⁵³. Cristo, posto que une em uma só pessoa as naturezas humana e divina, integra o homem na vida de Deus¹⁵⁴, de sorte que em Cristo o homem é livre, sendo possível ao homem viver a vida de Deus, ser filho, sem perder a liberdade humana¹⁵⁵.

A centralidade da liberdade que JLS assume de Berdiaeff tem uma consequência epistemológica importante. Posto que a liberdade vem antes de qualquer sistematização e objetivação, ela supõe o “conhecimento apofático de Deus”¹⁵⁶, caracterizado pela negativa do ser. A teologia negativa evita a objetivação de Deus, o que, na realidade, liberta a nossa ideia de Deus de “toda deformação antropomórfica e concebe as relações entre o homem e Deus sem atrelá-las às categorias do estado, do poder, do julgamento e do castigo”¹⁵⁷.

A teologia apofática que JLS assume de Berdiaeff tem em mente uma noção bastante restrita de razão, a qual rejeita. Trata-se da razão lógico-demonstrativa cujas formas *a priori* foram sistematizadas por Kant. Não vamos fazer uma avaliação crítica da caracterização de uma noção restrita de razão como sendo *a* razão (tese da teologia apofática). Pode ser mais produtivo identificar o motivo pelo qual o homem deve se precaver de usar o pensamento do ser para falar sobre Deus: a razão lógico-demonstrativa pode fabricar uma ideia de Deus, em vista de propósitos práticos. Citamos um texto de JLS que resume bem esta suspeita que fora formulada a partir do pensamento de Kant.

Segundo Kant, o que leva o homem a usar da razão para além do seu alcance normal – ordenar sistematicamente os fenômenos da natureza – não é uma finalidade teórica senão *prática*¹⁵⁸.

JLS sustenta que a mesma suspeita de falseamento da ideia de Deus que se levanta a partir de Kant pode-se levantar também a partir de K. Marx e S. Freud. O emprego da razão está sempre sujeito ao risco de projetar intenções sociais e individuais mais ou menos ocultas na definição da ideia de Deus. A este respeito, JLS cita H. De Lubac, para o qual “não há

¹⁵² Cf. *ibid.*, p. 112.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Cf. BERDIAEFF, Nicolas. *Esprit et liberté: essai de philosophie chrétienne*. Paris: Je sers, 1933, pp. 154-155. Apud : SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 117.

¹⁵⁵ Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 124.

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 129-176.

¹⁵⁷ BERDIAEFF, Nicolas. *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Paris : Janin, 1947, p. 63. Cf. SEGUNDO, J. L. *Teología abierta para el laico adulto. v. III: Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires, México: Ed. Carlos Lohlé, 1970, pp. 154-155.

¹⁵⁸ SEGUNDO, *Nuestra idea*, p. 115.

núcleo em torno ao qual se aglutine tanta hipocrisia como a ideia de Deus”¹⁵⁹. Cita também Berdiaeff:

[...] as relações sociais que existem entre os homens baseadas na dominação *têm servido de exemplo* para o estabelecimento (teológico) das relações entre os homens e Deus. [...] Deus, *concebido como um objeto* [...] converteu-se numa fonte de escravidão¹⁶⁰.

Mas a negativa do ser não é empregada somente na linguagem sobre Deus. JLS sustenta que a teologia não deve partir de uma noção idealista do homem e dos pressupostos religiosos e tipologias sociais. Sugere uma sociologia negativa como mediação analítica, de sorte que a teologia possa partir da história dos homens¹⁶¹ e conceber a fé como liberdade para aceitar a evolução das ideologias como processo de aprendizagem orientado por Deus¹⁶².

Portanto, a linguagem negativa é a mais adequada para uma teologia que queira assumir a liberdade como o horizonte fundamental do pensamento¹⁶³. Ademais, por um lado, a linguagem negativa será de suma importância na compreensão da liberdade como um dom e, por outro lado, na compreensão de como a realização histórica da liberdade na relação entre fé e ciência se configura como verdadeira personalização da graça.

A liberdade como um dom de Deus “no acontecido com Cristo”.

Pois bem, JLS assume a liberdade como o ponto de partida da elaboração de sua teologia. Mas a linguagem apofática o leva a considerar a liberdade não num plano ideal, como um conceito, mas como experiência histórica. Por isso, chegará a concluir que todo homem é um ser dividido, livre, mas sujeito a escravizar-se seguindo a tendência à acomodação.

JLS propõe uma antropologia que concebe o homem em termos de comportamento massivo e comportamento minoritário. Ter comportamentos massivos consiste em seguir a lei do menor esforço, ao passo que os comportamentos minoritários exigem a realização de sínteses complexas e dispendiosas. Portanto, em todos os campos da análise – eclesial,

¹⁵⁹ LUBAC, Henri de. *Sur les chemins de Dieu*. Paris: Aubier, 1956, p. 127. Apud: SEGUNDO, *Nuestra idea*, p. 115.

¹⁶⁰ BERDIAEFF, Nicolas. *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*. Paris : Aubier, 1946, p. 91. Apud SEGUNDO, *Nuestra idea*, p. 115.

¹⁶¹ Cf. SEGUNDO, *Liberación de*, p. 155.

¹⁶² Cf. *ibid.*, pp. 111-140.

¹⁶³ Cf. *id.*, *Nuestra idea*, p. 150-155.

sociopolítico e científico – a experiência da liberdade é concebida como um comportamento minoritário, não massivo, que exige um grande esforço e um grande gasto de energia. A liberdade é uma boa notícia, em geral assumida por minorias¹⁶⁴.

É neste ponto que JLS expõe a teologia paulina da graça como um presente, um dom gratuito de Deus que funda toda a existência cristã. A graça é o dom de Cristo que capacita o ser humano para o amor e configura a existência cristã como participação na vida do próprio Deus. Paulo sustenta que os cristãos estão liberados da obrigação da lei para que vivam a complexidade de um amor gratuito e criador. A graça não anula a dimensão massiva do ser humano, mas libera o homem para um amor criador, capaz de transcender as tendências de acomodação e objetivação às quais o homem está sujeito em sua existência histórica. Assim, a liberdade humana como o dom do ressuscitado é o sinal (minoritário) do próprio amor criador de Deus que salva o mundo de suas tendências à acomodação e degradação¹⁶⁵.

Sendo assim, a reflexão sobre a liberdade vai além da análise histórica, alcança o patamar da teologia, pois a liberdade, como toda a existência cristã, é um dom gratuito, é *graça* de Deus¹⁶⁶. Mas, de novo, evita-se uma noção idealista ou objetivante de Deus. A liberdade é dom de Deus, mas num sentido bem preciso: o homem recebe a liberdade do Filho, de sorte que o Cristo é o paradigma da autocompreensão do homem como ser livre. Isto supõe duas considerações importantes. A primeira é a “fé de que o ocorrido com Jesus é a própria estrutura da existência do homem”¹⁶⁷. A segunda é que a história da liberdade pode ser considerada como história de um amor que salva, posto que “Cristo, revelação de Deus, mostra-nos uma forma determinada de estruturar a vida para o amor”¹⁶⁸.

A relação entre fé e ciência como personalização da graça. JLS sustenta que as sínteses teóricas (as ciências dos fins e dos meios, as ideologias) que estiveram na base das criações amorosas dos homens na história, no fundo, configuram um processo educativo orientado por Deus. Trata-se de um processo no qual o homem personaliza o dom gratuito que o torna capaz de uma existência criadora. Assim o homem participa da vida divina, vivendo “a liberdade dos filhos de Deus”¹⁶⁹ na história. Esta afirmação supõe a noção da

¹⁶⁴ Cf. id., *Liberación de*, pp. 233-266; _____. *Masas y minorías*, pp. 47-63.

¹⁶⁵ Cf. id. *Liberación de*, pp. 248-259.

¹⁶⁶ Cf. ibid., p. 258.

¹⁶⁷ SEGUNDO, *Dios, sacramentos*, p. 258.

¹⁶⁸ Id., *Liberación de*, p. 123.

¹⁶⁹ Ibid., p. 242.

liberdade como fé nos processos ideológicos de humanização do homem. Estabelece-se a relação entre fé e ciência.

Em primeiro lugar, uma exposição sumária ajuda a compreender a forma como a liberdade se configura como fé. JLS sustenta que “nossa liberdade centra todo o seu ser em um valor, declarando-o incondicionado, isto é, absoluto”¹⁷⁰. Mas o problema é que o valor aparece sempre no processo histórico, de modo que surge a questão do fundamento de um tal ato de fé. Pode o homem fazer um ato de fé num determinado processo histórico sem desumanizar-se? Não poria em risco o sentido da existência individual e social?

Para JLS tais questões não têm sentido, pois a *história* (a autocompreensão do homem como um ser livre, pessoal) é *o lugar da fé* sob dois pontos de vista. Primeiro, porque o ato de fé no incondicionado só pode ser feito pela mediação da história. Segundo, porque é o ato de fé que constitui o homem como um ser histórico. Quanto a este particular, JLS baseia-se em H. Richard Niebuhr:

A aceitação da realidade do que vemos em uma experiência psicológica e historicamente situada, tem sempre *algo de um ato de fé*. Mas tal fé é inevitável, justifica-se a si mesma e a justificam seus frutos¹⁷¹.

De acordo com JLS, a experiência da liberdade como ato de fé pela mediação histórica

[...] explica como não há que se buscar o absoluto da fé numa interrupção dos acontecimentos históricos relativos, senão na decisão humana, perfeitamente razoável, que centra toda a existência num valor, que se torna assim, para a liberdade do homem, absoluto e objeto da fé¹⁷².

Ou seja, a fé é parte constitutiva do movimento interior da autocompreensão do homem em face do mundo. A fé e a ciência são planos diferentes da linguagem da autocompreensão do ser humano na história, mas não são separadas, no sentido de poderem subsistir isoladamente. Quanto a isso, JLS afirma que “uma opção cristã absolutiza não um valor, nem uma doutrina, senão um processo educativo de valores”¹⁷³.

¹⁷⁰ Ibid., p. 201.

¹⁷¹ NIEBUHR, H. R. *The meaning of revelation*. New York: Macmillan, 1941, p. 20. Apud SEGUNDO, *Liberación de*, p. 200-201.

¹⁷² SEGUNDO, *Liberación de*, p. 202.

¹⁷³ Ibid., p. 203.

Pela dimensão da fé, o ser humano aprende a ser dirigido por testemunhas referenciais. As testemunhas expressam o valor de uma determinada visão de mundo. Portanto, o homem, em sua liberdade, absolutiza não conceitos objetivados, em homenagem aos personagens do passado – aprender a fazer coisas –, mas as pessoas e os processos que as orientaram na história. Ou seja, pela fé o homem *aprende a aprender* mediante uma relação pessoal com as testemunhas referenciais, as quais transmitem a visão de mundo que esteve no interior do processo histórico.

No caso do cristianismo ou da Bíblia, aprendemos a aprender entregando nossa existência e seu sentido a esse processo histórico refletido nas experiências que se consignam em dita tradição.

Absolutizamos assim, pela fé, um concreto processo histórico educador acima de qualquer outro. Nos entregamos a ele por um ato livre que não pode ser outra coisa que uma absolutização, dado que damos tudo por ele. E absolutizar este processo é dizer que Deus, o Absoluto, o dirige de uma maneira especial¹⁷⁴.

JLS é consequente com a negativa do ser – linguagem apofática – e com a liberdade como horizonte do pensamento. Chega a concluir que não faz sentido falar de fé quando se separam dela os processos teóricos – ciência – que estruturam os meios eficazes – ideologias – no processo histórico. Há uma mútua implicação entre os dois planos de realidades que estruturam a experiência humana da liberdade¹⁷⁵. A fé sem as obras é morta. Por conseguinte, a fé sem a ciência que estrutura os meios de eficácia – ideologias – é igualmente morta.

Assim, a relação entre fé e ciência é a própria estrutura da liberdade, posto que, conforme foi demonstrado, somente esta relação poderá conferir sentido e eficácia à liberdade na história. Não há sentido sem a dimensão da fé, não há ideologia sem as sistematizações da ciência. Portanto, a relação entre fé e ciência personaliza a graça de Deus na experiência do homem na história.

Duas observações devem ser feitas acerca da personalização da graça. A primeira é que esta questão pode ser compreendida a partir do acontecido com Cristo. A segunda é que a personalização da graça de Cristo é liberdade e amor criador para a história.

Por um lado, a pessoa de Cristo confere inteligibilidade à experiência histórica da liberdade. A noção de unidade pessoal de Cristo – naturezas humana e divina numa só

¹⁷⁴ Ibid., p. 203.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 205.

pessoa – é *caminho* para a humanidade. A unidade pessoal não pode ser objetivada num conceito, posto que une planos irreduzíveis de realidades – o sentido e o ser. Assim, a exemplo do ocorrido com a pessoa de Cristo, os conteúdos do aprendizado com as ideologias devem ser concebidos como “símbolos metodológicos”¹⁷⁶, os quais são acolhidos pelo dinamismo presente da liberdade como história recuperada e como horizonte de sentido para um futuro aberto à ação criadora do homem. Ou seja, a graça de Cristo é liberdade para o homem.

Por outro lado, a graça de Cristo é fonte de criatividade histórica. A graça é o Espírito de Cristo, a forma como Ele comunica a sua boa notícia para a nossa história. Assim, Jesus Cristo não se converte em segurança para o ser humano – o que levaria à acomodação e alimentaria o egoísmo – mas permanece como a fonte da liberdade humana. Quanto a isso, JLS sustenta que Jesus afirma aos seus discípulos, depois de prometer o envio do Espírito Santo, que é mais conveniente para eles que Ele se vá (Cf. Jo 16,7) “porque o Espírito, desde o interior humano, é Deus ao ritmo da história”¹⁷⁷, uma palavra soprada no interior do homem como sentido para a história e, por isso, “certamente é uma presença melhor”¹⁷⁸. Assim, a graça de Cristo é liberdade para a história.

A experiência da liberdade é personalização da graça na história porque é a presença de Cristo em nós, por seu Espírito, “porque a ‘graça’ não é outra coisa que o presente de Deus por excelência, ou seja, Deus mesmo feito existência nossa. A graça é o ‘Espírito que habita em nós’”¹⁷⁹, como fonte de amor, criação e liberdade.

¹⁷⁶ Ibid., p. 124.

¹⁷⁷ Id., *Nuestra idea*, p. 44.

¹⁷⁸ Ibid., p. 45.

¹⁷⁹ Id., *Gracia y condición*, p. 241.

3 FÉ E CIÊNCIA COMO ESTRUTURA DA LIBERDADE

A originalidade da teologia de JLS configura-se no pensar a existência humana desde suas dimensões básicas. O quadro teórico de sua reflexão sobre a existência cristã desdobra-se a partir do dado fundamental da experiência da pessoa centrada na liberdade e seu poder criador. JLS, aplicando o seu método que articula as dimensões do sentido e do ser – caracterizado neste estudo como *epistemologia relacional* –, sustenta que o poder criador da liberdade se expressa nas dimensões do sentido e da eficácia.

Pois bem, seguindo os passos da análise fenomenológica da existência humana empreendida por JLS, este capítulo tem a seguinte estrutura: primeiramente, reflete-se sobre a experiência central da pessoa marcada pela liberdade; em seguida, expõe-se a exteriorização da liberdade humana e seu poder criador no âmbito do sentido e da eficácia, dimensões humanas correspondentes à fé antropológica e à ciência; finalmente, aborda-se a complementariedade entre estas dimensões básicas da existência humana¹.

3.1 A centralidade da pessoa

A reflexão de JLS é toda centrada no tema da pessoa. Esta, por sua vez, caracteriza-se pela experiência da liberdade e sua expressão na criatividade histórica.

3.1.1 A liberdade como experiência central da pessoa

Para JLS o homem recebe de Deus o dom da liberdade e da criatividade, e no ato de exteriorizar a sua liberdade no compromisso pela construção da história manifesta a realidade transcendente de Deus². O ser humano é fundamentalmente pessoa³, ou seja, um ser relacional, promessa e tarefa que se realiza expressando o mais profundo de sua vocação de criatura criadora. Por conseguinte, a pessoa humana aparece como algo absolutamente

¹ Este capítulo e o próximo têm como ponto de referência o nosso estudo *Diálogo e reflexão cristológica no pensamento de Juan Luiz Segundo: uma abordagem a partir do método* (dissertação de mestrado). Belo Horizonte: FAJE, 2007. O enfoque passa da questão do diálogo para a questão da estrutura da liberdade.

² Cf. id., *Nuestra idea*, pp. 24-25.

³ Cf. *Ibid.*, p. 150.

“valioso” para Deus, que é amor, visto que a vocação do homem é “fazer história amando, libertando, criando [...]”⁴.

JLS, a exemplo de K. Rahner, postula a identidade entre Deus e a graça. De fato, para Rahner a graça é a autodoação da vida de Deus aos homens⁵. Esta realidade universal possibilita que a ação humana seja ação da liberdade em amor, que a vida dos homens seja uma vida de autodoação livre e gratuita⁶. A própria etimologia da palavra indica que a graça é “o presente de Deus por excelência, isto é, Deus mesmo feito existência nossa. A graça é ‘o Espírito que habita em nós’”⁷.

Como se vê, JLS parte do prisma epistemológico da universalidade da graça para pensar a antropologia. O homem, por graça de Deus, se compreende como ser livre e criativo. Daí que o interesse do nosso autor se direciona para a compreensão da liberdade humana em sua realização histórica e, conseqüentemente, para o terreno da política. Assim se pode dizer que a ação humana tem uma relação de causalidade com o plano salvífico de Deus. Ou seja, o homem pode contribuir de maneira criativa e eficaz na construção da história como história da salvação. Talvez possamos entender melhor este conceito de liberdade comparando-o com o de outro teólogo, K. Rahner, aliás, frequentemente citado por JLS.

Numa perspectiva semelhante, Rahner entende que existe um *a priori* – o existencial sobrenatural – que possibilita ao homem o conhecimento de Deus, mesmo que não tematizado⁸. Neste sentido, para Rahner, a história é o tempo e o lugar em que o homem pode dizer sim ou não, acolher ou rejeitar o projeto de amor revelado por Deus, “porque de outra forma não mais subsistiria a seriedade de uma história livre”⁹. Por conseguinte, para o teólogo alemão, o homem faz experiência da liberdade quando no processo de autocompreensão, na história, pode dizer sim ou não a Deus.

Com o mesmo princípio epistemológico – a universalidade da graça – o pensamento de JLS toma outra direção. Ao contrário de Rahner, sua atenção não se volta para o conhecimento de Deus e seus possíveis desdobramentos para o diálogo inter-religioso. A

⁴ Id., *La historia perdida*, p. 494. Esta obra de cristologia de JLS apresenta as ideias centrais de sua antropologia e metodologia teológica, de sorte que será citada, aqui, de forma prioritária, sempre que as ideias nela formuladas não apresentem diferença significativa relativamente ao que é apresentado em outras obras.

⁵ Cf. RAHNER, *Curso fundamental*, pp. 69-73.

⁶ SEGUNDO, *Gracia y condición*, p. 18-21.

⁷ Ibid., p. 241.

⁸ Cf. RAHNER, *Curso fundamental*, p. 71.

⁹ Ibid., p. 512.

universalidade da graça é tida como o fator que permite ao homem compreender os intrincados mecanismos históricos que possibilitam e limitam o exercício da liberdade. É a graça que torna possível ao homem intuir na realidade objetiva que tem diante de si possibilidades de relações humanizadoras. É a graça que constitui a existência humana como portadora de uma espécie de “promessa”, um sentido, que ele denomina de “pré-fé”, que se manifesta na necessidade humana que todo homem tem de se orientar por dados transcendentais. Desta forma, constrói-se a história da liberdade que perpassa toda a história da humanidade, a qual alcança plena manifestação, ou personalização, em Jesus de Nazaré¹⁰. Assim, pois, a história não é o espaço para o sim ou o não a Deus, um tempo de prova, mas o único processo de construção no qual convergem a decisão de Deus e a do homem.

Isto permite, ademais, compreender de maneira coerente a relação entre escatologia e história na existência humana. O dado escatológico por excelência, a ressurreição de Jesus, não é outra coisa senão a confirmação do caráter de definitividade das relações amorosas entre os homens, as únicas capazes de criar algo definitivo na história¹¹. O escatológico não versa sobre prêmios e compensações num plano sobrenatural, mas torna manifesto o grau de colaboração de cada homem no processo histórico-salvífico no qual Deus e os homens caminham lado a lado. Nesta perspectiva o “não” não é uma alternativa da liberdade, mas a perda da liberdade¹², dado que a negativa nada mais é do que a recusa de colaborar na construção de algo definitivo na história. Uma pessoa que desse uma negativa absoluta seria na verdade uma não-pessoa, exatamente por renunciar à liberdade. E “o homem não livre não será uma pessoa humana”¹³.

Assim, pois, a história da salvação não é separada da história da humanidade. Não há uma história natural separada de outra sobrenatural. Em sentido contrário, há um único processo em que os homens, por graça de Deus, tecem relações de solidariedade fazendo surgir a realidade humana em toda a sua concretude histórica¹⁴.

JLS sustenta que a experiência da pessoa tem um desdobramento para o campo da política. As relações humanas se definem a partir da confiança fundamental de que a vida tem um sentido. Mas não quer dizer que o homem tenha diante de si descortinadas todas as possibilidades para a existência, o que implica a conclusão de que tal sentido poderá ser

¹⁰ Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 509.

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 618-623.

¹² Cf. *id.*, *Gracia y condición*, pp. 67-71.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ Cf. SEGUNDO, *Liberación de*, p. 161.

perseguido tão somente por meio de uma aposta *política*, não científica, mediante a qual a dimensão social da existência ganha consistência. Este é o preço da liberdade humana, pois “todo homem se descobre *já* fazendo história”¹⁵, apostando tudo num mundo em que não é possível pleno conhecimento da totalidade da realidade para somente então seguir adiante. Isto porque “a história é um caminho que, por definição, se empreende sempre sem poder vislumbrar jamais o que nos aguarda além da primeira curva”¹⁶.

A reflexão de JLS sobre a pessoa articula a polaridade Ser e Valor. A liberdade humana não é uma abstração, mas uma tarefa que se realiza na história. Evitam-se, desta maneira, perspectivas unilaterais que ora resvalam para a arbitrariedade individualista, ora sucumbem nos essencialismos. Assim é possível uma aproximação ao pensamento existencialista quando este afirma que a existência precede a essência. Contudo, a originalidade de JLS consiste em que, ao contrário do que pensa Jean-Paul Sartre, um dos maiores expoentes desta corrente de pensamento, a existência humana é compreendida a partir da universalidade da graça, de tal modo que a liberdade tem aí sua fonte. O homem não é mera realidade dada, como tendem a afirmar os essencialismos, nem tampouco poderá decidir arbitrariamente o que será ao fim de sua existência. A realidade da existência é mais complexa. Existe uma circularidade entre natureza e liberdade – essência e existência – que deve ser considerada.

É verdade que o homem decide o sentido de sua existência. Caso contrário não seria livre. Mas também é fato que a realidade objetiva que está aí impõe limites à liberdade humana. Até mesmo as criações da própria liberdade carregam esta ambiguidade de possibilitar e interditar¹⁷. No entender de JLS, o que impede que a liberdade humana se perca totalmente em meio aos condicionamentos, é que ela emerge de uma fonte, ou seja, da *gratuita* presença da vida divina na existência humana¹⁸.

3.1.2 A criação como exteriorização da liberdade

O que foi dito no tópico anterior leva-nos à compreensão de que a criação é a exteriorização ou a historicização tanto da liberdade divina quanto da liberdade humana, contanto que se demarque a diferença entre ambas. Deus cria a partir do nada, o homem num mundo já criado. Por isso, quando nos referimos à liberdade humana, pensamos a

¹⁵ Id., *La historia perdida*, p. 635.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cf. id., *Gracia y condición*, pp. 47-54.

¹⁸ Cf. Ibid., p. 67.

criatividade na esfera do sentido que o homem poderá definir num mundo que o precede. Estritamente falando, o homem deve criar manejando meios naturais e artificiais para realizar seus projetos. Por conta disto, não somente deve se utilizar de um material limitado, como deve respeitar *até certo ponto* a lógica própria da realidade objetiva, se quer que sua liberdade seja eficaz¹⁹.

Falamos em respeitar “até certo ponto” porque evidentemente uma resignação absoluta à lógica do mundo objetivo seria precisamente a negação da liberdade. Nem mesmo a evolução biológica se explicaria, se não houvesse a possibilidade de certa superação de barreiras objetivas. O certo é que no humano a articulação da circularidade entre liberdade e realidade, subjetividade e objetividade, homem interior e mundo, constitui-se como base da antropologia de JLS.

Pode-se concluir que a liberdade é a capacidade que o homem tem de definir projetos de amor e de algum modo realizá-los na história, transpondo a teimosia de uma realidade incrivelmente complexa e resistente aos seus projetos.

Procurar-se-á agora entender como isto ocorre na existência humana concreta. Ver-se-á que JLS propõe-se a rastrear a existência humana por meio de uma análise fenomenológica, numa tentativa de deixar a realidade mesma falar.

3.2 A dimensão da fé na experiência da liberdade

O primeiro dado da análise fenomenológica da existência humana empreendida por JLS é tão geral que se converte em dimensão antropológica. Trata-se da constatação da inexorável tarefa humana de escolher num limitado campo de possibilidades. A liberdade se constitui como economia de energia em prol da definição da estrutura de sentido da existência. O homem descobre-se e constitui-se fazendo escolhas, não por mera deliberação mental, mas por um motivo que a simples observação do cotidiano poderá revelar. Diante da impossibilidade prática – escassez energética – de experimentar pessoalmente os caminhos possíveis, aposta no testemunho alheio. É a dimensão da “fé”, “um grande dispositivo de poupança energética”²⁰, verdadeiro *atalho* existencial que permite ao homem definir o sentido da própria vida. É “antropológica”, porque comum a todo homem.

¹⁹ Cf. Id., *La historia perdida*, p. 26.

²⁰ Id., *El hombre de Hoy I*, p. 169.

3.2.1 Liberdade e sentido

JLS parte do pressuposto de que os homens agem em busca de satisfação a fim de alcançar a felicidade. Esta, entendida como “a simples e primitiva sensação [...] de estar satisfeito com a vida”²¹. E estar satisfeito é nada mais nada menos que ter a sensação de haver realizado o próprio projeto de vida. Contudo, a realidade nos mostra que a busca por satisfação é complexa a tal ponto de se ter a impressão de que “poucos homens, ao final de sua existência, têm a sensação de ser felizes ou tê-lo sido”²².

Por que a maioria dos homens não atinge a meta a que se propôs chegar? Uma hipótese parece muito lógica: os homens não fazem a devida distinção entre satisfações imediatas e satisfações mediatas. Não obstante o fato de terem definido uma meta para sua existência, “distraem-se no caminho” e acabam “atraídos por finalidades secundárias”²³. Não percebem que satisfações mediatas supõem, muitas vezes, a renúncia de satisfações imediatas e acabam frustrando seus projetos.

Não há dúvida de que a realização de um projeto existencial exige que se coloque tudo a seu serviço. Isto porque todo homem tem à sua disposição uma quantidade limitada de energia. Por conta disso, qualquer escolha humana possibilita e interdita ao mesmo tempo²⁴. Só para citar um exemplo, um estudante que decide adiantar a redação de um trabalho numa determinada tarde de domingo, renuncia irremediavelmente a todas as outras possibilidades de emprego de sua valiosa cota de energia disponível para este limitado período de tempo. Assim, pois, a felicidade de cada pessoa, ou seja, o grau de *satisfação* com a vida, em qualquer momento de sua existência, depende de que se tenha administrado de maneira eficaz a sua limitada reserva de possibilidades²⁵.

Esta é uma constatação bastante lógica. Mas não significa que se tenha dito tudo. A experiência da pessoa humana não se reduz a aspectos meramente operacionais. A realidade concreta mostra que não basta uma boa administração da cota energética. Há um problema prévio fundamental a ser enfrentado. É preciso ter alguma certeza de que determinada meta, uma vez alcançada, proporcionará satisfação e, conseqüentemente, felicidade. Um homem deve ter certa convicção de que vale a pena fazer renúncias em vista de algo. Como reconhecer a “pérola preciosa” pela qual deixar tudo? De alguma maneira todas as pessoas

²¹ Id., *La historia perdida*, p. 20.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Cf. id., *Massas e minorias*, pp. 5-25.

²⁵ Id., *La historia perdida*, p. 20.

colocam para si mesmas questões desta natureza. Mas o certo é que de algum modo estruturam a vida a partir de dados que consideram confiáveis. Como isto ocorre?

JLS ilustra esta questão imaginando a seguinte situação. Aventa a possibilidade de alguém percorrer toda a sua existência a fim de verificar empiricamente um leque de opções, sem que este alguém se comprometa efetivamente com nenhuma delas, para somente no fim decidir por uma que, inquestionavelmente, pudesse lhe assegurar a felicidade. Ao final dessa viagem existencial, afirma JLS, ver-se-ia que esta já teria sido *a* opção, e por mais que pareça ser a mais lógica, teria sido na verdade a menos satisfatória. Justamente no ponto em que a liberdade parece ter claro as opções mais acertadas, e a felicidade na palma da mão, já não há mais o que escolher, dado que já se escolheu tudo. E acrescenta-se a isto a proximidade da morte como desfecho trágico²⁶.

Em outras palavras, percorrer toda a vida com a finalidade de verificar empiricamente as possibilidades mais seguras para se alcançar a felicidade é já uma opção, é viver, e como tal implica um gasto monumental de energia, na verdade todas as energias de uma existência. Fazer uma viagem exploratória por toda a existência, sem apegar-se a nada, é o mesmo que eliminar a fonte de valores que podem dar sentido à própria vida. No entanto, observa JLS, “essa enorme e radical dificuldade [...] não parece deter ou paralisar a atividade da maioria da humanidade. Se os homens não são felizes, tampouco são caóticos”²⁷. As pessoas tomam decisões por conta própria e até certo ponto podemos prever seu comportamento. Em que se fiam para fazer suas escolhas com um mínimo de segurança?

A experiência mostrará aqui o que se pode prever: que somente é possível certa certeza de escolher um caminho que conduz à felicidade, baseando-nos em *experiências alheias*. Aparece aqui a básica solidariedade da espécie humana. As experiências de valores realizados nos vêm através de nossos semelhantes. Antes de as termos nós mesmos, percebemos seu valor, suas possibilidades de satisfação, através do testemunho da felicidade ou infelicidade alheias²⁸.

Assim, pois, se configura uma interdependência entre todos na comunidade humana, de modo que a estrutura valorativa capaz de dar um sentido à nossa vida “consolida-se sobre *testemunhas referenciais*, nas quais depositamos nossa confiança”²⁹. O homem, este ser livre e criador, percebe-se *já* fazendo escolhas. Trata-se do poder criador no âmbito do sentido. O

²⁶ Cf. Ibid., p. 21.

²⁷ Ibid., p. 23.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., p. 24.

homem, todo e qualquer homem, vale-se do testemunho alheio para definir um sentido para a sua existência.

JLS questiona a afirmação segundo a qual os homens estão divididos entre os que estruturam sua vida a partir de uma fé e os que seguem uma visão científica da realidade ou – como ele prefere – uma ideologia. A fé, pois, é um dado constitutivo do ser humano, uma dimensão antropológica, assim como a ciência.

Nenhuma lógica, nenhuma *ciência* pode suprir a aposta pelo desconhecido. É necessário escolher sempre como supremo e incondicionado algo cujo valor concreto não se conhece pessoal e experimentalmente³⁰.

3.2.2 A fé como instância de absolutização na experiência da liberdade

Neste ponto JLS entende que o poder criador da liberdade no horizonte do sentido funciona como instância de absolutização na existência humana. Isto ocorre na medida em que o homem se espelha em testemunhas referenciais para definir seu próprio projeto de vida. O grau de satisfação com a vida, demonstrado pelas testemunhas, depõe sobre os valores que poderão ser assumidos pessoalmente pela fé antropológica. Tais valores são organizados e hierarquizados em função de um valor absoluto, ou seja, incondicionado.

JLS ressalta a dificuldade de se definir conceitualmente os valores. Não há como não cair em tautologias. Poder-se-ia dizer que valor “é a razão ou motivo de nossas preferências e opções”, mas ainda assim “a definição não nos esclarece mais que a palavra mesma”³¹.

O mesmo ocorre com a nomeação dos valores. Alguém poderia dizer que a justiça é um valor, mas se prestarmos atenção veremos que a justiça é na verdade um meio a serviço de algo que se apresenta como valioso para quem a pratica. Seria estranho praticar a justiça simplesmente para ser “justo”, mas não assim se a pensamos como uma forma concreta de se relacionar com pessoas. E assim, chega-se a uma definição simples e significativa no atuar humano, mas de difícil definição conceitual: valor se refere àquilo que “vale a pena”³².

A modo de síntese, JLS afirma que o valor é na verdade uma abstração em três níveis. Primeiramente, o valor se refere sempre a pessoas e não a coisas: tudo o que assumimos como valor – dinheiro, poder, amizade, justiça - são formas abstratas de dizer

³⁰ Ibid., p. 23. Grifamos a palavra “ciência” a fim de ressaltar que aparece aqui a percepção da necessidade de ampliação da ideia de razão. JLS expressa, com sua análise fenomenológica, o mesmo que o pensamento mais afim à filosofia clássica: a razão lógico-demonstrativa – a ciência – expressa apenas uma dimensão da realidade, o ser, deixando a outra, o sentido, escamoteada. Por isso, é necessário ampliar a ideia de razão, valorizando a dimensão que acolhe também o sentido.

³¹ Id., *El hombre de hoy I*, p. 31. Cf. id., *La historia perdida*, pp. 49-50.

³² Id., *El hombre de hoy I*, p. 32.

como nos relacionamos positiva ou negativamente com pessoas³³. Só para citar um exemplo, o interesse por alguém não cessa com a efetivação da amizade, mas, ao contrário, se fortalece.

Em segundo lugar, a pluralidade de valores não se refere à realidade concreta, à esfera do Ser – àquilo que é – mas ao âmbito dos anseios humanos, ou seja, à esfera do dever-ser definido pela liberdade. A opção irremediavelmente caminha ao lado de coisas concretas “elegíveis” e, portanto, valiosas. Porém, obedece a uma unidade fundamental complexa em torno a um valor incondicionado, livremente definido.

Todos buscamos simultaneamente nossa própria realização e a dos seres que amamos, elegendo entre diversas formas ou possibilidades desse mesmo e único “valor”. O que chamamos “valores” não pode ser outra coisa que diferentes formas abstratas, mais ou menos estabilizadas, dentro dessa transformação ou desenvolvimento de uma única energia em prol de uma realização³⁴.

Finalmente, JLS destaca o papel da imaginação no processo de escolha.

Não escolhemos concretamente entre valores, mas entre representações imaginárias de satisfações. Não nos decidimos pela “virtude” ou pelo “valor” da paz, mas por uma imaginação da satisfação que viria do fato de as pessoas a quem queremos bem viverem numa situação de paz ou de maior paz³⁵.

JLS acrescenta que somente “depois” dessa escolha “colocamos um nome abstrato a essa imaginação prospectiva”³⁶. Além disso, à medida em que tais valores são assumidos pessoalmente, ocorre uma verdadeira hierarquização. Na busca pela felicidade, ou por “estar satisfeito com a vida”, alguns valores vão dando prioridade a outros, até se chegar a um valor absoluto, ao qual se subordina todo o resto. Concretamente, o homem faz uma aposta existencial e para concretizá-la define uma escala ideal de valores, entre os quais um tem primazia. É neste sentido que a liberdade humana funciona como instância de absolutização. O poder criativo define uma estrutura de significação que funciona como o sentido da vida. Na medida em que tal estrutura se constitui, a existência vai ganhando contornos cada vez mais definidos. Assim se compreende o que diz JLS ao afirmar que “a fé começa a tarefa humanizadora ao preferir um ‘valor’ ao qual se pensa poder confiar a vida inteira e a busca da felicidade possível”³⁷.

³³ Cf. Ibid.

³⁴ Ibid., pp. 32-33.

³⁵ Ibid., p. 33.

³⁶ SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 52.

³⁷ Ibid., pp. 25-26.

3.2.3 A fé como fator de compreensão da realidade

JLS afirma que a fé antropológica funciona como elemento valorativo-cognoscitivo na existência humana. A maneira como uma pessoa percebe o mundo e a totalidade de sua vida depende de sua fé. Isto se torna mais evidente na existência adulta, mas pode ser verificado desde a infância e a adolescência. Apresentar-se-á, a seguir, uma pequena análise diacrônica da experiência da liberdade, no que concerne ao papel da fé na compreensão da realidade.

Na infância o mundo é percebido como possibilidades de prêmios e castigos. Nesta fase, a estrutura significativa aparece de modo elementar. Isto ocorre em dois momentos, cada um com uma característica peculiar. De início a memória da espécie humana é muito mais determinante para estruturar o comportamento da criança. O instinto guia a conduta. Não se faz ainda a distinção entre satisfações imediatas e satisfações mediatas. Isto somente será percebido num segundo momento, quando a criança, por sua razão, deixa de obedecer ao instinto e começa a renunciar a satisfações imediatas, em prol de outras de longo prazo e mais prometedoras. Nem mesmo aqui há uma fé propriamente dita, dado que os valores assimilados dos pais e educadores não são assumidos de maneira consciente e crítica. O que ocorre na verdade é que os métodos de satisfação praticados pelas pessoas maiores são vistos como dignos de fé, de confiança. Nesta fase pode ocorrer a nomeação abstrata do objeto da “fé”, contudo, com o mesmo nome dado pelos pais e educadores à estrutura de significação que transmitem para o educando. A criança na verdade assume a etiqueta valorativa dos pais e educadores. Assim, é natural que se auto-intitulem cristãos, liberais, marxistas etc., uma vez que esta é a identidade assumida pelos depositários de sua fé³⁸.

Assim, do ponto de vista que nos ocupa, vale destacar que, nesta fase da vida, ainda não se faz clara distinção entre os sistemas de valores e os sistemas de meios de eficácia. A estrutura significativa é posta em prática na medida em que a criança pratica de maneira quase mimética os métodos de satisfação oferecidos pelas pessoas maiores. A estrutura significativa pessoal ainda não foi assumida de maneira consciente. Por conta disso, a ênfase da existência recai sobre a dimensão dos meios de eficácia, de tal modo que o mundo é percebido como a possibilidade de prêmios e castigos. De maneira geral a criança reproduzirá os métodos dos pais a fim de alcançar satisfações – prêmios – especialmente quando se trata de satisfações menos imediatas.

³⁸ Cf. Ibid., pp. 40-41.

A adolescência é o momento da formação do ideal, ante um mundo de possibilidades. Nesta fase, com a descoberta do “eu”, ocorre uma mudança significativa. A busca de identidade leva o adolescente a distinguir entre sistemas de valores e sistemas de meios de eficácia. É a descoberta das dimensões básicas da existência humana. Desse modo, por um lado, na dimensão do sentido, temos o momento da definição do ideal, de assumir pessoalmente uma estrutura significativa, “o começo de uma busca do modo de coordenar o absoluto e o relativo nas decisões que se tomam”³⁹. Em função disso, cai, em boa parte, a fé nos pais e educadores. O adolescente se depara com um mundo de possibilidades e sua fé se torna mais fluida. Ocorre uma abertura para o testemunho de outras pessoas “confiáveis”. A necessidade humana de confiar no testemunho alheio continua, com a diferença de que agora outras pessoas, e até mesmo grandes personalidades históricas, poderão eventualmente servir-lhe de inspiração na formação de seu ideal de vida. Por outro lado, na dimensão da eficácia, o adolescente entra no mundo da experimentação dos métodos de satisfação, fazendo a passagem da confiança nos métodos dos pais para o manejo pessoal dos meios que, uma vez testados, serão postos a serviço dos valores que assume como seus⁴⁰.

A fluidez da fé e a visão de mundo que daí resulta é o que caracteriza esta fase. A reserva energética ainda não foi muito usada. Muitas nave poderão ser queimadas na experimentação de meios que, aos olhos do indivíduo, parecem adequados para o seu projeto de vida. Nesta fase, a dimensão da eficácia ainda dá o tom da existência. É por meio dela que se fará a escolha do valor absoluto. De modo geral, o adolescente se dedica ao aprendizado. Nesta dinâmica, poderá mudar ou redimensionar o seu ideal. Uma estrutura de sentido é assumida na medida em que sua efetivação recebe o aval da realidade. O mundo é visto como um leque de possibilidades. Aparece de maneira embrionária o manejo da complementariedade das dimensões humanas básicas⁴¹.

A maturidade é alcançada quando a pessoa se torna capaz de articular não somente eficácia e realidade, mas sobretudo fé e realidade, ou seja, quando é amadurecido o projeto de vida.

A passagem da adolescência para a maturidade é marcada por dois elementos principais: alcance da solidez da fé e um maior conhecimento da realidade. É quando fé e ciência passam a estruturar o dinamismo espiritual – a liberdade – da pessoa.

³⁹ Ibid. p. 41.

⁴⁰ Cf. Ibid., pp. 41-43.

⁴¹ Cf. Ibid.

À primeira vista, poder-se-ia pensar que com maior conhecimento da realidade a pessoa se desembaraçaria da fé e passaria a guiar-se por dados objetivos, científicos. Mas, como vimos, foi exatamente por meio da análise de uma existência adulta que JLS demonstrou a impossibilidade de se eleger por experiência própria ou pelo conhecimento científico os valores que dão sentido à vida.

Pois bem, na maturidade, tendo já queimado muitos navios na escolha do valor supremo, o homem se preocupa mais em conhecer a realidade objetiva e a instrumentalidade necessária para colocar em prática o seu projeto de vida. O mundo é visto como uma realidade complexa, onde tudo é inter-relacionado e, por vezes, aparentemente hostil aos projetos humanos. Nesta fase, a estrutura de sentido dá a tônica à existência. A preocupação recai sobre o cálculo dos preços que se deverá pagar na concretização do projeto de vida. Por conseguinte, o homem maduro terá dificuldade de mudar sua fé⁴². E, assim, já é de supor-se o que temos tentado dizer neste tópico: a fé incidirá sempre mais na percepção da realidade e na avaliação dos resultados no mundo da prática.

Já vimos que os fracassos, a resistência dos fatos diante dos desejos e projetos, são como gritos de alarme: questionam tanto a “fé” escolhida, como os “métodos” – ou ideologias – empregados. Com a individualidade ou extrema dificuldade de mudar de fé a essa altura da vida, cresce a tentação de justificar, racionalizar ou idealizar os fracassos. Isto é, de trocar seu sinal negativo por outro positivo, condizente com a estrutura que se escolheu e que não se tem energia suficiente para mudar.

De fato, não podemos esquecer que a “fé”, entendida como estrutura de significação e valoração, não apenas informa sobre o dever ser, mas é um fator determinante – na idade adulta, pelo menos – da maneira como se percebe o que é. (...) não é unicamente a maneira de estruturar o domínio do que deve ser; é também “premissa” cognitiva que nos faz perceber certas coisas e não perceber outras, igualmente presentes em nosso campo visual⁴³.

Na verdade, JLS, tendo nos conduzido pela mão até a compreensão do estágio mais evoluído do manejo do absoluto e do relativo na vida de uma pessoa, nos mostra que há uma zona de convergência entre as dimensões básicas da existência humana, formada por aquilo que ele chama de “dados transcendentais”. Mais adiante trataremos desta questão. Por hora, interessa-nos destacar que são estes dados que incidem na dimensão cognitiva da fé, possibilitando uma compreensão global da vida e das possibilidades que o mundo real oferece ao homem.

⁴² Cf. Ibid., pp. 43-44.

⁴³ Ibid., p. 44-45.

3.3 A dimensão da ciência na experiência da liberdade

A análise de JLS coloca-nos diante de outro elemento que, de tão geral e básico, converte-se igualmente em dado constitutivo de todo homem. Trata-se da dimensão dos meios de eficácia por ele denominada de maneira original com o termo “ideologia”, que, no fundo, é a ciência, pois no esquema de JLS a ciência é sempre interessada no projeto de vida. Ademais, não há possibilidade real de codificar o mundo sem a ciência. Esta se constitui como passo prévio à criação do sistema de meios de eficácia. Sobretudo no âmbito da autocompreensão do ser humano, a ciência se constitui, junto com a fé, como um dos polos da estrutura da liberdade.

A ideologia – estruturação do sistema de meios – obedece à necessidade de implantar na realidade o sistema de valores determinado pela “fé”⁴⁴. Resulta do encontro entre as dimensões do sentido e do ser, que estruturam liberdade, e necessariamente introduz elementos de relativização na existência humana.

Assim, pois, faremos a exposição de dois desdobramentos desta compreensão antropológica de JLS: o primeiro é que a realização histórica da estrutura de sentido supõe uma estrutura de meios de eficácia; o segundo refere-se ao fato de que os meios funcionam como elemento de relativização da liberdade, pois o uso da instrumentalidade em prol da estrutura de sentido – a “fé” – somente é possível mediante compromisso existencial, ou seja, por meio de uma opção (relativa) que maneja ao mesmo tempo o absoluto e o relativo da existência humana.

3.3.1 Liberdade em busca de eficácia na história

JLS não pensa a existência humana como um em si estanque à realidade. A estrutura de sentido definida pela liberdade não é um projeto que chega pronto ao mundo objetivo. Pelo contrário, o homem se descobre como um ser livre *no* mundo. Isto tem uma implicação bastante lógica no seu pensamento: o poder criativo da liberdade humana se manifesta também na busca de eficácia, portanto, na ciência. Esta, a ciência, é uma dimensão constitutiva do ser humano. Caso contrário, a liberdade seria mera abstração ou mistificação, e a fé se converteria em “má fé” exatamente por não prever os meios para sua efetivação histórica⁴⁵.

⁴⁴ Cf. Id., *La historia perdida*, p. 79.

⁴⁵ Cf. Id., *El hombre de hoy I*, p. 158.

Em princípio a formulação antropológica de JLS é bastante simples: o homem é um ser livre e criativo. Em sua liberdade define – pela fé – o sentido da vida e encontra – pela ciência – na realidade objetiva instrumentos, ideologias, para a concretização de seus projetos. Não obstante a clareza desta formulação, o leitor empenhado em compreender a dimensão dos meios de eficácia – quando a ciência se torna ideologia – pode ser induzido a equívocos semelhantes aos que poderiam ocorrer na compreensão da fé antropológica.

Vimos que o objeto da fé não é o Ser, aquilo que é, mas um dever-ser definido pela liberdade, ou seja, os valores (interpessoais) que podem dar sentido à vida. A liberdade, pela fé, assume valores, em última instância um Valor incondicionado. Para JLS, o homem não escolhe entre o Bem – identificado com a plenitude do Ser – e o Mal – associado à ideia de carência. Pelo contrário, o homem tem diante de si um mundo – que em sua objetividade não carrega nenhum valor senão o de conhecer *o que é* – a ser construído por meio de projetos de amor. Em outras palavras, o homem “não escolhe entre o que, *em si mesmo*, é o bem ou o mal, mas entre o bem de ser livre (e pessoa) ou o mal de não sê-lo (e ser coisa)”⁴⁶. O mal não é uma alternativa para a liberdade, mas algo que tira a liberdade, ou seja, transforma o homem num mecanismo sem projetos. Na verdade, a liberdade é a luta criativa e continuada contra a tendência à acomodação diante da dureza e complexidade da realidade. Vale lembrar que a antropologia personalista de JLS compreende a liberdade como poder criador. O homem é um ser livre que herda as características do Criador.

Esta formulação do conceito de fé tem desdobramentos no conceito de ciência. Uma leitura apressada poderá induzir à conclusão de que o homem escolhe sem ambiguidade entre meios adequados e meios inadequados para a concretização de seus projetos. Se assim fosse, a liberdade humana seria ilimitada, contanto que escolhesse bem a instrumentalidade no seu campo de ação. Contudo, a experiência da liberdade humana mostra-nos outra coisa. Diante da complexidade do real, a tarefa da liberdade consiste em *combinar* meios cuja lógica independe da lógica que define os projetos humanos. Os meios em si mesmos não são nem bons nem maus. Simplesmente carregam a ambiguidade própria do mundo da objetividade: possibilitam e interditam, simultaneamente, os projetos humanos. E, assim, a limitação do mundo objetivo converte-se em limitação do próprio homem. Somente assim se compreende a tese de JLS de que existe uma dimensão humana formada pelos meios de eficácia codificados pela ciência.

⁴⁶ *El Hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. t. II/2: Historia y actualidad: las cristologías en la actualidad*. Madrid: Cristiandad, 1982., p. 967.

Dessa forma, JLS entende que a liberdade humana, neste campo da objetividade, assim como ocorre no âmbito dos valores, não consiste em escolher entre o Bem ou o Mal, mas em combinar de maneira criativa os meios que a realidade objetiva oferece como possibilidade para a concretização de projetos humanizadores. Em outras palavras, a liberdade consiste em ser pessoa (criativa) num mundo cujas tendências induzem a pessoa à coisificação, à morte do sentido da vida⁴⁷. Por conseguinte, a ciência, enquanto expressão teórica da realidade, e a fé, enquanto definidora de valores, estruturam a experiência da liberdade na história. Assim, a liberdade, enquanto dimensão fontal da existência, combina o sentido da existência e a instrumentalidade necessária para a concretização a sua concretização histórica.

A palavra ideologia, empregada por JLS como sinônimo de ciência a serviço dos projetos do homem, carrega conotações diversas na tradição do pensamento. Em termos gerais, este conceito está ligado à dimensão cognoscitiva do homem. JLS a utiliza em duas perspectivas distintas. Mencionamos, em primeiro lugar, ideologia no sentido de encobrimento da realidade e falsa consciência do mundo⁴⁸. Neste uso crítico, ideologia converte-se em objeto de suspeita. Um dos desafios da teologia é desmascarar as ideologias que, consciente ou inconscientemente, condicionam o fazer teológico. A segunda perspectiva de uso do termo ideologia é uma inovação terminológica. JLS o emprega com um sentido que guarda um parentesco significativo com o uso corrente na linguagem e simultaneamente preenche uma lacuna neste mesmo uso. Em nossa cultura a palavra ideologia revestiu-se de conotação pejorativa. Contudo, JLS a considera um produto social necessário para a efetivação dos projetos humanos:

Chamarei de “ideologia” a todos os sistemas de meios, sejam eles naturais ou artificiais, em ordem à consecução de um fim. Poderemos dizer também [...] que é o conjunto sistemático do que queremos de maneira *hipotética*, não absoluta; em outras palavras, todo sistema de meios, como já se disse⁴⁹.

A principal razão da escolha do termo ideologia para nomear esta dimensão humana é de ordem etimológica. Em grego, esta palavra “significa [...] a forma visível, o aspecto das coisas”, ou seja, “minha percepção ‘do objetivo’”⁵⁰. Daí também o fato de que, no pensamento de JLS, ideologia e ciência sejam termos equivalentes, pertencentes ao âmbito do conhecimento da realidade, formando parte da dimensão dos meios de eficácia. JLS não

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 968-969.

⁴⁸ Cf. *id.*, *Liberación de*, p. 11-12 e 48-49.

⁴⁹ *Id.*, *La historia perdida*, p. 28.

⁵⁰ *Ibid.*

se descuida do fato de que a visão das coisas surge sempre em relação com os fins determinados pela dimensão da fé. O conhecimento da realidade, que em princípio é objetivo, está sempre em relação com a dimensão valorativa do homem. Por isso, é melhor falar em pretensão à objetividade: “Ideologia designa assim [...] uma visão das coisas que se pretende objetiva e, em última instância, livre (pelo menos em si mesma) de valores”⁵¹.

JLS mostra que a falta de cidadania da palavra “ideologia” deve-se em grande parte a um mal-entendido que consiste, basicamente, na falsa convicção da possibilidade de um conhecimento científico livre de interesses humanos. Foi assim que procedeu K. Marx, ao propor uma visão científica do mundo, como meio de desmascarar a ideologia burguesa. Outro mal-entendido, intimamente relacionado ao primeiro, consiste em pensar na possibilidade de uma vida orientada unicamente por uma visão científica da realidade, sem a fé. A realidade, no entanto, mostra-nos que a ciência está sempre a serviço de finalidades e interesses humanos. De acordo com a terminologia empregada por JLS, a ciência está sempre a serviço da fé antropológica.

3.3.2 A realidade objetiva captada pela ciência como instância de relativização

A relativização na existência humana decorre do exercício da própria liberdade. Ao contrário do que ocorre na definição dos valores, o juízo sobre os meios de eficácia obedece a critérios que se impõem pela lógica da instrumentalidade ou exterioridade objetiva. O uso da liberdade na realização da estrutura de sentido supõe uma perda relativa, nunca absoluta, da liberdade. Dentro do limitado campo de possibilidades que a realidade objetiva oferece ao homem, o preço da realização de determinados valores é a não realização de outros, igualmente importantes. O homem vai fechando caminhos na medida em que trilha, passo a passo, um determinado caminho⁵². Não se pode negligenciar que o potencial criador da liberdade humana enfrenta a espessura de uma realidade na qual atuam mecanismos de acomodação e de degradação energética.

Chocamo-nos contra a complexidade que nos espera quando queremos ingenuamente pôr a realidade a serviço de nossos valores. Em todas as partes, a realidade parece vingar-se de nossas tentativas de colocá-la – com grandes meios – de acordo com a significação que queremos dar à existência humana individual e social⁵³.

⁵¹ Ibid., p. 29.

⁵² Cf. Id., *El hombre de hoy I*, p. 38.

⁵³ Ibid., pp. 321-322.

Esta constatação da análise de JLS deixa sem chão certa concepção fixista do atuar humano, segundo a qual a liberdade, “posta ante a disjuntiva de um ato bom e outro mau, pode escolher qual dos dois passaria de projeto a realidade”⁵⁴. De fato, uma compreensão mais global e dinâmica do uso da liberdade mostrará como uma diversidade de mecanismos despersonalizadores faz passar por ato livre os mais variados determinismos, tanto provenientes do inconsciente, como nos mostra a psicologia profunda, como do mundo das coisas, de acordo com a fenomenologia. Por outra parte, e talvez com muito mais profundidade, uma concepção evolutiva do homem mostrará que esta mescla das ações humanas deve-se ao fato de que a liberdade é na verdade a possibilidade de assumir pouco a pouco o timão de um processo evolutivo no qual atuam os mais variados determinismos.

Em uma palavra, “a liberdade [...] abre caminho penosamente através dos próprios instrumentos de sua realização”⁵⁵. Somente é possível uma vida em liberdade por meio deste enfrentamento. Podemos entender melhor este princípio elevando-o ao nível da realidade sócio-política. JLS mostra que somente é possível manter nossa opção valorativa fazendo opções concretas (relativas) no mundo dos meios. Assim, por exemplo, não se pode evitar uma opção concreta quando duas ou mais ideologias políticas se apresentam como alternativas na sociedade. A opção por realidades universais como “a sociedade” ou “o homem” revela-se, em última instância, uma opção pela ideologia vigente e hegemônica. Isto implica a aceitação de que existe uma causalidade entre o uso de instrumentos relativos e a realização do valor supremo que escolhemos para a nossa vida e para as pessoas às quais queremos bem⁵⁶.

3.4 Distinção e complementariedade entre fé e ciência

Já deve ter ficado claro que JLS desconstrói, com sua análise, a mentalidade corrente segundo a qual os homens estão divididos entre os que, por um lado, norteiam sua vida pela fé e os que, por outro, orientam-se por uma ideologia ou, o que dá no mesmo, por uma visão científica da realidade. Os dois primeiros passos de sua análise mostram com clareza as duas dimensões básicas e constitutivas da existência humana, a do sentido e a da eficácia. Agora a reflexão entra no campo da coerência entre fé e ciência, ou seja, a atenção volta-se para a distinção e complementariedade entre as duas dimensões igualmente necessárias no homem.

⁵⁴ Id., *Gracia y condición*, p. 209.

⁵⁵ Ibid., p. 210.

⁵⁶ Id., *Capitalismo-Socialismo, crux teológica*. In: *Concilium* 96 (1974/6), pp. 776-791, aqui p. 788, passim.

Este passo é importante e decisivo, dado que o contexto cultural que se moldou nos dois últimos séculos dificulta a aceitação da formulação antropológica resultante da análise aqui apresentada, não tanto por conta da afirmação da existência das duas dimensões humanas, tampouco por causa do emprego da terminologia proposta, mas pelo fato de se afirmar que são dimensões que atuam de maneira complementar⁵⁷. O homem moderno está acostumado a fazer derivar seus valores do conhecimento da realidade objetiva. Por conseguinte, parece não haver outra maneira de demonstrar a distinção e a complementariedade das dimensões humanas, a não ser analisando os resultados das grandes ações do homem. Neste sentido, assim o entende JLS, a atitude humana diante da experiência do fracasso, ao lado de tantas outras, é um exemplo esclarecedor de como fé e ideologia se distinguem e se complementam⁵⁸.

3.4.1 A explicitação da complementariedade entre fé e ciência na experiência do fracasso

Quando a realidade frustra nossas expectativas, experimentamos o fracasso. É normal que situações assim gerem questionamentos sobre nossos valores e sobre nossos métodos de

⁵⁷ Cf. id., *El hombre de hoy I*, p. 111. No ano de 2007 o Supremo Tribunal Federal – STF reuniu um grupo de cientistas – biólogos, geneticistas, neurocientistas, bioeticistas, médicos e antropólogos – em uma audiência pública com a finalidade de discutir as implicações éticas das pesquisas com células-tronco. O objetivo da audiência pública era obter esclarecimentos de especialistas para depois emitir um parecer jurídico sobre “quando começa a vida humana”, em resposta a uma ação do Ministério Público Federal – MPF. A questão era saber se os embriões resultantes de fecundações artificiais em clínicas de fertilização têm *status* de pessoa. A relevância do debate logo foi posta em questão sob alegação de que teria ocorrido confusão de metodologias pelo fato de que parte dos cientistas foi convidada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e parte pelo Ministério Público Federal – MPF, cuja ação tinha sido elaborada pelo então procurador-geral Cláudio Fonteles, que, embora evocando critérios técnicos, não esconde suas convicções religiosas. Pouco antes da audiência um dos críticos, o filósofo Maurício Carvalho Ramos, professor da Universidade de São Paulo, disse temer que se discutisse a questão errada: “a ciência estuda sistemas biológicos materiais e a resposta de o que vem a ser a vida é posta de lado”. E acrescentou: “se o critério para a escolha daquelas pessoas foi o vínculo delas com alguma religião, qualquer conclusão a que o debate chegue vai ser inconveniente” (In: *Folha de São Paulo*, 20 de abril de 2007, p. A19). Este é um exemplo daquilo que JLS constata em sua análise: chega-se ao reconhecimento das duas dimensões – a do sentido (valores) e a da eficácia (ciência) –, mas não se aceita que as duas funcionem de maneira complementar. Contudo, declarações de uma das cientistas participantes da audiência mostram que as duas dimensões jogam juntas, mesmo que de forma inconfessada. A geneticista Mayana Zatz declarou: “posso garantir que minha defesa da pesquisa com células-tronco embrionárias está longe de ser motivada por razões religiosas. É por meus pacientes, para minorar o sofrimento deles” (In: id., 21 de abril, p. A20). Como se vê, embora se negue a aceitar que é movida por “razões religiosas”, a cientista não exclui a dimensão valorativa – a fé antropológica, diria JLS – de sua tese científica: “É por meus pacientes”, pelo valor que eles significam, poderíamos dizer.

⁵⁸ Cf. id., *La historia perdida*, p. 29.

atuação. Ambos evidenciarão sempre, e simultaneamente, a distinção e a complementariedade entre as dimensões humanas básicas.

JLS afirma que a análise do fracasso em termos de eficácia supõe que, mantendo nossos valores, poderíamos mudar ou redimensionar os métodos para alcançarmos nossos objetivos. Por outro lado, a análise do fracasso em termos de sentido, consiste em se perguntar se não há um sentido, um valor, no próprio fracasso. Se este não era um preço digno de ser pago pelo nosso valor supremo, “o que equivaleria finalmente a constatar que o fracasso não era tal”⁵⁹. Há situações em que o triunfo somente é possível, renunciando ao ideal básico. Também neste caso, em última instância, ver-se-ia que o triunfo não era tal. Na verdade, nossas ações devem obedecer sempre a ambos os critérios.

Se alguém considera os fracassos somente do ponto de vista da eficácia, terminará pagando qualquer preço (em valor) pela obtenção de qualquer coisa desejada. E, pelo contrário, se alguém considera os fracassos somente do ponto de vista de sua possível justificativa valorativa, acabará canonizando a ineficácia. O primeiro converteria cada militante num oportunista; o segundo, a cada inepto, ignorante ou preguiçoso, num mártir.

[...]

Fica claro assim, a meu modo de ver, que somente o levar em conta ambas as dimensões antropológicas, como diferentes e complementárias, constitui a base da maturidade e da liberdade que pode alcançar um homem em sua existência⁶⁰.

Na verdade, JLS mostra que há uma relação de autonomia e dependência entre as dimensões antropológicas. Não existe uma atuação em dois planos, mas uma dualidade que se supera dialeticamente. A fé é o absoluto da existência, e exerce o papel de estruturar o sentido da vida, ao passo que a ciência é o relativo da existência, e serve na criação de meios úteis à realização do sentido da vida. No fundo, os fatos mostram algo inquestionável: um valor, na verdade, é “uma espécie de experiência satisfatória conseguida mediante determinados procedimentos”⁶¹, o que equivale a dizer que o valor que conhecemos é um valor realizado. Nem sequer conseguimos expressar a imagem de um valor sem que incluamos aí o modo concreto de realizá-lo.

Vejamos o caso do amor. Mal se começa a defini-lo e já aparece a menção aos meios de realizá-lo. Diz-se que é gratuito, não-violento, etc. Por outro lado, uma ideologia como resultado de determinada análise científica da realidade está sempre ligada a uma testemunha referencial (valor). A não-violência, por exemplo, ao amor cristão e, por conseguinte, a Jesus

⁵⁹ Ibid., p. 30.

⁶⁰ Ibid., p. 31.

⁶¹ Id., *El hombre de hoy I*, p. 159.

Cristo. As tentativas de eliminar a dimensão dos valores – a fé, seja ela religiosa ou antropológica – acabam por eliminar a própria fonte do conhecimento científico⁶².

JLS lembra que o Concílio Vaticano II declara funesta a divisão entre fé e vida (cf. GS 43). Em outro parágrafo o Concílio afirma: “a fé orienta a mente para soluções plenamente humanas” (GS 11). Ou seja, o cristão tem uma fé suficiente – a de Jesus – e deverá procurar (pesquisa científica) meios adequados para realizá-la “em meio aos problemas que a história coloca”⁶³.

Assim, pois, a análise do resultado das ações humanas mostra que a fé sem a ciência é morta, “é má fé”, um querer sem consequências práticas. Nestes termos o absoluto sem o relativo deixa de ser absoluto porque não se realiza. Por outro lado, a ciência sem a fé se transforma em mecanismo desprovido de eficácia, no sentido de não servir a nenhuma estrutura de sentido da existência⁶⁴.

Uma estrutura de valores, entendida sem a complexidade de sua realização efetiva, acaba servindo a valores diferentes. Uma estrutura de eficácia que esquecer a que valores serve perde, levada por sua pretensa autonomia, a mesma eficácia realizadora que exibiu em seu começo⁶⁵.

Ver-se-á, agora, a análise de algumas situações concretas para que o que foi exposto em termos gerais ganhe maior inteligibilidade. Neste ponto a reflexão de JLS é bastante rica. Limitar-nos-emos, porém, a dois casos específicos: quando a ciência nega a fé e quando a fé nega a ciência.

3.4.2 O esvaziamento da liberdade na mútua exclusão entre fé e ciência

Quando a ciência nega a fé, o resultado é a desumanização. São conhecidos na história do Ocidente os enfrentamentos entre fé e ciência. Vale lembrar que quando falamos em “ciência” estamos nos reportando ao termo equivalente “ideologia”, pelo menos em JLS. Não é de nosso interesse expor aqui os enfrentamentos entre fé e ciência. Alguns deles chegam a acontecer numa espécie de terra de ninguém, de tal modo que, no fim das contas, a vida continua sem grandes sobressaltos. JLS, porém, chama a atenção para um caso específico. Trata-se do enfrentamento entre cristianismo – associado pela linguagem corrente a uma fé – e socialismo – associado a uma visão científica da realidade. Aqui, sim, travou-se verdadeira batalha com mútuas anatematizações.

⁶² Cf. *ibid.*, pp. 160 e 165. Para o desenvolvimento do conceito de “fé religiosa”, ver *infra* 3.5.2.

⁶³ *Ibid.*, p. 149.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁵ *Id.*, *El hombre de hoy I*, p. 217.

Uma vez mais os resultados são esclarecedores. JLS mostra como a exclusão e o descuido com a fé (antropológica) por parte das sociedades socialistas desaguarão na canonização do êxito e na perda do sentido. O homem deixou-se coisificar sob a primazia da técnica e do rendimento, em detrimento da ética⁶⁶. Em última instância, caiu-se na preocupação unidimensional com a ciência (que oferece a instrumentalidade) necessária para criar determinada forma de sociedade em vista do novo homem, descuidando-se dos valores que se constituem como mola mestra do processo todo. O resultado é que a sociedade do homem novo tornou-se um mecanismo que se conserva em si mesmo. Para economizar energia, apostou-se no êxito e esqueceu-se do para-quê dessa sociedade. JLS lembra que também o capitalismo cai nesta armadilha, ao alimentar o consumo como fim em si mesmo⁶⁷. Portanto, a experiência histórica mostra que a ciência não pode negar a fé pelo simples fato de perder o seu horizonte.

Quando a fé nega a ciência, tem-se também resultados desumanizadores. Quanto a isso, JLS analisa outro cenário: o que exclui a ideologia em favor da pureza da fé. Uma questão se impõe: será possível uma fé que baste-se a si mesma, uma fé que possua nela mesma os instrumentos concretizadores? A resposta de JLS é negativa, mas não faltam exemplos de exclusão das ciências no campo da fé.

O próprio enfrentamento entre cristianismo e marxismo é exemplo disso. Ainda hoje há enormes resistências, mesmo no campo da teologia, em atribuir uma relação de causalidade entre o uso dos meios históricos (relativos) e a concretização da nova terra (o Reino de Deus).

JLS mostra que esta pretensão de autonomia redutiva entre as dimensões humanas acaba caindo numa ineficácia idealista, transformando a fé num sistema inumano e a ciência num mero mecanismo a serviço de oportunistas.

3.4.3 A complementariedade entre fé e ciência na produção científica

Não obstante as reservas em relação ao potencial humanizador das ciências, há de se admiti-la como uma dimensão humana. Uma vez mais JLS mostra que esta dimensão da ciência, que codifica os meios de eficácia, não somente evidencia a existência da fé antropológica, mas também que as duas atuam de maneira complementar. Um dos teóricos que mais falou dos aspectos ideológicos das ciências, do caráter interessado de toda ciência,

⁶⁶ Cf. id., *La historia perdida*, p. 74.

⁶⁷ Cf. Ibid., p. 75-79.

que torna as ciências ideologias, deixou praticamente intocados os motivos existenciais que o levaram a empreender tamanha crítica à ideologia burguesa, ou à forma burguesa de ciência. O compromisso humano de K. Marx o levou a criticar a superestrutura da sociedade industrial, mas o seu método científico não deixa de ser um instrumento (ideológico) a serviço dos valores da classe proletária, com a qual estava comprometido⁶⁸.

K. Marx tinha uma fé diferente da dos seus opositores. Só assim se explica a sua obra *científica* desideologizadora. Por pura lógica uma ciência só pode ser desconstruída com um instrumental axiológico – fé antropológica – diferente daquele que lhe deu corpo. A fé de K. Marx – valores em defesa dos proletários – é a arma contra a ideologia (ciência) dos adversários – os burgueses – que justamente por terem outra fé (os valores da burguesia) produzem outra ciência – a ideologia burguesa⁶⁹.

Existe um segundo aspecto a ser dito: o fato de a ciência ser “usada” como instrumento ideológico não quer dizer que ela careça de objetividade. A mais objetiva das ciências pode ser usada em função de valores que lhe são totalmente alheios⁷⁰. JLS observa, ademais, que esta é uma maneira válida de compreender a questão, mas ainda deixa fora um rico campo do agir humano: o da ingenuidade ideológica⁷¹.

JLS está certo de que a ciência objetiva pode ser instrumento a serviço dos valores. O que caracteriza a ciência como objetiva não é tanto o fato dela pertencer ao mundo do “concreto”, identificado com o “econômico”. JLS mostra que a concretude da ciência aumenta na mesma proporção de sua formalização. As ciências matemáticas são as que gozam de maior exatidão. Neste sentido, só para citar um exemplo, é lícito, e às vezes necessário, usar o método do materialismo histórico, contanto que não se caia no economicismo. Além disso, toda teorização entra no terreno da ideologia. A ingenuidade ideológica pode atingir até mesmo o mais científico dos homens. A questão que se impõe, a partir da análise de JLS, é que há sempre perda humana quando as duas dimensões não são pensadas de maneira complementar⁷².

⁶⁸ Cf. id., *El hombre de hoy I*, p. 122-135.

⁶⁹ Cf. id., *La historia perdida*, p. 70.

⁷⁰ Cf. id., *El hombre de hoy I*, p. 130.

⁷¹ Aqui JLS emprega o termo “ideologia” como indicativo de característica negativa do conhecimento.

⁷² Cf. *ibid.*, 135.

3.4.4 A complementariedade entre fé e ciência na reflexão filosófica.

JLS mostra que é possível compaginar os resultados de sua análise com o estudo do funcionamento da razão. Gregory Bateson, em sua obra *Steps to an Ecology of Mind*, de um ponto de vista não teísta, na contracorrente do pensamento positivista, afirma que o uso da razão é precedido por “premissas” a-rationais, como fica patente nesta afirmação, citada por JLS a partir da edição em espanhol:

O ser humano [...] está ligado por uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que – independentemente de sua verdade ou falsidade últimas – se convertem parcialmente em autovalidantes (*self-validating*) para ele⁷³.

Bateson, ao falar de “premissas epistemológicas e ontológicas” introduz o tema da razão, associada à ação humana. Não é nosso objetivo fazer uma exposição detalhada de sua tese. Para a finalidade que nos ocupa, que é mostrar a mútua implicação entre fé e ciência, a interpretação de JLS é suficiente:

A palavra “premissa”, com efeito, alude ao ponto de partida de um raciocínio, quer dizer, de um processo lógico onde todo o resto ou é o mecanismo do processo racional mesmo (*consequentia*), ou o resultado das premissas mais o processo racional, ou seja, consequências (*consequens*).

Pois bem, a premissa é precisamente o que se subtrai à razão, o que a precede e aquilo sobre o qual a razão trabalha. Da mesma maneira que o material bruto não depende da máquina que o converte em produto manufaturado. A premissa é a-razão. A razão trabalha sobre premissas que não são nem criadas nem controladas por ela⁷⁴.

JLS vê nesta análise do funcionamento da razão um paralelo de sua própria análise da existência humana. As “premissas” auto-validantes de Bateson equivalem à dimensão da fé antropológica, ao passo que a “razão” corresponde à dimensão lógico-demonstrativa da linguagem relativa às ciências⁷⁵. Usando uma terminologia clássica, poder-se-ia dizer que ao lado da razão lógico-demonstrativa – *ratio*, *logos* – trabalha também a razão universal – *intellectus*, *noûs*. A razão lógico-demonstrativa precisa do “material” acolhido pela razão universal.

3.4.5 A complementariedade entre fé e ciência no âmbito da linguagem

O ser humano tem necessidade de representar pela linguagem as duas dimensões da existência: a do sentido e a da eficácia. Em outras palavras, a autocompreensão do homem como um ser livre, criador de sentido e capaz de conhecer o ser, expressa-se sob a forma de

⁷³ BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1976, p. 344. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy I*, p. 117.

⁷⁴ SEGUNDO, *El hombre de hoy I*, p. 117.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 121.

linguagem. JLS entende que tal representação compagina-se com a dualidade básica da experiência humana e acontece por meio de *linguagem digital* e *icônica*.

A linguagem digital se constitui como representação objetiva da realidade. Caracteriza-se por seu caráter convencional. É a representação mais consciente, com pretensões de objetividade, e relacionada às definições conceituais, racionais, por conseguinte, exclusiva do homem, embora este não a use exclusivamente. Verifica-se neste plano da linguagem uma distância entre o “signo” e seu significado, ou seja, há uma relação de *abstração*. Esta modalidade de representação agiliza a comunicação humana, mas tem uma desvantagem quando se trata de comunicar valores, isto é, quando fala de relações interpessoais: por ser “composta de signos arbitrários, não oferece garantias de verdade”⁷⁶ e empurra sempre para a verificação.

A linguagem icônica se constitui como representação existencial da realidade. Ao contrário da linguagem digital, caracteriza-se por seu caráter existencial e simbólico. Consiste na apresentação da “imagem” do que se quer comunicar. Neste caso, a distância entre o signo e seu significado desaparece, dando lugar a uma modalidade de comunicação mais existencial, onde se vive o que se comunica no próprio ato de comunicar. Neste sentido, só para dar um exemplo, ao se transmitir o conceito de “amizade”, a comunicação utiliza-se de elementos de uma amistosa relação interpessoal.

É mister que a linguagem “analógica”, a dos símbolos vividos, imagens contempladas, realizações celebradas, nos ajudem a converter em vida o que, de outra maneira, permaneceria meramente intelectual, débil e vago⁷⁷.

Na verdade, em matéria de percepção de valores, a linguagem icônica funciona como um mecanismo de poupança energética.

Com se vê, sendo essencial para a existência do homem o perceber com certeza e rapidez as atitudes dos demais, a linguagem icônica joga um papel decisivo na conduta humana inter-relacional. Por esse caminho chego rápida, certa e economicamente ao conhecimento da estrutura valorativa das pessoas com quem trato⁷⁸.

Por outra parte, a sistematização crítica dos dados assimilados – a fim de não sacrificar valores essenciais em troca de outros secundários – processa-se melhor por meio da linguagem digital. Evidentemente que esta distinção entre linguagem digital e icônica somente pode ser compreendida em seu funcionamento complementar. A vida humana é uma rica combinação destes dois planos de linguagem.

⁷⁶ Cf. Id., *La historia perdida*, p. 51.

⁷⁷ Id., *Reflexiones críticas*, p. 328.

⁷⁸ Id., *La historia perdida*, p. 51.

3.5 O absoluto na experiência da liberdade humana

O absoluto na estrutura da experiência da liberdade associa-se, por um lado, aos dados transcendentais e, por outro lado, a um valor incondicionado, por vezes assumido como fé religiosa. Estes dois aspectos serão apresentados a seguir.

3.5.1 Os dados transcendentais e o absoluto na experiência da liberdade

À primeira vista parece que fé e ciência explicam toda a existência humana. A fé se encarregaria de definir um dever-ser, um sentido para a vida, ao passo que a ciência estudaria os meios de eficácia. Por um lado, definir-se-ia o ideal (o absoluto), por outro, aquilo que queremos hipoteticamente (o relativo), o que vale por sua eficácia instrumental. Contudo, como saber se determinado valor será viável a longo prazo?

A realidade às vezes parece pouco permeável aos nossos projetos. Outras vezes sentimos que, com um pouco de perseverança, podemos vencer as dificuldades. Neste ponto, a análise de JLS nos conduz para uma área do atuar humano em que fé antropológica e ciência atuam juntas. A esfera da subjetividade interage com a da objetividade. Desta interação resultam “dados” que nos informam sobre as possibilidades totais que a realidade nos oferece para a realização de determinados valores.

É muito comum que os valores que alguém se decide a seguir sejam determinados, em grande parte, pela confiança (ou pela falta dela) que tem de poder realizá-los⁷⁹.

Tal confiança (ou desconfiança) baseia-se em dados que a experiência humana não pode verificar.

Trata-se, pois, de *dados*. Não são valores, mas intervêm nas opções valorativas de cada ser humano. Tampouco são ideologias, pois não constituem um sistema de eficácia comprovado na realidade. Sendo dados sobre a realidade “global”, transcendem toda a experiência⁸⁰.

Sem os dados transcendentais, os valores permaneceriam na mais absoluta abstração. Um homem jamais confiaria o sentido de sua vida a determinado valor, sem que fosse possível uma aposta baseada na confiança de poder realizá-lo. Nem mesmo a mais elaborada teoria científica e a tecnologia a ela correspondente pode dispensar o homem da aposta. Há como que uma terceira margem que transcende as margens do sentido e da eficácia, pela qual o homem confere um sentido global à existência.

⁷⁹ Ibid., p. 32.

⁸⁰ Ibid., p. 34.

JLS lembra que os dados transcendentais tanto podem ser negativos quanto positivos. No primeiro caso a realidade parece surda em relação aos nossos valores. Ao passo que no segundo, somos levados (pelos “dados” da realidade) a apostar – fé antropológica – que no final da vida se verá que foi melhor ter vivido assim e não de outra maneira⁸¹. Assim, pois, os dados transcendentais nos dão a imagem do que nos espera, funcionam como uma “garantia” de que o objeto da aposta, os valores ou um Valor absoluto, se tornará realidade gerando satisfação existencial. Os dados transcendentais caracterizam a liberdade como a dimensão fontal da existência.

JLS, em diálogo com Gregory Bateson – o já citado pensador que se dedicou à reflexão sobre o funcionamento da mente humana – afirma que os dados transcendentais são “premissas” que “pontuam a realidade”⁸². Esta é vista como uma sequência de acontecimentos. Assim como na produção de um texto, a determinação da sequência depende de onde se coloca o ponto. A experiência parece confirmar sempre os dados transcendentais. Como vimos, eles podem ser negativos ou positivos. Dado que o ponto final tem lugar onde os acontecimentos confirmam os dados transcendentais, o pessimista é aquele que coloca o ponto após uma situação negativa, ao passo que o otimista encerra a sequência com um acontecimento positivo.

Duas pessoas, mesmo compartilhando o mesmo valor absoluto – o amor, por exemplo – poderão agir de maneiras diferentes, conforme o dado transcendente de cada uma. Uma delas, não obstante sua convicção no que se refere ao que pode dar sentido à vida, poderá fazer corpo mole na prática do amor sob alegação de que a realidade é dura demais e o amor sempre se perde pelo caminho. A outra, pelo contrário, com a mesma opção, mas com um dado transcendente diferente, poderá agir de maneira oposta por acreditar que o amor nunca se perde, e que ao final será a única realidade a permanecer⁸³. Não faltam na realidade fatos que confirmam os dados de ambas. Tudo depende da pontuação que cada uma dá à sequência dos fatos.

JLS lembra que o objetivo da análise, cujos elementos principais esboçamos até aqui, não era o de propor uma terminologia nova por mero capricho intelectual. Antes quis desfazer alguns mal-entendidos que acabam por legitimar a já corrente divisão entre homens de fé e de ciência.

⁸¹ Cf. Id., *El hombre de hoy I*, p. 210.

⁸² Ibid., p. 115.

⁸³ Id., *La historia perdida*, p. 31-37.

Uma de suas radicais intenções é fazer ver que, apesar das aparências, os problemas de uns e de outros são essencialmente os mesmos: o sentido da existência humana e as possíveis vias para responder a esse desafio elementar⁸⁴.

E assim, ao cumprir esta tarefa, JLS pensa poder repropor o problema de Jesus – este homem que nos fala desde um passado histórico com os mesmos componentes antropológicos do homem de hoje – resgatando-o de uma teologia fechada, “embora seja apenas como passo preliminar para trazê-lo de volta ao que realmente foi, alguém significativamente presente na memória da espécie humana”⁸⁵. Neste estudo, entendemos que o problema cristológico corresponde ao problema da correta compreensão da relação entre as dimensões que estruturam a liberdade humana.

3.5.2 A fé religiosa e o absoluto na experiência da liberdade

Apresentamos, até aqui, os dados antropológicos fundamentais da análise de JLS. Contudo, não podemos passar adiante sem tocar em duas questões importantes: como a fé antropológica se torna “religiosa”? E que relações mantém com a dimensão da ciência ou ideologia? A resposta a estas questões, de acordo com a análise de JLS, depende de que se leve em consideração um elemento que já deve ter ficado claro: o objeto da fé são os valores, ou um Valor. E a fé religiosa não se caracteriza pela introdução de um “adicional” na existência humana, mas pela elevação da opção concreta (por um valor) a um nível absoluto.

É interessante notar que aquilo que a sociologia qualifica como atitude religiosa se coaduna muito mais com uma existência adulta. Tradição e comunidade, doutrina, costumes e ritos são dimensões e funções próprias de uma religião⁸⁶ e, por conseguinte, exigem do indivíduo certa fidelidade e ortodoxia. Exatamente como ocorre na existência adulta, quando um valor é assumido absolutamente.

Vimos que a fé é constituída por valores percebidos como satisfatórios mediante testemunho de outros seres humanos. Vimos também que o homem – se quer alguma eficácia em seu projeto de vida – deverá hierarquizar sua escala de valores em função de seu ideal, ou seja, de um valor supremo. Esta necessidade humana de escolher algo incondicionado foi vista por muitos filósofos e teólogos como uma afirmação implícita de

⁸⁴ Id., *El hombre de hoy I*, p. 413.

⁸⁵ Id., *La historia perdida*, p. 37.

⁸⁶ Cf. KÜNG, Hans. Introdução: o debate sobre o conceito de religião. In: *Concilium* 203 (1986/1), pp. 5-10, aqui p. 8.

Deus⁸⁷. Contudo, para JLS, a determinação do absoluto na existência humana não abandona o terreno das testemunhas humanas – o do dever-ser – para finalmente se fiar em um Ser Absoluto, incondicionado, Deus. Não se vê como isto seria possível. Certamente se dirá que Deus se revela por meio de testemunhas referenciais humanas, mas isto deixaria intacto o problema do critério que determina o caráter divino do testemunho humano⁸⁸.

Os valores são múltiplos e, como tais, hierarquizados pessoalmente por cada homem, de tal modo que o absoluto de cada existência é sempre pessoal, mesmo quando um dado grupo compartilha a mesma fé. De acordo com JLS, o que caracteriza uma comunidade de fé não é fundamentalmente a crença num Ser Absoluto, mas o compartilhar uma escala de valores. É evidente que isto não exclui Deus da existência humana. Somente que o seu reconhecimento se dá numa etapa posterior: “a revelação não substitui a testemunha humana com uma informação mais fidedigna”⁸⁹.

Segundo cita o caso concreto de Jesus, que somente foi reconhecido como portador de uma revelação divina por aqueles que previamente compartilhavam de seus valores. Sendo assim, a fé em Deus

[...] radica, se me é permitida a expressão, no *estar de antemão de acordo com ele*. Frente a uma potencial revelação, o primeiro posicionamento válido – a chave hermenêutica – não é se *Deus* está aí, mas *que* Deus pode estar aí e se é aceitável para minha “fé” (antropológica)⁹⁰.

JLS lembra que, certa vez, Nicolas Berdiaeff teria dito que a questão decisiva não é se Deus existe, mas se Ele se justifica diante do tribunal dos valores humanos. E ainda: “O Evangelho cristão confirma, ao que parece, esta louca ousadia”⁹¹.

⁸⁷ Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 55. Esta perspectiva é assumida por alguns autores, entre os quais citamos. Cf. TRACY, D. *Blessed rage for order*. New York: The Seabury Press, 1975, pp. 92ss; PANNENBERG, W. *La fe de los apóstoles*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1974, pp. 15-16.

⁸⁸ Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 48.

⁸⁹ Id., *La historia perdida*, p. 94; _____. *El dogma que Libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989, pp. 139-138.

⁹⁰ Id., *La historia perdida*, p. 95.

⁹¹ Ibid. Não há, neste caso, referência bibliográfica em relação à afirmação de N. Berdiaeff. Na nota 28, JLS explica melhor esta questão: “De uma maneira similar se expressa o Vaticano II, ainda que começando pelo extremo oposto. Como já se viu, diz que na ‘origem do ateísmo podem ter parte não pequena os cristãos [...] inclusive com os defeitos de sua vida religiosa, moral e social’ (GS 19). Isto leva implícito que o homem não pode depositar sua certeza de fé diretamente em Deus passando por cima de testemunhos humanos. E explica o aviso evangélico de que todos serão julgados no nível próprio da fé antropológica (cf. Mt 25,31). O ser ‘religioso’ não liga diretamente o ser humano com o Deus ‘real’”. De qualquer forma, uma afirmação de N. Berdiaeff acerca da origem do bem e do mal, e da relação entre ambos, parece aproximar-se do pensamento ao qual JLS se refere: “Le problème de la distinction et de l’origine du bien et du mal est précédé par un autre problème, plus initial, celui des rapports de Dieu et de l’homme, de la liberté divine et de la

De acordo com a compreensão de JLS, a fé tem um absoluto material e um absoluto formal. Na articulação destes dois elementos é que se constitui a fé religiosa como um modo próprio da fé antropológica. Aqui está também uma chave de compreensão da fé religiosa que não fecha ao homem de hoje o interesse por Jesus. Ver-se-á uma vez mais que em Jesus existem os mesmos componentes de fé antropológica e que são estes os que mais poderão interessar ao homem de hoje⁹².

O absoluto material da fé antropológica são os valores. Associados a eles estão os dados transcendentais. Vimos que tais dados exercem papel importante nas funções cognitivas do homem. Eles não são proporcionados somente pelas relações interpessoais imediatas, mas também pela memória da espécie humana. JLS afirma que não são mera acumulação de informação de uma geração para a outra, mas fazem parte de um processo de aprender a aprender. Compõem uma visão global da vida e formam um acervo de informações aceito imediatamente. Se não fosse assim, o homem não teria energia suficiente para estruturar sua vida de maneira coerente. Ademais, sem os dados transcendentais, as sucessivas gerações deveriam começar sempre da estaca zero⁹³.

A fé torna-se religiosa quando os dados transcendentais de determinada tradição espiritual são conscientemente assumidos. Mas existe algo mais que este absoluto material na fé religiosa. Há também o grau ou intensidade com que os dados transcendentais são assumidos, ou seja, o absoluto formal da fé.

O absoluto formal é o modo ou intensidade da confiança no absoluto material. Diante dos desafios históricos e aprendizados novos, o sujeito está comprometido a voltar à fé anterior para daí dar continuidade ao processo de aprender a aprender. Esta é a fé absoluta, ou seja, propriamente religiosa⁹⁴. Dessa forma, a fé conduz a uma verdade sempre mais profunda e total enquanto se a tem. A fé perde todo o seu dinamismo (aprender a aprender, em vista de conhecimentos mais ricos e profundos), assim como o cientista perde sua razão

liberté humaine [...]. Si le mal existe, l'apologie de Dieu est inévitable, elle seule pouvant résoudre le problème de son origine. On peut même avancer le paradoxe suivant et suggérer que l'éthique n'est pas simplement un jugement porté sur l'homme, mais aussi un jugement porté sur Dieu". In: *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*. Paris: Je Sers, 1935, p. 39.

⁹² Cf. *infra* cap. IV, 3.

⁹³ Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 99-100.

⁹⁴ Que não seja exclusivamente Deus o objeto da fé, inclusive quando esta assume um caráter religioso, fica patente também no fato de a sociologia religiosa não encontrar outra maneira de nomear grandes tradições como o budismo e o hinduísmo senão considerando-as como "religiões". Mesmo sabendo que aí não se encontra uma concepção de um Deus propriamente pessoal.

de pesquisar, quando perde a convicção de que se pode conhecer a verdade da realidade (caso do agnosticismo)⁹⁵.

Creio que depois de ter dito isto, é bom não descuidar do que realmente importa no que se refere ao discurso sobre a fé:

O leitor recordará o que foi aqui, permanentemente, objeto de atenção: o verdadeiramente importante é a determinada estrutura de sentido e de valores que cada um constrói para dar significação à sua existência dentro do real. Que essa fé seja ou não religiosa – e mesmo que, sendo religiosa, mencione Deus ou não, explicitamente – constitui, sim, uma diferença, mas não a diferença central⁹⁶.

Neste sentido, no que concerne à tradição cristã, o maior legado de Jesus de Nazaré é a sua fé. Esta pode realmente interessar ao homem de hoje, não por oferecer uma técnica para se alcançar a salvação, mas por ser fonte de sentido para a humana tarefa da construção da história. Uma técnica religiosa jamais esteve no horizonte de Jesus. Aliás, enredou-se em inúmeras polêmicas com os seus adversários exatamente por dar primazia aos valores do coração ante os mais variados meios de eficácia. Não que os meios não fossem valorizados e julgados necessários, mas porque somente deveriam valer enquanto instrumentos a serviço da humanização.

JLS pergunta ainda se, ao tornar-se religiosa, a fé antropológica se desvencilha da ciência. A resposta, já se sabe, é negativa: a complementariedade entre a dimensão do sentido e a da eficácia mantém-se também neste caso. JLS indica três consequências da pretensão de uma fé “religiosa” que negue os sistemas “humanos” de eficácia, as ideologias relativas às ciências⁹⁷.

A primeira consequência é que uma fé nestes termos acabaria por absolutizar seus meios. Diante das mudanças históricas ficaria imóvel. Com um instrumental prático ultrapassado, cairia numa ineficácia idealista: ficaria esperando a realidade se dobrar aos seus caprichos. Não somente perderia eficácia, mas também credibilidade. Suas testemunhas passariam a transmitir (por meio de linguagem icônica) valores diferentes ao se recusarem a usar meios “atualizados”. Um exemplo esclarecedor é o da esmola, que no passado significava o mais genuíno serviço aos pobres. Atualmente, em sociedades mais avançadas, nas quais os serviços sociais são custeados por impostos, aquele mesmo meio de eficácia adquire outro sentido e pode até converter-se em um desserviço.

⁹⁵ Cf. Ibid., p.100.

⁹⁶ Ibid., pp. 101-102.

⁹⁷ Cf. Ibid., p. 103-104.

A segunda consequência da rejeição de meios provenientes de outras fontes é converter a fé em um sistema inumano, fora de contexto, do tipo que trabalha com possibilidades alternativas e auto-excludentes: ou se realiza plenamente ou, então, prefere permanecer irrealizado. Quer dizer, na prática *não serve* em termos de humanização. Fé “morta”, portanto. A propósito disto, e considerando o contexto latino-americano, pergunta JLS, relativamente à fé cristã, numa clara referência a certo lugar-comum segundo o qual quem tem o Evangelho – supõe-se que Jesus e sua fé – e a Tradição cristã não precisa das “ideologias”:

Quem é que “tem” Jesus Cristo num continente – supostamente cristão durante quatro séculos – onde a imensa maioria dos homens continua vivendo na mais inumana das condições?⁹⁸

Finalmente, JLS mostra que uma religião que rejeita a imperfeição dos sistemas humanos de transformação (ideologias) torna-se, ela mesma, um instrumento de salvação, vale dizer, uma ideologia. Neste caso, a fé já não valeria pelo que significa no processo de construção da história. Não mais importaria a fé *de* Jesus, seu sistema de valores, mas a fé *em* Jesus como um instrumento poderoso para colocar o homem em boas relações com Deus, independentemente da história. Uma religião assim é desumanizadora⁹⁹. E sugere, citando um teólogo espanhol:

José Ramón Guerrero observa – e que me perdoe, se não é isto o que quer dizer – que “se economizariam muitos esforços perdidos em ganhar crentes *em* Jesus, se tentássemos interessar os homens naquilo que foi realmente original na vida de Jesus: sua fé, ou seja, a fé *de* Jesus”¹⁰⁰.

Ao fim de sua análise sobre a experiência histórica de Jesus, JLS afirma que “é necessário colocar um ponto final num campo inesgotável”¹⁰¹. E que a finalidade de rastrear a existência humana não poderia ser outra senão a de abrir caminho na busca do significado de Jesus de Nazaré para o homem de hoje¹⁰². Quanto ao propósito do nosso estudo, trata-se de compreender a estrutura da liberdade humana a partir da pessoa e mensagem de Jesus Cristo.

⁹⁸ Ibid., p. 104.

⁹⁹ Ibid., pp. 104-105.

¹⁰⁰ *El otro Jesús*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1976, p. 315. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 105.

¹⁰¹ SEGUNDO, *El hombre de hoy I*, p. 409.

¹⁰² Id., *La historia perdida*, p. 105.

4 A CRISTOLOGIA COMO TEOLOGIA DA LIBERDADE

A perspectiva epistemológica da noção de história recuperada foi apresentada nos capítulos anteriores. Viu-se que a liberdade é a chave de compreensão da realidade. Apresentar-se-á, neste capítulo, os aspectos que caracterizam como história recuperada o processo no qual o problema da liberdade foi formulado e respondido.

Em primeiro lugar, a recuperação da história consiste na apresentação das *linhas gerais do processo histórico* dentro do qual foram formuladas as questões relativas ao “problema da liberdade, de seu âmbito e de seu sentido”¹. A teologia de JLS, em seu conjunto, mostra que este processo coincide com a própria criação de Deus, e torna-se consciente na história do povo da Bíblia.

Em segundo lugar, a recuperação da história consiste na consideração da pessoa e mensagem de Jesus de Nazaré como resposta ao problema da liberdade. JLS expõe o paradoxo da resposta ao problema da liberdade em Cristo. A história de Jesus – já nos Evangelhos Sinóticos, como se verá – está sujeita a ser tragada pela escatologia. Trata-se de um problema análogo ao que acontece no campo da filosofia ou das ciências, no qual o ser parece tragar o sentido histórico da liberdade. Portanto, também a fê pascal pode induzir o pensamento a minimizar a história de Jesus. Isto implicaria a perda do sentido histórico da liberdade humana.

Em terceiro lugar, a recuperação da história exige a compreensão dos elementos antropológicos e teológicos que podem conferir um verdadeiro papel criador à liberdade humana em face do mundo e do próprio Deus. A este respeito, serão apresentadas as grandes linhas da cristologia de Paulo, tais como as interpreta JLS. De acordo com o teólogo uruguaio, a cristologia de Paulo é um caso paradigmático de como apresentar Jesus como fonte de liberdade. De fato, Paulo realiza com maestria a generalização antropológica do significado de Jesus de Nazaré.

¹ SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 270.

Portanto, neste capítulo serão trabalhados os seguintes tópicos: o cristianismo no processo histórico; a pessoa e a mensagem de Cristo como resposta ao problema da liberdade; a liberdade como amor criador na história; e, finalmente, o cristianismo como maturidade humana na história.

4.1 O cristianismo no processo histórico

A “boa notícia” de Jesus Cristo é continuação de um processo histórico e resposta a problemas humanos formulados previamente ao longo da história. JLS caracteriza este processo como “a aventura da liberdade, tal como Deus a dirigiu e continua a dirigi-la para a verdade”². Neste sentido, a correta interpretação da mensagem do Novo Testamento e do seu personagem central, Jesus de Nazaré, o Cristo, supõe a consideração dos “problemas que [...] o Antigo Testamento havia deixado abertos, ou seja, plenamente formulados, mas ainda sem solução global”³.

A explicitação das perguntas que foram formuladas no processo bíblico do Antigo Testamento caracteriza-se como a recuperação da história, cuja plenitude é alcançada em Jesus de Nazaré.

Para JLS, a “aventura da liberdade” no Antigo Testamento configura um processo de crescimento do ser humano, que corresponde às etapas da descoberta de Deus, até à plenitude em Cristo. Por conseguinte, não se pode ler o Novo Testamento senão em sua estreita relação com o Antigo. Há um processo educativo através do qual Deus vai orientando a história. Sem este processo não teria havido a possibilidade da “boa notícia” de Jesus ter sido percebida como tal pela humanidade ou parte dela.

Neste tópico serão abordados os seguintes pontos: a história como processo educativo; a formulação do problema da liberdade e, finalmente, as tentativas de solução do problema da liberdade, até o umbral do Novo Testamento, quando, em Cristo, o sentido da liberdade é plenamente determinado.

4.1.1 A história como processo educativo.

A epistemologia relacional concebida por JLS como instrumental teórico para expressar a liberdade o leva pensar a história como um processo educativo. A história é, na realidade, a sucessão das sínteses realizadas pela liberdade humana sob a orientação de Deus. As sínteses, por sua vez, são o resultado da articulação entre as dimensões do *ser* e do

² Ibid., p. 273.

³ Ibid, p. 270.

sentido. Isto quer dizer que há uma base material – o mundo já criado, o ser⁴ – sobre a qual trabalha a liberdade humana na criação e realização do sentido.

O dinamismo interior do presente leva o homem, ou a sociedade, a buscar no passado a forma como a tradição lidou com o conhecimento da realidade a fim de aprender o processo através do qual a liberdade pode ser orientada para a verdade. Ao aprender com a tradição o processo que conduz à verdade o homem aprende a resolver dois problemas: por um lado, aprende como inventar o próprio caminho sobre a monumental base material do mundo já criado – seja o mundo enquanto cosmo, seja o mundo enquanto a própria história da liberdade; por outro lado, aprende a evitar que o processo criador assuma contornos patológicos, tal como seria subordinar toda a realidade e o próprio Deus aos propósitos da estrutura egocêntrica de todo homem. Em outras palavras, o homem aprende com a tradição – ou seja, com as pessoas – o processo mediante o qual pode recriar a realidade do mundo sempre em vista das pessoas que ama. A criação verdadeiramente livre é criação orientada para outra liberdade. É isso que se quer dizer quando se afirma que “Deus é amor” (1Jo 4,16). Neste sentido, a liberdade de Deus funda e orienta (salva) a liberdade dos homens.

Deus quis fazer um mundo, onde tivesse os homens como interlocutores livres, capazes de criação, ou seja, cooperadores criativos num projeto comum a ambos: Deus e os homens⁵.

JLS entende que Jesus Cristo é a chave de compreensão do mundo, do homem e de Deus. Mas adverte que partir logo de Cristo com o intuito de resolver e explicar tudo a partir dele, não é um bom expediente teológico. Há uma dimensão diacrônica do cristianismo – o processo histórico – sem o qual a dimensão sincrônica – as sínteses – não pode ser compreendida em profundidade. A ideia que está na base desta forma de situar o cristianismo na história é a de que os cortes sincrônicos no interior do processo histórico são ganhos minoritários. Tais ganhos exigem gasto de energia, o que, por conseguinte, supõem uma base material, tanto do ponto de vista espacial, quanto temporal. Ou seja, o cristianismo não é um corte vertical, que cai do nada e sem nenhum custo sobre a terra, mas o resultado de um longo processo histórico, que precisa ser considerado.

JLS situa o cristianismo no longo e penoso processo *espacial e temporal* que criou as condições para o advento da liberdade. Seria um reducionismo, ou até mesmo um idealismo, partir logo de Cristo e de sua Igreja, posto que houve um longo processo cósmico e histórico

⁴ Cf. Ibid., p. 122-124.

⁵ Ibid., p. 122.

que não poderia ter criado as condições para o surgimento do homem e para a encarnação do Verbo, se não tivesse sido orientado por Deus.

Em primeiro lugar, JLS tece *considerações gerais sobre a questão espacial*. Trata-se da pré-história do ser. Uma monumental quantia de matéria e energia foi necessária até que surgisse a vida pessoal, livre, capaz de expressar esta realidade no plano da linguagem, isto é, até que o homem fizesse sua aparição na face da terra. JLS caracteriza o grande lastro espacial – constituído de bilhões de galáxias, repletas de estrelas, buracos negros, alguns planetas e outros corpos celestes – que precedeu o homem como a pré-história do ser, a qual foi descrita pela própria astrofísica com a teoria da grande explosão da qual se desprenderam as porções de matéria necessárias para constituir o universo e, dentro dele, o homem. Diz-se pré-história pelo fato da própria ciência deixar aberta a possibilidade filosófica e teológica de sustentar que uma liberdade conduz este processo cósmico até o homem. Alguém deve ter estado cuidando do universo durante o longo processo evolutivo, até que pudesse confiar esta tarefa a um ser livre, o homem, pelo menos na Terra.

A este respeito, JLS cita Stephen W. Hawking, o qual afirma que “o *big-bang* aconteceu há uns dez bilhões de anos (a unidade seguida por dez zeros): aproximadamente, é necessário esse tempo para que se desenvolvessem seres inteligentes”⁶. Assim, é forçoso afirmar que o fato de que se tenham criado no universo as condições para o surgimento de uma criatura capaz de compreender como o universo começou, e também querer e conseguir medir o tempo que se passou desde então, é sinal de que a estrutura do homem como fonte de sentido vai muito além do próprio universo criado.

Seria muito difícil explicar por que o universo deveria ter começado justamente desse modo, *exceto se o consideramos como o ato de um Deus que pretendesse criar seres como nós*⁷.

JLS também se refere à pré-história do ser de uma forma mais específica, incluindo nela o próprio homem. A história supõe o elemento minoritário operando sínteses de energia cada vez mais complexas sobre uma ampla base material. A Igreja, enquanto comunidade fraterna, e sinal da liberdade no mundo, é por si mesma um elemento minoritário que só se deixa compreender em sua relação com a monumental base material que a precede e possibilita. Ou seja, o conhecimento científico que atualmente a humanidade possui sobre o universo e sobre o homem, exige que o cristianismo seja compreendido duma perspectiva

⁶ HAWKING, Stephen William. *A brief history of time: from the big bang to black holes*. London: Bantan Books, 1988, p. 124. Apud: SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 126.

⁷ Ibid., p. 127. Apud: SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 128.

histórica mais ampla, sob pena de se apresentar à cultura atual como algo sem sentido, sectário e, até mesmo, mítico.

Quanto a este particular, é bom ter presente o que JLS afirma em *Teología abierta: reflexiones críticas*, de 1984, reafirmando o que escrevera, uma década e meia antes, em *Teología abierta*, t. I⁸.

Com efeito, numa humanidade que já dura de dois a três milhões de anos sobre nosso planeta, a mensagem cristã e a Igreja aparecem como algo desproporcionalmente recente, localizado e limitado⁹.

Esta constatação de algo óbvio – mas nem por isso tematizado pelo cristão médio – levanta a questão da universalidade da Igreja. JLS afirma que os dois mil anos de história da Igreja podem induzir os cristãos a descartarem como obsoleta uma questão crucial: que razões a humanidade tem para acreditar que a Igreja é portadora de uma mensagem que se refere a uma efetiva salvação, “ou seja, ao êxito definitivo da existência dos homens”¹⁰? A este respeito, JLS cita Henri de Lubac, que resume os questionamentos que um Celso, um Porfírio, entre outros, no contexto do paganismo greco-romano, dirigem à ainda pequena Igreja: “se Cristo é o único salvador, como o pretendem seus fiéis, por que então veio tão recentemente [...]?”¹¹

Com mais razão o homem de hoje poderia perguntar: por que só “agora”¹², depois de dois milhões e meio de anos, ou mais, de aventura humana sobre a terra? Por que só tão recentemente ocorre a irrupção da liberdade humana em Cristo?

Está implícito nestas perguntas um problema mais profundo, qual seja, o da universalidade da salvação, que as primeiras gerações de cristãos precisaram solucionar. Como entender que esta comunidade, que irrompe num ponto da história, seja portadora de uma mensagem universal? Segundo Henri De Lubac, os Padres da Igreja, de Irineu de Lion a Agostinho, passando por Clemente de Alexandria e Eusébio, lograram demonstrar a universalidade do cristianismo, mas para isto precisaram admitir que “se a nossa salvação é

⁸ Cf. *Teología Abierta para el Laico Adulto. t. I: Esa comunidad llamada Iglesia*. Buenos Aires: Lohlé, 1968, pp. 15-22.

⁹ Id., *Reflexiones críticas*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 162.

¹⁰ Id., *Esa comunidad*, p. 15.

¹¹ LUBAC, Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1983, p. 207. Apud: SEGUNDO, *Esa Comunidad*, p. 15. A citação completa de De Lubac explicita ainda mais a contundência do questionamento dirigido pelos pagãos aos primeiros cristãos: “Si le Christ est le seul sauver, comme le prétendent ses fidèles, pourquoi donc est-il venu si récemment, laissant jusque-là tant d’hommes se perdre?” (grifo nosso).

¹² Mesmo levando-se em conta apenas a aventura do *homo sapiens*, que as teorias científicas mostram que começou há pelo menos cem mil anos, podendo ter começado há quatrocentos mil anos, o marco histórico do surgimento da Igreja pode ser considerado um “agora”.

essencialmente social, toda a história torna-se mediação necessária entre Deus e cada um de nós”¹³.

JLS sustenta que a resposta a estas perguntas exige uma compreensão da história como um processo educativo mais amplo, que culmina em Cristo. Se a salvação se estende à humanidade inteira, em todos os tempos, como mostrou De Lubac e, muito antes, os Santos Padres, é porque ela se estende a todo o universo, hoje e em todos os tempos. A estrutura do evento Cristo deve estar já na experiência do primeiro homem que marchou sobre o planeta, bem como em toda a criação, sob pena da encarnação do Verbo assumir os contornos do mito. Ou seja, a mensagem de liberdade para o homem, a salvação, só faz sentido se compreendida a partir da liberdade de um Deus que doa o seu ser ao universo, no ato da criação.

Vale destacar a base material sobre a qual a humanidade sobreviveu por um período que hoje a ciência mostra que foi incrivelmente longo. Tal base material faz parte da pré-história do ser. O homem foi mais conduzido ao longo deste demorado processo, ao invés de ser sujeito criador. Mas se sobreviveu a tamanhas dificuldades e intempéries, é porque participou, de alguma forma, de um processo humanizador.

A formulação do problema da liberdade humana e a sua resposta plena em Cristo ocorrem num momento da história em que o homem começou a gozar de um relativo conforto que lhe fora proporcionado pela vida sedentária e por um progressivo domínio sobre a natureza. O emprego de técnicas mais ou menos elaboradas proporcionou ao homem um domínio menos dispendioso sobre a natureza e, conseqüentemente, mais tempo para a reflexão sobre as questões da existência.

Se considerarmos a dimensão espaço-cultural, descobriremos que (a mensagem cristã e a Igreja) aparecem numa das áreas do mundo privilegiada por um (raro, JLS) período de paz e por uma intensa reflexão sobre a existência humana e seus problemas¹⁴.

Tal estado de coisas leva JLS a afirmar que a mensagem cristã somente tem sentido se situada num contexto histórico mais amplo. O contexto histórico amplo tem duas dimensões: por um lado, a dimensão diacrônica, correspondente ao processo educativo dentro do qual a humanidade é orientada para a verdade; por outro lado, a dimensão sincrônica, que corresponde às sínteses que atualizam o dinamismo mais profundo da liberdade humana na história. Sem a consideração da dimensão diacrônica, a mensagem

¹³LUBAC, *Catholicisme*, p. 133-134.

¹⁴ SEGUNDO, *Reflexiones críticas*, pp. 162.

cristã, considerada de forma pontual, só em sua dimensão sincrônica, pode frear, mais que promover, o processo de crescimento do homem na direção de uma maior liberdade¹⁵.

JLS, apoiando-se em Gregory Bateson, sustenta que a mensagem cristã só faz sentido como *revelação ao horizonte da liberdade* do homem, no qual as perguntas concernentes ao sentido da existência são formuladas. Assim, sustenta que há dois níveis lógicos na comunicação da boa notícia do cristianismo. O primeiro é o da comunicação de uma informação, e consiste em ensinar a fazer coisas. O segundo é o da comunicação da verdade de um processo educativo, e consiste em ensinar a aprender a aprender¹⁶.

O primeiro nível, sem o segundo, converte-se em elemento de desumanização do homem. Em sentido contrário, ao se situar o primeiro nível lógico – o da informação objetiva – no contexto histórico mais amplo – correspondente ao segundo nível lógico, o da comunicação da verdade de um processo educativo –, o horizonte da liberdade é mantido. Em outras palavras, o nível lógico da informação, sem o da comunicação do processo educativo, induz a pessoa a ver o cristianismo como segurança, não como fonte de liberdade para a ação criadora na história¹⁷.

JLS expõe também aquilo que chamou de pré-história do sentido. Trata-se do longo processo do qual o homem tomou parte e que lhe possibilitou chegar até o umbral da formulação do problema da liberdade. Este processo como que carregou o homem ao longo das centenas de milhares de anos de sua existência no planeta. Obviamente, houve aprendizado, posto que o homem não se destruiu e até criou a base material que o liberou para tarefas mais complexas, tais como as da reflexão. Sem a consideração desta pré-história do sentido, os três âmbitos da liberdade do homem jamais poderiam ter sido tematizados.

Em primeiro lugar, o homem não destruiu o outro em sua longa aventura na terra, podendo, na plenitude dos tempos, chegar a compreender, em Cristo, que é um ser livre, no sentido de ser “dono de tudo” (Gl 4,1), um realizador de “projetos de amor (Gl 5,1.13c-14), como colaborador (= *synergos*) criativo do projeto do próprio Deus (1Cor 3,9)”¹⁸. Porém, é imperioso perguntar sobre a efetividade desta liberdade. Há o risco do homem se tornar a

¹⁵ Cf. SEGUNDO, *El hombre de hoy I*, pp. 391-413; _____. *Reflexiones críticas*, pp. 162.

¹⁶ Cf. BATESON, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York, 1979, pp. 89-128.

¹⁷ Cf. SEGUNDO, *El dogma*, pp. 175-178.

¹⁸ Id., *¿Qué mundo?*, p. 131. “Nós somos cooperadores (συνεργοί) de Deus” (1Cor 3,9a). Segundo Paulo – que procura resolver um problema suscitado pela disputa entre alguns evangelizadores – os “cooperadores” são os *pregadores* do evangelho. A comunidade é a “seara de Deus, o edifício de Deus” (1Cor 3,9b-c). Obviamente, a função atribuída aos pregadores, na circunstância da solução de um problema pontual, estende-se a todos fieis.

medida do que quer realizar no universo. Assim, o homem se conformaria ao mundo, destruindo o outro e a si.

Em segundo lugar, o homem chegou a dominar a natureza mediante emprego de meios cada vez mais sofisticados. Há o risco do homem absolutizar suas próprias criações, destruindo a natureza em busca de realizar fins cada vez mais complexos e dispendiosos e, por conseguinte, para, finalmente, destruir-se a si mesmo. Está o homem maduro para exercer a sua função de super-regulador sobre a terra?

Em terceiro lugar, é no plano social que a pré-história do sentido mais tem a ensinar. A aventura que une os homens a Deus na realização de projetos carrega o perigo de converter-se em destruição dos fracos. O processo da pré-história do ser e do sentido carregou o homem até o umbral da liberdade. Poderá o homem agora destruir o outro, a natureza e a sociedade? A pergunta não é de forma alguma obsoleta.

O homem – em singular – não pode criar, sozinho, nada de valor. E, depois de um século de darwinismo (ou neodarwinismo) acrítico, não é fácil compreender que essa aventura criadora não se dá entre um homem *singular* e Deus, mas nas relações que unem os homens com outros homens. O grande perigo, no plano social, é suprimir as diferenças – negar as pessoas em sua criatividade – para dominar, explorar e correr, numa carreira suicida, em direção ao estatuto do “mais apto”¹⁹.

Neste ponto, JLS cita P. Teilhard de Chardin:

A saída para o mundo, as portas do porvir [...] em direção ao futuro não se abrem a alguns privilegiados, nem a um só povo eleito entre todos os povos. Não cederão, a não ser se todos empurrarmos juntos²⁰.

Em suma, a terra preparou o homem, certamente não sozinha, para a liberdade num processo que JLS chamou de pré-história do ser e pré-história do sentido. Uma monumental quantia de matéria e energia – a terra e o universo inteiro, o *ser* – serviram de plataforma para o surgimento da vida. E um longo espaço de tempo preparou o homem para a formulação das perguntas sobre o *sentido* de sua existência. Viu-se que é imperioso situar a reflexão sobre a liberdade neste processo histórico. Ver-se-á, agora, que também é importante acompanhar a evolução da formulação consciente, valha a redundância, do problema da liberdade e suas tentativas de solução nesta micro-realidade – comparada com a monumental pré-história da terra e do universo – que é a história do povo de Israel.

¹⁹ Ibid., p. 134.

²⁰ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Le phénomène humain*. Paris: Ed. du Seuil, 1955, p. 271. Apud: SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 134.

4.1.2 A formulação do problema da liberdade.

O tópico anterior teve o objetivo de mostrar que a liberdade deve ser pensada na história. E que o próprio processo histórico, no qual o homem problematiza a sua existência, pode ser melhor compreendido se a história for situada no contexto mais amplo da pré-história do ser e do sentido. Passa-se, agora, à apresentação das linhas gerais do processo histórico bíblico que preparou o homem para a liberdade cristã.

JLS sustenta que a história de Israel com Yahweh²¹, seu Deus, é a história da formulação e das tentativas de solução do problema da liberdade. Citamos um texto de JLS que resume bem a importância de se levar em consideração a formulação do problema da liberdade.

[...] pretendo que tanto Jesus como Paulo não puderam estabelecer e compreender o “evangelho” que pregaram, a não ser como continuação de um longo processo e como resposta a problemas, que sabendo-o eles ou não, conscientemente, o Antigo Testamento havia deixado abertos. Isto é, profundamente formulados mas sem solução global²².

Mas a reflexão sobre a liberdade ocorre apenas de forma indireta no processo bíblico do Antigo Testamento. JLS sustenta que foi nas circunstâncias das etapas da descoberta de Deus²³ que o problema da liberdade foi formulado e que se deram algumas tentativas de solução.

A primeira etapa começa com a síntese de dois tipos de relação com a divindade. Por um lado, a relação de liberdade e tranquilidade quando a divindade está longe, como o caso dos patriarcas e suas peripécias. Por outro, a relação de temor quando a divindade está perto, dentro de certas coordenadas de espaço e tempo, como nas teofanias. Nesta etapa aparece um dado transcendente de suma importância para a posterior formulação do problema da liberdade.

[...] o homem pode contar com Yahvé (*sic*) na medida em que aprenda a reconhecer em todos os níveis de sua existência esta linha que separa o profano ou cotidiano do sagrado²⁴.

A importância histórica da primeira etapa reside no fato de que nela conseguiu-se unificar os acontecimentos mais significativos dos reinados contemporâneos e, sobretudo, os

²¹ Neste estudo, assume-se a forma de transliteração do tetragrama proposta pela Bíblia de Jerusalém.

²² SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 270.

²³ Cf. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: uma chave para a análise do cristianismo (latino-americano)*. Petrópolis: Vozes, 1968; _____. *Lo cristiano dentro del proceso bíblico*. In: _____. *Reflexiones críticas*, pp. 161-197; _____. *¿Qué mundo?*, pp. 221-268.

²⁴ Id., *Reflexiones críticas*, p. 176.

acontecimentos que estiveram nas origens do “núcleo humano bastante disperso que depois se chamou de ‘o povo de Israel’”²⁵.

A esta altura ainda não é fácil definir como aparece o problema da liberdade na experiência de Israel. Começa-se a forjar a ideia de Deus. O homem sabe que pode contar com os favores da divindade. Mas, mesmo que de uma forma um tanto elementar, aparece já “a relação entre a liberdade do homem, de um lado, e a Divindade, de outro; ou – particularmente – sua providência”²⁶.

A providência divina é o dado transcendente com o qual o homem trabalha nesta etapa. Um dado transcendente “responde à pergunta sobre até que ponto *a realidade* (total) permite a realização de determinados valores”²⁷. Mas é preciso organizar a multiplicidade que compõe a experiência de forma coerente com o dado ao qual se confia a existência. Respondendo a esta necessidade, Israel cultua *um* Deus e confia a ele o seu destino.

A ideia de Deus ainda não tinha unificado todo o universo divino. Não há ainda um monoteísmo estrito em Israel, mas monolatria, posto que “Deus é (ainda visto como) o *Deus da terra em que habitam aqueles* (sic) *que o adoram* e é nessa terra que *êle* (sic) concentra o seu poder e a sua divindade”²⁸. Tanto é verdade que no contexto do séc. X a.C., época da redação dos primeiros relatos bíblicos, não havia ainda em Israel a ideia de criação. O relato javista da “criação” narra uma criação muito restrita, sem alcance cósmico. A teologia da criação (pelo Deus único) vai aparecer na pena do autor sacerdotal, cinco séculos depois do javista, no período do exílio.

Portanto, nesta primeira etapa o homem se apoia na providência de Deus para resolver os seus impasses. Por isso, o tema da liberdade não é formulado de forma explícita. Os homens simplesmente usam a sua liberdade. Em face dos problemas, optam, assumindo o risco de equivocar-se. “Em outras palavras, não consultam o que Deus quer, mas como sair do aperto em que se encontram”²⁹.

É a fase leiga da experiência da liberdade. Os homens reconhecem a transcendência e o poder de Deus, e até lhe tributam obediência, mas não entendem, nem buscam entender, o porquê ou a lógica interna de seus mandatos, como, por exemplo, no caso do sacrifício de Isaac (cf. Gn 22,1ss.). Os homens planejam as suas ações, e acreditam poder contar com a

²⁵ Id., *¿Qué mundo?*, pp. 220-221.

²⁶ Ibid., p. 221.

²⁷ Id., *Reflexiones críticas*, p. 176.

²⁸ Id., *As etapas*, p. 19.

²⁹ Id., *¿Qué mundo?*, p. 222.

ajuda de um parceiro poderoso, o Deus providente. É o que faz Jacó, ao lutar com Yahweh até o alvorecer (cf. Gn 32,25ss.) e Davi, ao planejar uma relação (adúltera, toma consciência depois!) com Betsabéia (cf. 2Sm 12,15-24). Jacó não se interroga quanto ao sentido de lutar com Yahweh. Ele busca um parceiro que lhe garanta bons êxitos em seus projetos astuciosos: “se Deus estiver comigo e me guardar... então Yahweh será meu Deus...” (Gn 28,20-22).

Nessa etapa da formulação do problema da liberdade Deus e os homens jogam em campos diferentes e separados:

Parece [...] haver um grande campo, onde o homem deve fazer valer sua liberdade, como sua vista, ou olfato, ou sua astúcia. E outro campo, acima, onde rege a vontade de Yahweh. Não parece que se busque, nessa primeira etapa do Antigo Testamento, uma coerência entre ambos os planos³⁰.

A *monolatria* indica que o povo acredita que há dois campos de ação separados e com lógicas próprias. Um, no qual joga o homem com sua liberdade; outro, no qual jogam os deuses com os seus poderes. Yahweh, o mais poderoso entre eles, é o Deus de Israel, afirma o profeta Miquéias: “todos os povos caminham, cada qual em nome do seu deus; nós, porém, caminhamos em nome de Yahweh, *nosso* Deus, para sempre e eternamente!” (Mq 4,5).

Mas por que Israel deve confiar nos poderes de Yahweh? Aqui entra outro elemento importante deste estágio da formulação do problema da liberdade. Trata-se da ideia de aliança, a qual foi forjada no processo de unificação do povo. Os cronistas bíblicos conseguiram unificar as distintas tribos que haviam se estabelecido na Palestina em épocas diferentes e oriundas de diversos lugares,

sobre a base semi-mítica de que todas tinham sido, ao mesmo tempo, cativas no Egito, haviam presenciado as pragas com as quais Yahweh obrigou o Egito a soltar sua presa, e haviam assistido à teofania no Sinai³¹.

Esta ideia de aliança, sustentada pela narrativa da ação libertadora de Yahweh em favor de Israel, ação tão grandiosa que tornara possível a vitória dos escravos contra o poderoso império egípcio, baseou-se na convicção de que Israel podia contar com a ajuda providencial de um parceiro poderoso, tão poderoso que merecia a fidelidade acima de qualquer outro. Contudo, Israel trabalha com o dado transcendente da providência divina, de sorte que na aliança entre Yahweh e Israel só há um parceiro decisivo. Trata-se, portanto, de uma aliança unilateral, na qual cabe a Yahweh, como Deus poderoso, atar os fios soltos da realidade, quando os homens não conseguem fazê-lo por si mesmos.

³⁰ Ibid., p. 223.

³¹ Ibid., p. 225.

A época em que estas narrativas foram escritas coincidiu com o período da relativa decadência das potências vizinhas, enquanto Israel conhecia um notável crescimento. Fazia-se facilmente a transição da crença religiosa na providência divina para o campo econômico-político. Um dado transcendente orientava o povo:

[...] a sensação de que os grandes acontecimentos, que escapariam à liberdade dos homens individuais, estariam assegurados por grandes monarcas e pela segurança de ser o povo eleito de Yahweh³².

Contudo, esta ideia de um parceiro providencial entra em crise. “A liberdade, acostumada a descansar em poderes superiores favoráveis, ver-se-á diante da crise de acontecimentos históricos cronicamente desfavoráveis”³³.

A crise é um elemento de suma importância no processo de aprender a aprender. É quando uma síntese não dá mais conta de solucionar os problemas do grupo social. A realidade mostra-se mais complexa do que parecia. Naturalmente, foi isto que aconteceu com a primeira síntese do povo da bíblia. Ela foi decisiva para que o desafio da unificação das experiências das tribos tivesse êxito, de sorte a forjar a ideia de povo. Mas a partir daí surgem desafios novos, que demandaram uma nova síntese.

A crise pela qual passou o povo de Israel nesta etapa criou as condições para a formulação do problema da liberdade, que virá a ocorrer no contexto da *segunda etapa da descoberta de Deus*. Isto aconteceu a partir da época dos profetas escritores (séc. VII a.C.), inclusive, e da reforma de Josias, até o desterro (séc. VI a.C.).

JLS afirma que a primeira síntese, feita no Séc. X a.C., no tempo do auge da monarquia, não se compaginava com um ponto importante da existência humana:

[...] a conduta do homem e suas intenções honoráveis não pareciam pesar no que fazia referência à condução divina dos acontecimentos. Sobretudo ao entrar no domínio do sagrado³⁴.

A síntese resultante da primeira etapa da descoberta de Deus, fundada na ideia de uma aliança unilateral, afirmava que Deus tinha escolhido e organizado um povo. Em face disso a segunda síntese, correspondente à segunda etapa da descoberta de Deus, traz uma novidade. Procura-se resolver situações novas, que não eram previstas na circunstância da realização da síntese anterior. Contribuíram para esta síntese os primeiros profetas escritores, Isaías, Amós, Oséias e Jeremias. Em suma, Israel deverá escolher Yahweh, assim como

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Id., *Reflexiones críticas*, p. 179.

Yahweh escolhe Israel. Na nova síntese, Israel descobre que Yahweh quer que a aliança seja um compromisso de fidelidade mútua (cf. Js 24,14-25; Dt 26,5-9).

A aliança, ainda que (continue sendo) iniciativa de Javé, se entende agora mais profundamente como um compromisso *mútuo*. Não se trata somente de que Javé eleja aos antepassados de Israel e, portanto, a Israel em sua totalidade; ambos aliados se elegem: “Eu serei *seu* Deus e eles serão *meu* povo”. (...) E como Israel não compreendeu assim a aliança até agora, Javé o levará uma vez mais ao deserto para enamorar uma vez mais a Israel e desposá-la, dando-lhe de novo, porém desta vez de verdade, a terra prometida provida de todos os bens (cf. Os 2)”³⁵.

Esta segunda síntese acrescenta um dado transcendente: a Lei. Israel, além de prestar culto, deverá cumprir a vontade de Yahweh, se quiser que este lhe seja favorável. Concebe-se um novo conceito de aliança bilateral. Neste contexto, acredita-se que a observância da Lei, juntamente com o culto, que se organiza ainda mais, garantirá a Israel sobrevivência e prosperidade.

Portanto, nesta aliança de fidelidade que – diferentemente da primeira etapa – engloba em uma unidade a conduta do homem por uma parte e a providência divina por outra, ao primeiro lhe toca a prática da lei que Deus lhe fixa, e a Deus o preocupar-se da fertilidade, vitória e felicidade coletiva de Israel³⁶.

A introdução de um novo dado transcendente muda a autocompreensão do povo. A demarcação entre sagrado e profano, típica da síntese anterior, agora é vista como perigosa. Pode constituir uma escapatória. “O cumprir com todos os requisitos do rito sagrado pode relegar o ‘profano’ e as relações humanas que o constituem a um segundo plano de interesse e, em definitivo, aos interesses dos poderosos”³⁷. Esta realidade foi denunciada pelos profetas, especialmente no que toca à exploração dos mais miseráveis: o órfão, a viúva e o estrangeiro.

Mas o *novo conceito de aliança* ainda não traz consigo o potencial de mergulhar o homem em suas tarefas históricas. Cabe a Yahweh prover Israel em suas necessidades históricas. Ao povo cabe basicamente observar a Lei, pelo cumprimento de duas exigências: por um lado, adorar somente a Yahweh – monolatria – e promover a justiça social; por outro lado, confiar a Yahweh os destinos do povo.

Contudo, razões de estado levam os reis a procurar resolver os problemas históricos mediante formação de exércitos e negociação de alianças com potências externas, em busca de segurança para o povo. Este “pecado” também será denunciado pelos profetas (cf. Os 7,9-

³⁵ Ibid., p. 180.

³⁶ Ibid., p. 181.

³⁷ Ibid., p. 183.

11; 5,13; 8,9; Is 31,1ss; Jr 2,13-19 etc). No fundo, esta noção de aliança, que tem a pretensão de pôr Israel nas mãos poderosas de Deus, acaba por colocar os acontecimentos de Israel em mão humanas, de modo indireto, através da racionalização religiosa³⁸. Foi um fracasso. Veio o exílio.

JLS procura compreender as razões que levaram Israel ao fracasso. O fato é que, nesta segunda etapa, o problema da liberdade começa a ser formulado. A ideia de uma aliança bilateral, na qual cabe um papel tanto ao povo quanto a Deus, confere algum sentido à liberdade humana. Mas o limite da síntese da segunda etapa é que a liberdade humana ainda não tem um papel decisivo na história. Como um adolescente, Israel deverá cumprir a lei como forma de promoção da justiça social.

Esta segunda etapa caracteriza-se pela conclusão da tarefa religiosa de criar o sentido de “povo” essencialmente unido a Deus. Isto foi possível mediante as narrativas da ação de Yahweh nas origens do povo, especialmente do ponto de vista político, pela unificação do culto e pela caracterização de Yahweh como “o Deus de Israel” ou como o “nosso Deus”. Contudo, as ambiguidades desta segunda síntese provocaram o *esvaziamento interior* do sentido do povo de Israel e, conseqüentemente, a exposição às *ameaças* vindas do exterior.

O esvaziamento no plano interno tem dois aspectos. Primeiro, no campo religioso, o sincretismo continua sendo uma realidade inegável em Israel. O culto aos *baals* cananeus serviu frequentemente aos interesses de setores do povo. Segundo, no campo político-econômico, a dominação do homem contra o homem implodiu o equilíbrio que marcou os primórdios da sociedade de Israel.

Aqueles que não têm em quem apoiar seu direito – a célebre tríade do órfão, da viúva e do estrangeiro – são explorados sem misericórdia até por aqueles que praticam o culto de Yahweh³⁹.

As ameaças externas consistem em que pesam sobre Israel a recuperação do prestígio e do poder de potências vizinhas, como a Assíria e o Egito. Após alguns séculos de experiência como povo, Israel começa a perceber as ambiguidades de suas ideias norteadoras.

³⁸ JLS sustenta que, em certo sentido, isso também aconteceu na América Latina. Uma prática religiosa ingênua, associada à exacerbação do anti-intelectualismo, colocou o povo em “mãos humanas”, no sentido negativo da expressão. Uma teologia mais profunda certamente teria introduzido um elemento de resistência mais efetiva à dominação secular imposta aos povos, no período colonial, e à implantação de governos ditatoriais, no contexto histórico do séc. XX. Cf. SEGUNDO, Juan Luis. Intelecto y salvación. In: *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Ed. Lohlé, 1970, pp. 61-106.

³⁹ Id., *¿Qué mundo?*, p. 226.

O homem que exercia a sua liberdade, sem questioná-la, dentro do marco de uma vida ordinária bastante suportável, e que contava com o culto para obter a ajuda de Yahweh, seu Deus, diante dos perigos que excediam a capacidade do indivíduo e até mesmo de todo o povo, e dos reis que o regiam, devia sentir-se agora desprotegido, sobretudo neste último campo⁴⁰.

As coisas parecem não funcionar para Israel. Problemas internos esvaziavam o sentido mais profundo do povo, e o crescente poder dos povos vizinhos acossava Israel. Mas qual é a causa dessa situação dramática?

Os grandes profetas (Amós, Oséias, Isaías...) dirão que o verdadeiro problema de Israel é a injustiça. Sustentam que os ritos religiosos, descolados das atitudes concretas, são desprovidos de qualquer eficácia para dispor Yahweh a ordenar os acontecimentos em favor dos projetos dos homens⁴¹.

Duas razões impediram que a crise não atingisse a profundidade necessária para uma formulação adequada do problema da liberdade. A atuação dos profetas e a obra deuteronomista adiou a crise. Os profetas denunciam a infidelidade de Israel, mas destacam que Yahweh é misericordioso. Os profetas sustentam que, se Israel voltar ao entusiasmo do primeiro amor, a vida do povo vai melhorar (cf. Os 2,9). O deuteronomista, por sua vez, sustenta que Yahweh quer dar os mandamentos a Israel: “cuidai de pô-los em prática, pois isto vos tornará sábios e inteligentes aos olhos dos povos” (Dt 4,6). A observância dos mandamentos é a garantia da felicidade de Israel: “Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. Se ouves os mandamentos...” (Dt 30,15-16a).

Esta segunda síntese mostra-se limitada por ser demasiadamente simplista. O pensamento ainda não alcançou o nível da problematização da histórica como um processo complexo. Acredita-se que a fidelidade a Yahweh e o cumprimento da lei serão suficientes para solucionar os problemas da sociedade e para garantir a felicidade ao ser humano. JLS tira a seguinte conclusão:

É claro que o problema da liberdade como tal ainda não nasceu. Mas está preparado. O dia em que um autor bíblico possa, baseado em sua experiência humana a respeito de sua própria conduta, queixar-se de que “é a mesma coisa...” (Jó 9,22), o problema ficará definitivamente formulado⁴².

A terceira síntese existencial resulta na concepção da noção de criatura e a formulação do problema da liberdade. O problema da liberdade será formulado *na terceira*

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 227.

⁴² *Ibid.*, p. 229. A desoladora conclusão de Jó é a de que, no fim das contas, “é a mesma coisa” pretar culto a Deus, cumprir ou não cumprir a lei, ser justo ou ímpio. Todos padecem, e muitas vezes o ímpio até parece conseguir maior felicidade.

etapa da descoberta de Deus. Trata-se da síntese realizada no período que vai do exílio (séc. VI a.C.), passando pelo processo de retorno à terra e reconstrução do templo, em Jerusalém, até aproximadamente o ano 200 a.C.

Os principais autores deste período são o deutero-Isaías e Ezequiel, que atuaram no exílio. Eles são os mentores da noção de *criatura*. Fazem a transição da monolatria para o monoteísmo estrito. Outros autores são igualmente importantes. JLS inclui o último redator do pentateuco, que faz adições de elementos típicos e acréscimos de escritos inteiros, como o Levítico. Autores do tempo pós-exílico, como Neemias e Esdras, alguns profetas e a literatura sapiencial, especialmente Provérbios, Jó, Eclesiastes.

A profunda crise na qual mergulhou o povo de Israel levou os autores bíblicos a uma conclusão desoladora. Pouco importa se o homem presta um culto autêntico a Yahweh e põe em prática a lei. A liberdade humana é percebida como insignificante em face da complexidade da história e dos desígnios do Deus criador. A sorte do justo e do ímpio, do rico e do pobre... “é a mesma coisa” diz Jó, do fundo do seu sofrimento (cf. 9,22).

Quais são as ideias teológicas desta etapa e o pano de fundo no qual foram concebidas?

Um elemento que ocupa um lugar central na nova situação é que Yahweh parece ter abandonado Israel, sem justificativa. “Aconteceu-nos tudo isso, e não te esquecemos, nem traímos tua aliança” (Sl 44,18). O povo vive uma crise coletiva, tanto no exílio quanto na volta para a terra. O retorno prometia ser um novo êxodo, mas na realidade acabou sendo uma humilhante volta, não para possuir a terra, mas para ocupar a terra sob a dominação de governos estrangeiros e de espertalhões do próprio povo de Israel⁴³.

Neste período acontecem algumas mudanças gerais no pano de fundo existencial da teologia de Israel. A religião se desloca do coletivo para a interiorização individual: “Feliz o homem que [...] se compraz na lei de Yahweh, e medita sua lei dia e noite” (Sl 1,1a-2b). Contudo, esta mesma noção de interiorização sapiencial entra em crise no próprio exílio, posto que os ímpios parecem se dar bem, ao passo que os justos se dão mal (cf. Sl 73,12-13.16).

Mas o que mais importa para o tema da liberdade são os aspectos centrais da crise da teológica da aliança, típica deste período. Tudo levava a crer que Yahweh tinha perdido a batalha ou tinha entregado Israel. Ou seja, que a culpa pela situação de fracasso não era do

⁴³ Cf. *ibid.*, p. 229.

povo. Estaria o destino de Israel entregue nas mãos de outros deuses, os deuses locais da Babilônia?

Os teólogos do exílio solucionaram a crise mediante a introdução do monoteísmo e da teologia da criação: “No princípio Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). De acordo com JLS, o autor que melhor expressou o monoteísmo foi o segundo Isaías.

E o Segundo Isaías desenvolve o mesmo tema acentuando a incoerência que seria atribuir colegas ou conselheiros a Javé em sua obra criadora (Is 40,12ss). Todo o universo procede unicamente dele. E desta afirmação radical se seguem consequências decisivas para os exilados e para a nova síntese religiosa que dominará paulatinamente esta etapa⁴⁴.

Algumas consequências desta nova teologia para a compreensão da situação de Israel inclui a consciência de que ninguém pode vencer Yahweh, pois ele é o criador do mundo, todo o universo comparado a Yahweh é “nada e vazio” (cf. Is 40,15.17.23); Passa-se da ideia de um Yahweh ciumento, para a de Yahweh irônico, frente aos falsos deuses, pois ele é o único Deus (cf. Is 40,19-20; 44ss).

Contudo, a consequência teológica mais importante desta nova síntese, e que está intimamente ligada ao tema da liberdade, foi a descoberta da noção de criatura. Tudo o que não possui espírito por si mesmo, mas que o recebe de Yahweh, “toda carne”, “todo criado”, todo o contingente é criatura (cf. Is 40,5-8).

Conceber assim e, pela primeira vez, a criatura é pôr em relevo sua contingência total (Is 40,5-8). E como Israel não escapa a essa condição de todo o criado, já não pode pensar na aliança como em uma situação contratual e invocar ante o Deus transcendente o direito que lhe daria sua boa conduta. Aquele terá sempre razões, quando assim o deseje, para castigar ainda os que, desde um ponto de vista humano, consideramos ‘justos’ (cf. Ez 21,8-10). Todo bem que tem ou terá Israel não depende já dele: é um misterioso e arbitrário presente de Yahweh, que este pode retirar quando lhe aprazer (cf. Ez 16)⁴⁵.

JLS enfatiza outros pontos importantes para o tema da liberdade, na história do povo de Israel, no período correspondente à terceira etapa da descoberta de Deus.

Em primeiro lugar, descortina-se já nesta época a ideia de *universalidade*. Javé tem planos que contemplam a humanidade inteira. Assim, por exemplo, entende Is 19,16ss, texto que os exegetas consideram do período do exílio, mas que foi colocado no primeiro Isaías⁴⁶. Por conseguinte, Israel perde a referência das fronteiras que delimitam os que seriam os inimigos de Yahweh.

⁴⁴ Id., *Reflexiones críticas*, p. 188.

⁴⁵ Ibid., pp. 188-189.

⁴⁶ Cf. *ibid.*

Em segundo lugar, dado o fracasso do novo êxodo – Israel volta, não mais para possuir a terra, mas apenas para ocupá-la – surge a literatura sapiencial, que promove a interiorização existencial no plano individual, para confrontar as duas teologias de Israel, a da aliança e a do exílio. É do confronto entre estas duas teologias que surge a terceira síntese.

JLS sustenta que Jó é o livro que expressa bem a síntese do tema liberdade nesta etapa. Israel é apresentado como o justo que sofre.

[...] a crescente complexidade do real, percebida e aceita, obriga a abandonar a síntese com que, até então, se acreditou entender as razões segundo as quais Deus distribuía na terra os acontecimentos felizes ou desgraçados.

Jó, ao protestar acerca de sua inocência ou, pelo menos, da inocência “relativa” que pode ter uma criatura (cf. Jó 4,17), desafia a seus pretensos amigos – representantes caricaturizados da teologia da aliança – a que demonstrem nos sofrimentos que (ele, Jó, acréscimo nosso) tem de padecer ou na prosperidade de que gozam muitos malvados (Jó 21,7ss) a proporção que deveria existir numa retribuição justa da parte de Deus. Mais ainda, levado por sua sinceridade e por sua impaciência, chega a proferir enormidades como esta: “por isso digo: é a mesma coisa! Ele exterminará o ímpio e o justo. Se uma calamidade semear morte repentina, ele se ri do desespero dos inocentes” (Jó 9,22-23)⁴⁷.

A crise aprofundou-se de maneira tal que o problema da liberdade foi, finalmente, formulado. Não se vê qual seria a significância da liberdade humana na história. E não se vislumbra ainda nada na meta-história.

4.1.3 As tentativas de solução do problema da liberdade

O problema da liberdade foi formulado na terceira etapa da descoberta de Deus, quando os autores bíblicos conceberam as noções de transcendência divina e de criatura. Chega-se, nesta etapa, à conclusão de que a liberdade não tem significância histórica. Mas o homem está na história, e precisa solucionar os problemas e interferir nos acontecimentos que mais lhe afetam. Tem-se um problema da maior gravidade. Como resolvê-lo?

JLS identifica três tentativas de solução. Tais soluções supõem a ideia de fundo segundo a qual, de alguma forma, o homem não compreende, a transcendência divina dá um sentido à liberdade humana. Dito isso, a *primeira* solução consiste na concepção de uma liberdade passiva em face dos acontecimentos. A *segunda* consiste na concepção da liberdade em face da escatologia individual. Finalmente, em terceiro lugar, concebe-se a liberdade em termos de prova diante da lei.

⁴⁷ Ibid., pp. 188-190.

A *transcendência divina* é o dado transcendente que está na base das tentativas de solução do problema da liberdade. Isto fica claro no livro de Jó, uma obra escrita no contexto da terceira etapa da descoberta de Deus. Viu-se que o personagem que dá nome ao livro, Jó, tem a pretensão de pedir contas a Deus da desproporção de seu sofrimento com relação ao seu pecado. Termina, porém, admitindo a *transcendência* e a *providência* de Deus, bem como sua incapacidade, como homem, de compreender tais mistérios (cf. Jó 38,2ss; 40,6ss; 42,3.6)⁴⁸.

Assim, *processa-se uma nova síntese teológica* com consequências na concepção da liberdade. Um novo dado transcendente servirá de base para a solução do problema da insignificância da presença do homem na história: a *transcendência divina* conduz misteriosamente o universo inteiro.

O novo dado transcendente consiste na afirmação da infinita distância entre o ser de Deus e o do homem, entre os caminhos do homem e os caminhos de Yahweh⁴⁹. A liberdade é pensada em face do mistério da transcendência divina. Mas qual é o papel da liberdade humana na história?

Resulta dessa síntese uma visão de um Deus distante, cuja transcendência parece afastá-lo de toda possibilidade de compreensão do homem, de sorte a tornar a existência terrivelmente desoladora, algo que, a esta altura do processo de aprendizado, pensa-se não poder ser remediado numa vida para além da morte.

A noção de um Deus transcendente traz alguns inconvenientes, como atribuir-lhe indiferença frente ao sofrimento humano, severidade em relação aos acontecimentos que concernem ao homem, bem como neutralidade e distância relativamente aos conflitos e tentativas humanas de humanizar a história⁵⁰. São questões que, ao lado da ideia de uma existência sem um claro horizonte meta-histórico, serão respondidas em etapa ulterior.

JLS resume os conteúdos da crise relativa à terceira etapa da descoberta de Deus “na insatisfação do homem ante uma concepção da transcendência que privava de sentido a história e seu agente de liberdade”⁵¹. A existência humana é reduzida a uma dimensão de receptividade, resignação passiva e falta de criatividade na história. É o que sente Jó:

Sua liberdade deixou de ter sentido diante de um Deus tão distante, como que impossibilitando o homem de penetrar – e talvez usar – seus desígnios.

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 190.

⁴⁹ Id., *¿Qué mundo?*, pp. 240-244.

⁵⁰ Cf. id., *Reflexiones críticas*, p. 191.

⁵¹ Ibid., p. 192.

Aquele “tudo é a mesma coisa” – quer Jó o diga ou o silêncio – continua sendo a situação de um homem cuja liberdade não pode mudar os acontecimentos que mais o afetam⁵².

O Eclesiastes chega à mesma conclusão, após examinar o mundo dos homens, até dos mais bem sucedidos. O autor parte da constatação de que “tudo é vaidade” (Ecl 1,2). E o faz com certa serenidade, sem o drama inerente à situação de sofrimento vivida por Jó: “que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?” (Ecl 1,3). Vaidade!

Assim, a crise profunda levou o homem de fé à passividade histórica. JLS vê aí a formulação mais profunda do problema da liberdade humana.

[...] gostaria de certificar-me de que o leitor percebe que chegamos aqui a um ponto capital e irreversível. Custou oito séculos à reflexão religiosa de Israel para chegar à pergunta chave para a *liberdade* do homem. Qual é, de fato, o sentido – “que proveito tira o homem” – de ser livre – “de todo o trabalho com que se afadiga”, trabalho que, como acrescentará Coélet, não deixa que “mesmo de noite ele possa repousar” (Ecl 2,23)?⁵³

O problema da liberdade é finalmente formulado. JLS indica três possibilidades de solução.

A primeira tentativa de solução para o problema da liberdade consistiu em pensar a *liberdade em termos de passividade em face dos acontecimentos*. Esta solução foi dada ainda no contexto da terceira etapa da descoberta de Deus. Mas que razões levaram os autores a uma conclusão tão desoladora?

Por um lado, a dimensão projetual do homem parece caótica. O resultado da ação humana não corresponde ao esforço. É o que conclui o Eclesiastes. O personagem da obra, representando um homem bem-sucedido, percorre todas as possibilidades que se apresentam à dimensão projetual do homem. O prazer (Ecl 2,1ss), a sabedoria (2,12ss) a justiça (Ecl 3,16ss), o dinheiro (5,9ss). O homem sempre encontra algum resultado ao assumir para si tais ideais. Mas o problema é que Coélet constata que “é possível encontrar qualquer coisa”⁵⁴. Ou seja, não é possível projetar e conseguir realizar algo lógico e coerente. No fim das contas, “no lugar do direito encontra-se o delito, no lugar da justiça, lá encontra-se o crime” (Ecl 3,16). Coélet afirma que, de qualquer forma, Deus julgará tanto o justo quanto o ímpio, “porque aqui *há um tempo* para toda a ação” (Ecl 3,17)⁵⁵.

⁵² Id., *¿Qué mundo?*, pp. 240-244.

⁵³ Ibid., p. 247.

⁵⁴ Ibid., p. 248.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 248-249.

Por outro lado, o homem não consegue julgar o justo e o ímpio porque não sabe interpretar o tempo. Há um tempo para cada coisa (Ecl 3,1-8). O homem faz projetos, mas não conhece o tempo certo de realizá-los. Por isso, os resultados que obtém são caóticos.

No entanto, se alguém, livre do afã de sua liberdade – se pudéssemos usar este paradoxo –, estivesse unicamente atento ao tempo que vem da parte de Deus, e o vivesse de um modo ao mesmo tempo intenso e indiferente, tiraria da existência a maior dose possível de felicidade⁵⁶.

Na realidade, a solução dada por Coélet configura-se como uma negação da liberdade humana. Já terminou reconhecendo que não há uma relação de causalidade entre a liberdade e a felicidade. Coélet vai além. Defende a mesma tese, mas tenta dar uma solução ao que ele entende ser um problema para o homem. O ímpeto interior da liberdade deve ser controlado. O homem deve ser indiferente e seguir os tempos, como os animais⁵⁷, que acomodam o agir aos tempos. Em suma, para Coélet, ser livre é manter a liberdade sob controle. JLS resume assim a questão:

A besta não tem a liberdade; o homem a tem, mas Deus prova se é capaz de renunciar a ela. Assim como Deus prova o homem, dando-lhe uma morte igual à da besta e fazendo-lhe a vida impossível, se quer aferrar-se ao viver⁵⁸.

Pois bem, a terceira etapa da descoberta de Deus, apresentada aqui em linhas gerais, termina com a constatação de que Deus, em sua absoluta transcendência, orienta a história de uma forma que o homem desconhece. Mas, na realidade, a síntese realizada nesta etapa aprofundou a crise e formulou de maneira mais explícita a questão sobre o sentido da liberdade humana. Chega-se, assim, à quarta etapa da descoberta de Deus.

A *quarta etapa* da descoberta de Deus, que começa no séc. II a.C. e se prolonga até o contexto no qual atua Jesus, inclusive, introduz a perspectiva escatológica como um novo dado transcendente.

O pano de fundo humano desta nova etapa é a crise da síntese anterior, que conferia um caráter de resignação e passividade à existência humana, frente a um Deus transcendente. O pano de fundo cultural é o contato – por imposição do domínio grego-selêucida no séc. II a.C., especialmente a partir dos eventos do ano 170 a.C. – com elementos da cultura grega, que coincidem ou se complementam com os elementos da cultura semítica: a imortalidade da

⁵⁶ Ibid., pp. 249.

⁵⁷ “Quanto aos homens penso assim: Deus os põe à prova para mostrar-lhes que são animais” (Ecl 3,18).

⁵⁸ SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 249-250.

alma, o monoteísmo filosófico e a noção de lei natural como base para a conduta humana. As principais obras que realizam a nova síntese são os livros de Daniel e da Sabedoria.

A perspectiva escatológica desta etapa desdobra-se em duas tendências. Por um lado, o messianismo de perspectiva meta-histórica produziu uma escatologia apocalíptica, baseada na expectativa de um iminente fim deste mundo, quando Deus, enfim, iria se manifestar e julgar o mundo com justiça. Por outro lado, a escatologia baseada na crença de uma existência ultraterrena, com consistência própria, sem, contudo, apresentar os traços de urgência da apocalíptica.

A escatologia apocalíptica, em linhas gerais, não tematiza a liberdade humana. Isto porque o messianismo de tendência meta-histórica caracteriza-se pela “esperança de um fim da história a partir do qual se revelará, em um novo *éon*, o Deus justo de Israel, Yahweh”⁵⁹. Esta visão apocalíptica surge quando o desespero e a impaciência tomam conta. Consiste basicamente em afirmar que “Deus destruirá o mundo atual, julgará os homens e constituirá outro universo, o verdadeiro, onde reinará para sempre a justiça”⁶⁰.

JLS caracteriza o dado transcendente desta corrente de pensamento como *escatológico*, num sentido bastante restrito. A escatologia, neste caso, refere-se à realidade última, nova, transformada por Yahweh, o Deus compassivo e fiel, sem participação decisiva de Israel. Portanto, é uma escatologia que anula a história⁶¹, e não chega a formular nenhuma resposta ao problema da liberdade, apenas abre um horizonte meta-histórico.

De acordo com JLS, é no âmbito da escatologia baseada na crença de uma existência ultraterrena que aparecem as duas últimas tentativas de resposta ao problema da liberdade. Viu-se, anteriormente, que a primeira solução configurou-se como resignação em face dos insondáveis desígnios do Deus transcendente. Ver-se-á, a seguir, que a meta-história abre a possibilidade de um sentido para a liberdade. Contudo, não se chega ainda a compreender o verdadeiro sentido histórico da liberdade, de como o homem efetivamente poderia interferir nos acontecimentos. Nesta última etapa da descoberta de Deus, caracterizada pelo conhecimento do novo dado transcendente da existência ultraterrena, a liberdade é concebida na perspectiva de uma escatologia individual e como prova diante da lei.

A segunda tentativa de solução para o problema da liberdade consistiu em pensar *a liberdade na perspectiva da escatologia individual*. Chega-se à conclusão de que a vida do

⁵⁹ Id., *Reflexiones críticas*, p. 193.

⁶⁰ Id., *Reflexiones críticas*, p. 193.

⁶¹ Cf. id., *¿Qué mundo?*, pp. 253-257.

homem que permanece fiel a Deus se prolonga como existência ultraterrena. Este pensamento surge no contexto da exacerbação dos sofrimentos coletivos e individuais de Israel. O ano 170 a.C., ano da tentativa forçada da helenização da Palestina, foi um marco na formulação da ideia de uma vida ultraterrena. Chegou-se a concluir que “a justiça de Deus não culminará, a não ser quando Deus tenha julgado definitivamente todos os homens”⁶².

Está implícita nesta ideia de julgamento definitivo a noção de que “recompensas e castigos sejam, não apenas visíveis, mas constitutivos”⁶³ da existência. Para ser coerente com a antropologia semítica, que não admite o dualismo corpo-alma, o juízo deve configurar-se como ressurreição universal. Contudo, diferentemente da apocalíptica, o juízo não implica um fim iminente.

A história de *cada indivíduo* prossegue *como se* tal ressurreição não fosse acontecer; mas, as ações de cada um ficam anotadas num livro da vida – ou da morte – que será aberto nesse dia final, em que Deus fechará as contas com a justiça. De tal modo que esta, como atributo divino que é, tenha a última palavra⁶⁴.

A crença na existência ultraterrena (cf. 2Mc 12,43-45), que se firmou na cultura popular como forma de reação e resistência ao domínio helênico, carece de uma teologia mais coerente. Não chega a imaginar um papel efetivo para a liberdade na história. Mas assume uma forma que supera a sensação de impasse que marcava a apocalíptica. As duas tendências, a da apocalíptica e a da escatologia individual, chegaram ao Novo Testamento. Os Evangelhos Sinóticos mostram como os fariseus, que formavam o grupo que cria na ressurreição, dividem-se entre uma minoria que acreditava na pregação apocalíptica de João Batista e uma maioria que não acreditava num fim iminente, embora continuasse acreditando na ressurreição⁶⁵.

Jesus de Nazaré está no centro da pergunta de como o homem poderá viver uma existência ao mesmo tempo escatológica e histórica. “Que lugar ocupa nela (na história, acréscimo nosso) a liberdade? Que destino ou função lhe é assegurada?”⁶⁶. Antes, porém, de apresentar a solução que o Novo Testamento dá ao problema da liberdade, vejamos a solução que o messianismo histórico propôs nesta quarta e última etapa da descoberta de Deus na história de Israel.

⁶² Ibid., p. 255.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

A terceira tentativa de solução para o problema da liberdade consistiu em pensar *a liberdade como prova diante da lei*. Transcorre o século II a.C. e Israel completa já cinco séculos sem existência própria. Vive sob o domínio contínuo de potências externas, de sorte que firma-se a sensação geral de que é impossível ao próprio povo interferir no curso da história. Em face dessa situação, que beira o impasse, emerge o messianismo histórico como expectativa “de uma esplendorosa restauração da dinastia real davídica, com Israel, já livre, dominando todos os povos”⁶⁷.

Mas não há ainda uma teologia coerente que fundamente um tal messianismo. O Antigo Testamento não logrará forjar uma síntese que de fato confira caráter decisivo à liberdade humana no seio da história. Conseguira apenas uma síntese fundada numa decisão histórica de praticar a justiça, deixando o dado decisivo exclusivamente nas mãos de Deus. Esta escatologia, que consistia basicamente num cálculo do tempo que resta até a vinda do messias, tornou-se sabedoria popular, e foi consignada na primeira parte do livro da Sabedoria.

A antropologia do livro da Sabedoria quer dar conta das grandes questões do homem. E o faz de maneira coerente com a sua teologia de fundo e com a esperança que orienta a vida do justo. A tese central do livro da Sabedoria é que “Deus não fez a morte” (Sb 1,12), nem tampouco se apraz com o sofrimento humano (cf. Sb 1,13). Bem diferente do que chega a afirmar o livro de Jó, segundo o qual às vezes parece que Yahweh “se ri do desespero dos inocentes” (Jó 9,23)⁶⁸.

O livro da Sabedoria reflete sobre o problema do mal em perspectiva nova. Jó e Eclesiastes, no contexto da terceira etapa da descoberta de Deus, resolvem o problema do mal mediante o reconhecimento da transcendência de Deus. Jó, depois de expor os argumentos mais demolidores contra a teologia da aliança, e após ouvir os discursos de Yahweh, termina, reconhecendo que discorreu sobre assuntos que estão muito além do alcance de sua inteligência.

Reconheço que tu tudo podes/ e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela pelos teus planos/ com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia,/ de maravilhas que me ultrapassam (Jó 42,2-3).

É o reconhecimento dramático da insignificância da liberdade em face do problema do mal. Robert Gordis afirma que a verdadeira conclusão de Jó é que a felicidade não é um

⁶⁷ Id., *Reflexiones críticas*, p. 193.

⁶⁸ Cf. id., *¿Qué mundo?*, p. 258.

prêmio – justiça – aos justos, mas um objetivo a ser alcançado pelo homem, em parceria com Deus⁶⁹. À mesma conclusão chega Gustavo Gutierrez⁷⁰. Assim, a liberdade humana teria uma função de criatividade histórica. Contudo, esta pode ser uma projeção a partir de elementos alheios à experiência de fundo do livro de Jó. De fato, este afirma textualmente: “falei de coisas que não entendia”. A mesma resignação aparece em Eclesiastes. O homem deve controlar a sua liberdade. Como os animais, deve seguir os tempos (Ecl 3,18-19). O Deus transcendente, cujos desígnios escapam aos homens, vai atar os fios caóticos da realidade.

Em sentido contrário, no livro da Sabedoria há para o homem até a possibilidade de um projeto existencial. Tal possibilidade decorre de elementos importantes para a teologia do livro da Sabedoria. O primeiro deles é um verdadeiro dado transcendente: não foi Yahweh quem introduziu o mal no mundo (cf. Sb 1,12). E, de forma coerente com o monoteísmo herdado da terceira etapa, não se pode afirmar que o mal tenha sido introduzido no mundo por um deus inimigo. Está no homem a origem causal do mal. Por conseguinte, o problema que o livro da Sabedoria precisa resolver é se o homem – que foi capaz de introduzir o mal no mundo – pode evitar o mal⁷¹.

O livro da Sabedoria resolve este problema com base na confiança ou na desconfiança de que a justiça culmina na vida ultraterrena. A humanidade é dividida em dois grupos, com apostas fundamentais opostas: os justos e os ímpios:

Os justos apostam tudo no fato de que tudo o que é feito de acordo com a lei, o justo, vencerá a morte. Os ímpios, (apostam, acréscimo nosso) que a morte aniquilará tanto com o justo como com o injusto realizado pelos homens⁷².

Em outras palavras, a Sabedoria, ao enfrentar-se com o questionamento sobre a morte, coloca o homem diante de duas *apostas*. Poderá a morte aniquilar o que o homem fez de bom e de justo? Ou, pelo contrário, a justiça praticada na terra conseguirá deter o poder corruptor da morte e passar incólume a uma vida plena, sem ameaças e junto ao Justo por antonomásia, Deus?⁷³

Ou seja, o homem pode usar a sua liberdade com base em dois dados opostos.

⁶⁹ Cf. GORDIS, R. *The book of Job: commentary, new translation and special studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, , 1978, pp. 198ss.

⁷⁰ Cf. GUTIERREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, 1987, pp. 103-121.

⁷¹ Cf. SEGUNDO, ¿*Qué mundo?*, p. 260.

⁷² Id., *Reflexiones críticas*, p. 194.

⁷³ Id., ¿*Qué mundo?*, p. 260.

O *projeto existencial dos ímpios* será baseado na noção de que a morte aniquila tudo. Não há nada que o homem possa fazer para deter a força destruidora do mal. Segundo a Sabedoria, os ímpios afirmam: “nós nascemos do acaso e logo passaremos como quem não existiu” (Sb 2,2,). Na ótica dos ímpios, a vida terrestre é a “única parte e porção” (Sb 2,9) reservado aos homens. Por isso, o projeto existencial mais razoável é o máximo desfrute de satisfações e prazeres (cf. Sb 2,6-9)⁷⁴. E não há lei que deva ser obedecida como limite a esta busca terrena: “Que nossa força seja a lei da justiça, pois o fraco, com certeza, é inútil” (Sb 2,11).

O *projeto existencial dos justos* será baseado na confiança de que tudo o que é feito de acordo com a lei vencerá a morte. JLS resume bem a aposta do justo:

Depois da morte, o juízo de Deus dará a razão aos que apostaram pela justiça, pois esta efetivamente sobreviverá, com os que receberão sua recompensa e estarão junto a Deus (cf. Sb 5,5.15). Da mesma maneira, os ímpios que apostaram na vitória da morte não terão nada que sobreviverá a esta e confessarão seu erro (cf. Sb 5,4.13)⁷⁵.

A síntese teológica da Sabedoria baseia-se nas noções, que funcionam como dados transcendentais, do *juízo e vida após a morte* ou após a ordem deste mundo. Por isso, é concedida certa decisoriedade antropológica à liberdade.

JLS faz algumas observações importantes acerca da solução dada pela Sabedoria ao problema da liberdade. Tanto mais importante quanto o fato de que esta solução permanecia como corrente hegemônica no tempo de Jesus.

Em primeiro lugar, “o sentido da existência humana residia em sair ileso de uma prova donde se media a ‘justiça’ ou a moralidade do homem pelo cumprimento da lei”⁷⁶. Em segundo lugar, “a liberdade, dentro de tal contexto, não tinha finalidade alguma de construção histórica”⁷⁷. Sua função era evitar o emprego de meios considerados inapropriados para o alcance de satisfações e realização de projetos. Os meios eram considerados legítimos quando autorizados pela lei, não por sua funcionalidade. Em terceiro lugar, o funcionamento da liberdade não era pautado por uma decisão interior, o que, no fundo, escravizava o homem e lhe fechava a possibilidade de uma existência criadora⁷⁸.

⁷⁴ Ibid., p. 261.

⁷⁵ Id., *Reflexiones críticas*, p. 195.

⁷⁶ Ibid., pp. 225-226.

⁷⁷ Ibid., p. 226.

⁷⁸ Cf. id., *Reflexiones críticas*, p. 226; ___. *¿Qué mundo?*, pp. 265-267.

4.2 Jesus Cristo: a fonte da liberdade

A pessoa de Cristo e sua mensagem lançaram luzes para a compreensão da rede de perguntas existenciais que estiveram no interior do processo histórico bíblico. Viu-se que até mesmo a pré-história do universo e da humanidade pode ser melhor compreendida a partir da luz do Cristo. Ao longo de bilhões de anos a terra preparou as condições para o surgimento da vida. Durante dois milhões e meio de anos a humanidade foi carregada pelo processo evolutivo, tendo sobrevivido a inimagináveis intempéries. O processo bíblico do Antigo Testamento é incrivelmente recente. Mas foi em seu interior que o homem formulou o problema da liberdade. A grande dificuldade era como conceber o sentido ou a função da liberdade humana em face do Deus criador e providente.

O homem bíblico jamais aceitou esvaziar completamente o sentido da liberdade humana. Em alguns momentos, como em Jó e Eclesiastes, preferiu-se deixar o problema da liberdade em suspenso, em face da transcendência absoluta de Deus. A liberdade humana permaneceu no horizonte do pensamento, mesmo que tenha sido sob a forma de uma pergunta. O fato é que o homem foi aprendendo, dirigido por Deus, a dar um sentido humanizador à sua existência.

A revelação de Cristo mostra ao homem que o mundo não é um lugar de provações, recompensas e castigos. Deus, em seu amor gratuito, quis um mundo onde os homens sejam seus verdadeiros interlocutores e colaboradores em projetos criadores. Portanto, o sentido da liberdade não é passar pela prova do cumprimento da lei em vista de uma justificação ultraterrena. Acolhendo o amor Deus, pela fé, o homem torna-se livre para criar amor na história.

A questão é saber se Jesus de Nazaré tem algo significativo para o homem de hoje. Como se sabe, uma das principais características da modernidade é a sua capacidade de inserção do homem na história. Os métodos científicos têm enorme potencial de codificar o mundo e transformá-lo em tecnologia a serviço dos projetos do homem. Contudo, uma história demasiado acelerada transformou o próprio homem em objeto. O método científico moderno impõe ao homem um novo monismo. Esvazia-se o sentido da liberdade. Os métodos empírico-formais (razão lógico-demonstrativa) concebidos pelo homem acomodam-se à inteligibilidade construída do objeto. A dimensão do sentido, que pode conferir à liberdade humana um papel criador na história, é negada ou ignorada.

Mas a análise antropológica de JLS mostra que este panorama mudou sensivelmente no curso do séc. XX. A própria ciência – que compreende a dimensão do ser – começa a

admitir a dimensão do sentido. Por isso, pode ser bom resgatar Jesus do universo religioso a fim de que ele seja percebido como um personagem vivo e como fonte de liberdade para o homem moderno. A rede de perguntas do homem de hoje – cuja experiência é estruturada pela dimensão da fé e da ciência – pode alcançar o Cristo e encontrar nele respostas significativas.

Esta questão será desenvolvida mediante exposição de alguns pontos do pensamento de JLS, que o colocam em diálogo com o homem de hoje.

Em primeiro lugar, ver-se-á que o compromisso com o interlocutor leva JLS a escrever uma cristologia em perspectiva fundamental. Isto se dá pelo emprego de uma linguagem adequada e pela definição do que, em Jesus de Nazaré, pode realmente *interessar* não somente à Igreja, mas também ao homem de hoje, em geral.

Em segundo lugar, serão apresentadas as linhas gerais da investigação histórica da cristologia de JLS. Trata-se do acesso aos dados mais fidedignos de Jesus de Nazaré, aquilo que pode efetivamente constituir-se como o fundamento de uma teologia.

4.2.1 A cristologia como discurso significativo ao homem de hoje

A perspectiva da teologia fundamental⁷⁹ na cristologia de JLS define-se através dos seguintes pontos: por sua intenção de dialogar com ateus; pela preocupação com a linguagem e a busca de compreensão dos valores que conformaram a “história” de Jesus de Nazaré. Ver-se-á que este último elemento perpassa os demais como um fio que dá coerência e unidade ao discurso em geral.

Em primeiro lugar, a cristologia de JLS é uma reflexão voltada para o homem de hoje. JLS faz menção ao seu interlocutor já no título de sua principal obra de cristologia: “o homem de hoje”⁸⁰. Uma referência que nos parece à primeira vista um tanto genérica, pois coloca um singular onde estamos acostumados a ver um plural. É fato que a linguagem corrente cataloga os homens agrupando-os sob o signo das mais variadas etiquetas. Sem dúvida, duas delas nos vêm à mente quando o assunto é teologia: os homens estão divididos entre os que têm uma *fé* – ou simplesmente uma religião – e os que não a têm e se orientam pela *ciência*. E haveria ainda os que aparentemente não se enquadram em nenhuma dessas categorizações.

⁷⁹ JLS entende que toda a teologia deve ser feita na perspectiva da teologia fundamental. Aliás, esta é uma opinião comum na atualidade: a teologia dogmática deve se fazer compreender por qualquer pessoa, não somente pelos iniciados na fé cristã.

⁸⁰ Cf. id., *El hombre de hoy* I; _____. *El Hombre de hoy* II/2...

Esta questão já foi abordada no capítulo 3 deste estudo. Ali foi apresentada a análise da existência humana proposta por JLS na parte metodológica de sua cristologia. Vimos que o caráter evidente da mencionada divisão desfaz-se por completo. Na realidade, fé e ciência são dimensões antropológicas que estruturam a existência de qualquer homem, independentemente de filiação religiosa ou ideológica.

O elemento que queremos destacar dá um matiz peculiar ao interlocutor de JLS. Ele o explicita já na introdução ao tomo II/1 de sua cristologia, ao declarar que pretende “escrever um *Jesus para ateus*”⁸¹ (grifo do autor). Do homem de hoje, indicado de maneira geral no título, passa-se ao *ateu*, no desenvolvimento da obra. Pode parecer descuido ou simplesmente uma contradição, dado que os ateus, longe de constituírem o tipo de homem de nosso tempo, são na verdade uma minoria, mesmo considerando certo avanço do ateísmo em meios populares.

Na verdade, JLS situa sua intenção de escrever uma cristologia para ateus de maneira muito precisa “dentro das coordenadas do primeiro volume”⁸² de sua cristologia, ou seja, na exposição das dimensões que estruturam a vida de qualquer pessoa⁸³. JLS vê o ateu para além da imagem estereotipada que comumente se lhe atribui. O ateísmo é entendido como pressuposto metodológico para se aproximar de Jesus com algum sentido. E basta que sejam ateus “potenciais”:

Com efeito, cremos ter mostrado em nosso primeiro volume que quem não está disposto a colocar certos valores humanos como critérios prévios e superiores a qualquer religião determinada não será capaz de reconhecer a importância e o significado de Jesus, e ainda que depois, eventualmente, o declare Messias, Filho de Deus ou Deus mesmo, isso não impedirá – antes pelo contrário – que faça de Jesus um ídolo⁸⁴.

Temos aí, portanto, a caracterização do interlocutor que JLS tem em vista, em sua cristologia. Trata-se, pois, do homem capaz de colocar entre parênteses sua eventual crença em Deus como critério prévio para se colocar *diante* do homem Jesus de Nazaré. Trata-se de uma maneira peculiar de determinar o método para uma cristologia desde o Jesus histórico. E com a vantagem de poder dialogar com qualquer homem. Isto é tanto mais importante, quanto mais se considera que Jesus ilumina o problema da liberdade, que interessa a todas as pessoas, não somente às pessoas de religião.

⁸¹ Id., *El hombre de hoy II/1*, p. 25.

⁸² Ibid.

⁸³ Cf. id., *El hombre de hoy I*.

⁸⁴ Id., *El hombre de hoy II/1*, p. 25.

Jesus foi interpretado desde a primeira geração cristã. Uma interpretação pode ser significativa para um homem de hoje, desde que também nós possamos ter acesso ao Jesus que foi interpretado, para assim nos inspirar no Espírito que moveu sua vida. Ou que, pelo menos, recuperemos as perguntas humanas concretas dos seus primeiros interlocutores.

Neste particular, JLS alerta para o perigo de falsos interesses por Jesus. Nada impede que hoje se faça uma leitura a partir da “letra morta”, que ao invés de se “inspirar” no “inspirado”, busque-se segurança ou soluções mágicas para os desafios atuais⁸⁵.

Quer dizer, esquivando-se do risco sadio de interpretar de novo a Jesus diante de problemáticas novas, perante as quais as respostas de Jesus, tomadas ao pé da letra, trairiam seu Espírito. A gente as estaria considerando como algo magicamente dotado de verdade. E isto terminaria levando a dar, em nome de Jesus, soluções desumanas (cf. GS n. 11)⁸⁶.

Pois bem, muitos condicionamentos limitam ao homem de hoje o interesse por Jesus de Nazaré. E não se trata apenas de certo “desinteresse” – ainda que atualmente bem menos intenso – por Deus devido, em termos gerais, ao contexto da modernidade. Este personagem humano e histórico que nos olha desde seu rico e denso contexto é associado à fundação de uma das grandes religiões, a cristã, e, além disso, sua atividade, segundo os documentos neotestamentários, se move dentro do campo do “religioso”. Isto, evidentemente, induz ateus e crentes – a realidade pode facilmente confirmar – a pensar que Jesus, sendo o Filho de Deus ou o próprio Deus tal como o proclama sua Igreja, pode interessar somente aos cristãos ou, de modo geral, aos “crentes” ou àqueles que manifestam alguma propensão ou disposição para tornarem-se tais.

JLS nos mostra que este lugar-comum – tão consolidado ao ponto de gozar de certo *status* sociológico – é na verdade um mal-entendido que esconde, até mesmo aos crentes, o verdadeiro significado de Jesus de Nazaré⁸⁷. Não se quer dizer com isto que Jesus não esteja relacionado à fundação da Igreja – ou simplesmente da religião cristã – e que não tenha mantido uma genuína e especial relação com Deus. Mas o fato é que a experiência religiosa de Jesus foi tão peculiarmente marcada por certos valores que o levou a empreender uma profunda crítica à estrutura religiosa de Israel, a qual era fortemente atrelada a uma prática desumanizadora. A crítica religiosa de Jesus leva-nos a crer que, para ele, era melhor viver sem aquela religião desumanizadora – por sua incapacidade de perceber a vontade de Deus devido a sua “dureza” de coração – do que continuar com ela por medo de se indispor com a

⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁸⁶ *Id.*, *El hombre de hoy II/1*, p. 16.

⁸⁷ Cf. *id.*, *La historia perdida*, p. 15.

divindade. Em outras palavras, JLS sustenta que a crítica religiosa de Jesus ensina que somente a partir de valores humanizadores pode-se constituir e praticar uma religião de acordo com a vontade de Deus. JLS acha surpreendente que a importância desta crítica ainda não tenha sido suficientemente reconhecida, nem mesmo pela religião que tem por missão preservar, ao longo dos séculos, o legado de Jesus⁸⁸.

Nesta perspectiva o ser ateu torna-se condição hermenêutica para nos aproximarmos de Jesus mesmo. E isto não seria nenhuma novidade em termos históricos, pois, ao que parece, teria ocorrido com as primeiras comunidades cristãs. Não se pode negar que produziram uma interpretação teológica de Jesus – os Evangelhos, por exemplo –, de certo modo também religiosa, mas é fato que, em sua época, foram “motivo de escândalo por sua notória falta de religiosidade”⁸⁹.

Ademais, esta postura metodológica cumpre outras funções importantes. Por um lado, pode apresentar Jesus de modo significativo àqueles que, por seu ateísmo, agnosticismo ou exposições insuficientes, pensam que Jesus nada tem a lhes dizer no hoje da história⁹⁰. Por outro lado, este ateísmo metodológico pode ser útil também aos crentes, que têm assim a oportunidade de um acesso o mais possível direto e crítico a Jesus de Nazaré e seus valores, ou seja, à sua fé.

Outro ponto importante do trabalho de JLS é a especial atenção dada por ele à questão da linguagem empregada pelo cristianismo para falar de Jesus. Isto se justifica no fato de que a Jesus de Nazaré a tradição cristã agregou uma linguagem esotérica que o torna quase sem sentido para o homem moderno, inclusive ao homem imerso em contextos de arraigada religiosidade cristã. Isto se deve em grande parte ao fato de que para falar sobre Jesus têm-se priorizado o emprego de uma linguagem conceitual (digital) e religiosa.

Como se viu acima, a linguagem digital tem por finalidade dar definições conceituais. O seu uso na cristologia visa dizer com certa precisão *quem* é Jesus. Disto, como se sabe, ocuparam-se os cristãos dos primeiros séculos, dado que havia um pluralismo de interpretações, como o próprio Novo Testamento poderá mostrar, até que no Concílio de Calcedônia (Século V) a Igreja logrou definir com precisão a questão cristológica. De lá para cá, tem-se mantido, com o apoio do magistério eclesial, a unidade de interpretação de Jesus.

⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 14.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 358.

Se bem que também é verdade que a constatação da exegese histórico-crítica, no Século XIX, de que o Jesus dos evangelhos também é interpretado, sobreveio como uma crise⁹¹.

Não nos interessa pôr em relevo os pormenores desta questão. Para o propósito que nos ocupa, vale destacar a constatação de JLS de que o uso quase unilateral da linguagem conceitual em formulações dogmáticas para falar de Jesus deixou à sombra uma área da linguagem humana decisiva para que alguém ou algum conteúdo possa causar interesse. Trata-se da linguagem existencial – icônica, na terminologia empregada por JLS – que possibilita a comunicação de valores entre pessoas. Não se pode negar que o dogma cristológico causa interesse no homem de hoje. A questão é saber que tipo de interesse suscita. Não se descarta a possibilidade de que se faça uma adesão – fé religiosa – a Jesus por motivos que não se compaginam com aquilo que efetivamente ocorreu com seus interlocutores imediatos. Mas a cristologia deve chegar, de alguma maneira, àquilo que verdadeiramente pôde fazer de Jesus um personagem interessante a seus discípulos e às multidões. E isto, naturalmente, depende do uso adequado da linguagem.

De acordo com a análise antropológica de JLS – cf. *supra* cap. 3 – não se pode chegar diretamente à fé religiosa sem que antes se passe pela fé antropológica. Em outras palavras, uma fé antropológica somente pode ser assumida absolutamente (tornar-se fé religiosa) na medida em que esta mesma fé – mundo de significado e de valores – deixe-se comunicar por meio de uma linguagem que faça a ponte entre o mundo do sentido que se pretende transmitir e o mundo do sentido presente na expectativa do interlocutor⁹². Em outras palavras, é no horizonte da liberdade que uma linguagem pode apresentar uma pessoa como alguém interessante.

Esse mundo de significação e de valores é o que Jesus designa com o título de “reino de Deus”. E sua afinidade com um mundo paralelo de valores, existente em *alguns* de seus ouvintes – pelo menos de maneira incoativa, pois ainda precisam de conversão – é, logicamente, o que lhe permite dizer que a proximidade desse “reino” constitui uma *boa* notícia⁹³.

O que JLS afirma, e que estamos tentando enfatizar neste tópico, é que toda comunicação humana ocorre por meio de conceitos e imagens, ou seja, através de linguagem digital e icônica. E que o emprego desta última é indispensável para a comunicação de valores, isto é, para dizer qual foi a fé de Jesus e como ele pode ser decisivo para a compreensão do papel da liberdade humana na história.

⁹¹ Cf. id., *El hombre de hoy II/1*, pp. 40-41.

⁹² Cf. *ibid.*, p. 17.

⁹³ *Ibid.*, p. 17.

Este tipo de linguagem foi utilizado por Jesus para transmitir sua mensagem. Ele *imaginou* a felicidade humana como um Reinado de Deus, cuja proximidade constitui-se como uma *boa notícia* destinada a acontecer na terra como no céu. E assim pôde veicular valores interessantes aos seus interlocutores, a tal ponto de despertar neles as mais variadas interrogações sobre *quem* ele é⁹⁴.

Outra limitação apontada por JLS está de certo modo associada ao uso unilateral da linguagem conceitual. A apresentação do dogma – Filho de Deus, Verbo ou Deus mesmo – liga Jesus ao campo da linguagem religiosa e sua terminologia própria, especialmente ao termo *Deus*. Se isto não chegou a ser um problema de comunicação no contexto das cristologias do Novo Testamento, hoje, pelo contrário, pode induzir a mal-entendidos. JLS não é contrário ao uso deste tipo de linguagem. Apenas faz ver que este uso pode adquirir um matiz diferente quando usado num contexto que já não é aquele próximo de Jesus, no qual os termos são carregados de sentido bem específico.

Admitimos, isto sim, que é perigoso, pelo menos quando (...) não traz consigo um contexto suficientemente denso ou explícito para poder eventualmente corrigir o que o leitor ou ouvinte coloca sob o termo “Deus”⁹⁵.

A título de exemplo, pode-se dizer que um contexto denso e específico, capaz de corrigir eventuais equívocos, seria algo semelhante ao que tinham os evangelhos. Como foi mostrado no tópico anterior, Jesus situa-se no contexto global da tradição que o precede. Tal tradição tem como preocupação de fundo a questão do sentido do agir humano na história. No que se refere ao termo “Deus”,

tanto Jesus, quanto a comunidade cristã primitiva, privilegiam nele, isto é, no Antigo Testamento, (...) certas tradições específicas, como a de Elias-Eliseu, o profeta semelhante a Moisés, o servo Sofredor do segundo Isaías etc., com suas correspondentes imagens do divino. Isso faz com que a palavra “Deus” soe nos evangelhos, se olharmos bem, de uma maneira muito mais precisa e profunda do que num texto atual, já que sua implantação na cultura “ocidental” lhe fez perder, em grande parte, a referência a tais tradições, pelo menos para o leitor comum⁹⁶.

A esta correção, soma-se outra tão importante quanto decisiva. Ela teria sido introduzida por Jesus e postula que as atitudes humanas são mais importantes que os distintivos e aspectos formais da religião. Surpreende o fato de que para Jesus os idólatras

⁹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 18 e 30.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

ninivitas superavam em ortodoxia – em termos de significação existencial – os mais ortodoxos teólogos do farisaísmo (cf. Mt 12,39; 16,4 e par)⁹⁷.

Esta relativização das distinções introduzidas pela linguagem religiosa (cf. Gl 3,28; Rm 10,12; 1Cor 12,13; Cl 3,11) parecem destinadas (*sic*) a mostrar o perigo especial da linguagem quando aplicada ao sagrado e a necessidade que se segue de passar pelo critério de atitudes (mundo de significação) humanas para saber se se está falando da mesma coisa quando se empregam palavras idênticas⁹⁸.

A unificação do termo Deus, tal como se processou no Ocidente, torna ainda mais ambígua a linguagem religiosa. O que se quer dizer quando falamos que Jesus é o Filho de Deus ou Deus mesmo? Que significa, hoje, dizer que Jesus é o “redentor” da humanidade? Somente a esfera da significação (valores) existencial poderá precisar os conceitos. O mesmo ocorre quando postulamos que há um abismo – significativo – entre ateus e crentes.

Aliada a esta questão está o uso que se faz dos textos bíblicos. JLS sabe que para ser consequente com as razões até aqui apresentadas há que se processar uma seleção dos textos neotestamentários para falar sobre Jesus para o homem de hoje. E isto não somente porque dois milênios nos separam de Jesus. Este era plenamente humano e também precisou acomodar sua linguagem ao contexto de sua época. Assim também os teólogos da Igreja primitiva.

Um exemplo emblemático é o fato do autor de Hebreus, sensível à especificidade de seu contexto, evitar o uso de palavras de viés “político”, por mais que estas tenham aparecido nos discursos de Jesus. Nesta mesma perspectiva, JLS evita o uso de textos por demais vinculados ao contexto religioso próximo de Jesus. Evita, p. ex., os textos relativos ao sentido redentor da morte de Jesus. Evita-os porque acredita que o campo semântico próprio desta temática – o cultural – já não comunica aquilo para o qual foi criado⁹⁹.

Sem dúvida, a razão mais profunda deste criterioso manejo da linguagem empreendido por JLS é a sua explícita intenção de escrever uma cristologia significativa, de sorte que Jesus seja visto pelo homem de hoje como uma fonte de liberdade.

De fato, a apresentação daquilo que hoje encontramos de mais fidedigno e interessante na “história” de Jesus, a um leitor que pode não ter a fé cristã, só pode ser o “fundamento” de uma teologia¹⁰⁰.

E o que, em Jesus de Nazaré, poderá interessar ao homem de hoje? JLS parece responder com sua peculiar compreensão do uso da linguagem humana:

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 22.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cf. *id.*, *La historia perdida*, pp. 357-358.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 359.

Por todas as razões expostas, cremos que os homens devem comunicar entre si ampla, lenta e profundamente seus respectivos mundos de sentido *antes* de começar a discutir se comungam ou não uma fé “religiosa”. Em outras palavras, somente sobre uma ponte solidamente estabelecida de fé *antropológica* a questão religiosa sobre Jesus adquire relevância e precisão¹⁰¹.

4.2.2 A “história” de Jesus: fonte da liberdade.

Esboçemos agora uma resposta a uma questão implícita desde o início deste tópico: o que JLS entende por “cristologia” e como a cristologia pode iluminar o problema da liberdade? Antes de esboçar a resposta a esta questão faz-se necessário lembrar que a linguagem é sempre a expressão da experiência da pessoa. Por conseguinte, uma cristologia deve ser a expressão da experiência de encontro com o Cristo, não como um personagem do passado, mas como o ressuscitado, presente na vida da comunidade, hoje, fonte de liberdade.

Assim, uma cristologia deve ser uma *boa notícia* ao homem de hoje. Seu fundamento constitui-se daquilo que efetivamente pôde transformar Jesus num personagem interessante aos seus interlocutores mais próximos: sua estrutura de sentido – seus valores – e o conhecimento da realidade com o qual criou os meios de que se utilizou para obter alguma eficácia em sua atividade. Em outras palavras, a “história” de Jesus ajuda a compreender a estrutura da liberdade humana. Por conta disso, a fé antropológica de Jesus e a maneira como enfrentou os desafios próprios de seu tempo poderão, efetivamente, interessar ao homem de hoje. A reflexão cristológica será, portanto, uma volta, desde o homem de hoje, com suas perguntas e desafios, até Jesus de Nazaré. Somente assim, tendo em mente a rede de questões existenciais, bem como a estrutura de sentido e a visão científica do homem de hoje, pode-se chegar a apresentar Jesus como uma fonte de liberdade.

JLS define os marcos teóricos de sua busca a partir de coordenadas provenientes de sua reflexão sobre o método e de sua análise antropológica. Todo conhecimento humano – a teologia, inclusive – é um discurso interessado e situado. A investigação histórica sobre Jesus de Nazaré não pode negligenciar este fato. A propósito disto, JLS lembra que uma observação crítica que se tem feito à teologia latino-americana afirma que esta

não quis ou, mais provavelmente, não ousou ou não tem podido estruturar um modo de pensar próprio, coerente e sistemático sobre Jesus Cristo. Dito em palavras mais técnicas: que à teologia latino-americana – quer a chamemos ou não de teologia da libertação – falta uma “cristologia”¹⁰².

¹⁰¹ Id., *El hombre de hoy II/1*, p. 23.

¹⁰² Ibid., p. 27.

JLS não entra na discussão do mérito desta avaliação. “[...] demos por concedido o fato”¹⁰³, afirma. Mas insiste com a pergunta sobre o que se entende por “cristologia” nesta observação crítica. Recorre às sutilezas da terminologia e constata que em termos gerais, tanto as cristologias “a partir de cima”, quanto as cristologias “a partir de baixo”¹⁰⁴, dirigem a Jesus de Nazaré perguntas às quais este terminantemente recusou-se a dar respostas.

O termo “cristologia” é uma etiqueta com que se nomeia o discurso – *logia* – sobre Cristo (Messias). Este termo, Messias, indica uma função, mas, como se sabe, rapidamente passou a compor o nome próprio de Jesus. Por isso, em ambos os casos acima referidos, a cristologia acaba sendo um estudo sobre uma pessoa e não sobre uma categoria ou função. E não há como não ser assim. O decisivo, neste caso, é o tipo de pergunta que inicialmente se faz. JLS nota que a teologia acadêmica, devido à preocupação com a cientificidade e neutralidade do discurso, interroga a Jesus a fim de obter dados históricos precisos sobre *quem é* ele. A preocupação primeira é dar uma definição de Jesus. Contudo, se por cristologia entende-se um discurso estruturado em torno de perguntas desta natureza, JLS afirma que a sua própria cristologia, pelo menos em seu ponto de partida, deverá ser definida mais como uma *anti-cristologia*, dado que não quer dirigir a Jesus perguntas às quais ele não quis responder. O fato é que JLS quer que sua cristologia seja “um falar sobre Jesus que abra caminho para considerá-lo como testemunha de uma vida humana ainda mais humana e libertada”¹⁰⁵. Jesus mesmo exigiu que se apostasse tudo por ele (seus valores) sem pedir sinais do céu (sobre *o que* ele é)¹⁰⁶.

O que se pode saber com mais certeza sobre Jesus é que evitou positivamente que o *definissem* (que dissessem *o que* era) antes de captar que valores representava em suas palavras e obras¹⁰⁷.

¹⁰³ Ibid., p. 27.

¹⁰⁴ Esta terminologia foi por empregada W. Pannenberg para indicar os possíveis pontos de partida de um discurso sobre Jesus: a partir das categorias de messianidade ou divindade (“a partir de cima”) ou a partir da história concreta (“a partir de baixo”). Cf. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, pp. 45 e 51ss. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 30.

¹⁰⁵ SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 29. – Seria apressado, a partir do que foi dito, concluir que JLS não quer fazer uma cristologia – discurso sobre *quem é* Jesus – ou que ele afirme ser impossível tal intento. Tanto é verdade que o volume 2 do segundo tomo de sua obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* propõe-se a ser cristologia: traz em seu subtítulo o termo “*cristologías*”. Há, isto sim, uma especificidade no tipo de pergunta, e um movimento na reflexão, que vai da história à interpretação de Jesus pela comunidade de fé.

¹⁰⁶ Cf. Id., *La historia perdida*, p. 15.

¹⁰⁷ Id., *El hombre de hoy II/1*, p. 30.

Na verdade, JLS postula um acesso interessado a Jesus. Ou seja, leva em consideração a estrutura da liberdade. Parte do pressuposto de que todo o conhecimento, mesmo o mais científico, está a serviço de valores.

Isto deveria levar-nos a formular a pergunta essencial. Não teria havido “cristologia” alguma se o homem chamado Jesus de Nazaré não tivesse *interessado* poderosamente a alguns de seus contemporâneos. Donde veio esse interesse? E pode ele chegar até nós?¹⁰⁸

JLS afirma que este interesse por Jesus tem dois polos a serem considerados. Ele foi testemunha humana de certos valores diante de pessoas ou grupos. Seus ouvintes eram igualmente testemunhas, pois traziam consigo certas expectativas. Por isso, ao longo do tempo suas palavras e seus gestos chamaram a atenção, suscitaram adesão ou rejeição. Somente a partir deste encontro, que une as redes de questões existenciais de ambos os lados, seus interlocutores puderam tirar conclusões acerca do *que é* Jesus. Isto nos leva a concluir que um Jesus solitário, isolado de seus interlocutores por um rigoroso método científico, na hipótese de que isso fosse possível, nada teria a nos dizer. De um procedimento que deixasse fora o interesse dos primeiros intérpretes e nossas próprias expectativas jamais poderia surgir uma cristologia. Ademais,

(...) seria um mal-entendido enorme, além de ser um anacronismo, fazer um discurso sobre *o que é* Jesus a pessoas que, atualmente, em suas existências normais, não se interessam por ele. A pessoas que, se se reproduzisse hoje o fato exato, passariam a seu lado como passamos nós ao lado de um acontecimento estranho, mas que não nos atinge¹⁰⁹.

De acordo com a compreensão de JLS, o interesse por Jesus não é suscitado quando se chega a demonstrar quem ele é. Chegou-se a reconhecer nele Deus ou uma revelação divina porque foi humanamente significativo. Um homem interessante e capaz de tornar os seus ouvintes “melhores do que eram”¹¹⁰, mais livres, a tal ponto que estes o consideraram digno de fé.

Mesmo que uma cristologia parta do que é Jesus – o Verbo, Filho de Deus, Messias – deverá colocá-lo no único lugar que o torna compreensível ao homem: “e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória” (Jo 1,14).

Pois bem, JLS está convencido de que a “história” de Jesus pode interessar ao homem de hoje. Isto equivale a dizer que Jesus tem algo significativo para comunicar. O

¹⁰⁸ Ibid., pp. 30-31.

¹⁰⁹ Ibid., p. 31.

¹¹⁰ Ibid., p. 33.

problema é que Jesus não fala diretamente com quem, hoje, lhe dirige uma pergunta. Ele fala por meio de suas testemunhas. E estas, já se sabe, o interpretam.

Esta questão ganha contornos bem precisos nos debates que têm ocupado os teólogos a partir do Século XIX. Desde Calcedônia (Séc. V), a Igreja manteve, com o apoio do magistério, a unidade de interpretação cristológica. Viveu-se longo período de calmaria, até que a descoberta do Jesus histórico sobreveio como uma onda que sacudiu as águas do mar teológico. Descobriu-se que o Jesus que nos chega pela tradição é interpretado pela comunidade cristã¹¹¹. Tal constatação desencadeou sucessivas buscas pelo homem Jesus, livre da interpretação dogmática.

Não é de nosso interesse abordar esta questão específica, até porque JLS não o faz ostensivamente. Para o propósito que nos ocupa, vale destacar que desde então os teólogos se deparam cada vez mais com a “alternativa cristológica moderna”¹¹²: “deve a cristologia basear-se em Jesus mesmo, ou, antes, no querigma de sua comunidade?”¹¹³. Atualmente, há certo consenso de que o caminho intermédio é o mais adequado. Mas a alternativa está posta. Mesmo que o resultado do processo harmonize esta polaridade, não há como não partir de um deles.

Esta alternativa jamais teria se tornado um problema relevante não fosse o fato de que somente podemos chegar a Jesus por meio do testemunho da comunidade de fé. Há uma relação indissociável entre cristologia e soteriologia, entre o Cristo pregador e o Cristo pregado e crido como o salvador da humanidade. Ora, é evidente que quem crê em Jesus, crê nele como um salvador. Neste sentido, o Jesus que me fala não é o Jesus histórico, mas o Jesus com quem me encontro na comunidade. É a ele que posso dirigir perguntas sobre o que tem a me oferecer para que eu seja melhor, para que me “salve”, me torne uma pessoa livre.

Tem-se objetado que esta mescla entre cristologia e soteriologia resultou numa pluralidade de Cristos da fé. Jesus seria multiplicado conforme se busque nele “respostas salvadoras para as diferentes – e irreconciliáveis – expectativas humanas”¹¹⁴. Por isso, os teólogos têm postulado a necessidade de um método que possibilite relacionar

¹¹¹ Cf. id., pp. 40-42.

¹¹² Ibid., p. 42.

¹¹³ PANNENBERG, *Fundamentos de*, p. 43.

¹¹⁴ SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 47.

adequadamente cristologia e soteriologia, que não projete em Jesus os interesses da comunidade de fé. Um método científico livre de interesses (ideológicos)¹¹⁵.

W. Pannenberg pensa ter encontrado esta maneira científica de relacionar estes dois polos – cristologia e soteriologia – “na suposição de que a autêntica história de Jesus tenha em si mesma uma significação soteriológica”¹¹⁶. Esta seria uma perspectiva de teologia “a partir de baixo”, livre do dogma. No entanto, JLS adverte para que não nos enganemos, pois Pannenberg começa sua busca olhando “para cima”. Pergunta ao Jesus histórico qual é a sua relação com o divino e, assim, volta ao caminho costumeiro: “Se a cristologia, portanto, deve se pôr em jogo a partir do homem Jesus, a primeira questão que deve tratar é a de sua unidade com Deus”¹¹⁷. Pannenberg acrescenta: “A primeira parte do projeto cristológico que aqui apresentamos versará, portanto, sobre o conhecimento da divindade de Jesus Cristo”¹¹⁸.

Ora, o caminho proposto livra-se das amarras dos interesses, mas ao preço de negar os componentes antropológicos mais elementares. Não se vê como se poderia encontrar em Jesus mesmo, isolado dos interesses de seus intérpretes, algo interessante, senão pedindo a ele um “sinal do céu” – sua unidade com Deus –, exatamente a pergunta dos fariseus e saduceus, rejeitada por Jesus.

Evidentemente que um relativismo absoluto tiraria por completo todo significado e relevância de Jesus, relegando-o a mero joguete dos interesses humanos. Qual seria, então, o caminho para chegar a fazer a Jesus perguntas corretas e oportunas?

(...) teremos necessariamente que perguntar a Jesus *a partir das perguntas* às quais ele, historicamente, quis (e pôde) responder. Devemos incorporá-los, através de uma espécie de túnel do tempo, aos desejos e às expectativas com as quais Jesus entrou em diálogo¹¹⁹.

Dessa forma, o mundo valorativo de Jesus poderá iluminar desafios e questões que ele efetivamente não pôs para si mesmo. É neste sentido que Jesus é fonte de liberdade. Obviamente, as diversas interpretações não esgotam a riqueza da maior testemunha humana. E é normal que neste processo sobrevenha uma pluralidade de cristologias (interpretações). O fato de que em certo momento a Igreja tenha dado uma definição precisa à questão cristológica e fixado o cânon das Escrituras, não nos dispensa da tarefa de continuar interpretando Jesus de Nazaré frente aos desafios atuais. Não se pode deter este processo sob

¹¹⁵ A este respeito, JLS cita, além de Pannenberg, outros autores: KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976 e KÜNG, H. *Ser cristiano*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981.

¹¹⁶ PANNENBERG, *Fundamentos de*, p. 62. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 49.

¹¹⁷ Ibid., Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 49.

¹¹⁸ Ibid., p. 63. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, pp. 49-50.

¹¹⁹ SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, p. 51.

argumentação de que há uma pré-compreensão. Nem sempre isto representa uma distorção do texto. Este tem autonomia e força para questionar a pré-compreensão e corrigir – possibilidade de conversão – perguntas equivocadas.

Este modo de acesso a Jesus, além de deixá-lo falar ao homem de hoje, valoriza a riqueza das testemunhas secundárias e sucessivas. Transmite-se a fé (antropológica) de Jesus, que evidentemente está em íntima conexão com sua pessoa. Como se viu anteriormente, JLS entende que a fé antropológica é o modo próprio que o ser humano tem para transmitir dados centrais no mundo valorativo. Uma espécie de mecanismo de poupança energética, por meio do qual os conteúdos se transmitem num processo de aprendizagem em segundo grau. Se não fosse assim, uma pessoa que, hoje, quisesse dar sentido à sua liberdade deveria começar da estaca zero.

Se olharmos bem, o caminho proposto por JLS visa libertar Jesus de uma teologia científica objetivante e por demais rendida aos ditames da racionalidade lógico-demonstrativa. O emprego de categorias universais livres dos interesses e pré-compreensões humanos tira de Jesus a sua densidade histórica, a riqueza de suas opções concretas e o escândalo de sua cruz¹²⁰. Mas Jesus não é um universal destinado a preencher um espaço vazio postulado por uma categoria de pensamento. Ele respondeu às expectativas dos discípulos e não à dos fariseus, por exemplo. Vimos que nos processos educativos humanos é impossível evitar o círculo hermenêutico. JLS sustenta que Jesus mesmo teve de lidar com esta realidade: “‘Quem tiver *ouvidos para ouvir* (= pré-compreensão favorável) que ouça’ (cf. Mc 4,9.23; 7,16; e também 4,12; 8,18)”¹²¹.

De acordo com JLS, assim como ocorre em toda a comunicação humana, o único acesso válido a Jesus é o que faz a conexão entre mundos de significação,

por meio de um processo de leituras sucessivas que vão desde o interesse (...) suscitado por ele em seu tempo e espaços próprios, até problemas humanos posteriores e atuais, inseridos em *mundos de significação radicalmente semelhantes ao dele* (por valores procurados, não por etiquetas confessionais), e abertos por lógica existencial aos dados transcendentais trazidos por Jesus dentro de suas próprias coordenadas históricas¹²².

Como foi dito no início deste tópico, e considerando o que foi exposto aqui, uma cristologia para o homem de hoje deve ser uma *boa notícia*. Cristo deve ser apresentado como o que de fato ele é: fonte de liberdade para o ser humano. Isto não dispensa o teólogo

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 63.

¹²¹ *Ibid.*, p. 57. Acréscimo de JLS.

¹²² *Ibid.*, p. 63.

de verificar continuamente a coerência da boa notícia que a cristologia quer ser hoje com aquela pregada por Jesus de Nazaré. Em outras palavras, os dados mais fidedignos de Jesus – sua história – são o fundamento da cristologia e o critério para a compreensão da liberdade humana.

4.2.3 Os dois começos de Jesus: história e interpretação

Até aqui procurou-se mostrar como os componentes antropológicos e hermenêuticos que compõem a existência humana em geral, também aplicam-se a Jesus de Nazaré. JLS sustenta que eles são decisivos para que uma busca por Jesus de Nazaré não seja ingênua e condicionada por mal-entendidos. E que não interdite com etiquetas religiosas a riqueza que a vida que Jesus representa para qualquer homem de hoje.

Os três primeiros pontos deste tópico foram uma tentativa de mostrar como a antropologia e o método de JLS abrem o caminho do sentido de Jesus para o homem na história. Apresentar-se-á agora o ponto de chegada da reflexão de JLS¹²³. A apresentação visa indicar os elementos centrais em vista dos quais JLS concebeu a epistemologia que considera adequada para expressar a estrutura da liberdade. Ser e valor estruturam a autocompreensão do homem como um ser livre na história. Foi assim também com Jesus de Nazaré? A epistemologia relacional concebida por JLS mostra-se adequada para expressar a fé *de* Jesus de Nazaré, a ideologia que empregou para dar-lhe corpo e realidade e os dados transcendentais que marcam toda sua vida e também o seu modo peculiar de morrer?¹²⁴.

Isto, porém, ainda que seja cansativo, requer uma vez mais o recurso ao método. Estes elementos da vida de Jesus somente podem ser encontrados em sua *história*. Neste ponto, JLS mostra a necessidade de fazer a distinção entre o pré-pascal e o pós-pascal em escritos cujo objetivo não é, fundamentalmente, narrar a “história” de Jesus, mas o seu significado. Identificar a “história perdida” de Jesus e recuperar o seu significado para o homem de hoje é, pois, a tarefa da cristologia.

JLS indica dois começos de Jesus: aquele em que ele se perde na humanidade e o que começa com a interpretação pós-pascal. Um Jesus lembrado e outro narrado à luz da

¹²³ Aparentemente, a presente exposição acerca da historicidade de Jesus repete a que foi feita *supra* 4.2.2. Contudo, há uma diferença importante. Lá o objetivo era mostrar que a linguagem do dogma é sempre a expressão da experiência ou, em outras palavras, que a história é a necessária mediação da revelação. Aqui, a história de Jesus é mencionada com a finalidade de indicar como a epistemologia relacional Ser e Valor se aplica à compreensão do sentido de Jesus para o homem de hoje.

¹²⁴ Cf. id., *La historia perdida*, p. 109.

experiência de fé (pascal) da comunidade. Nos documentos neotestamentários – especialmente nos quatro evangelhos – percebe-se uma narração que harmoniza dois tempos, dois olhares, se assim se pode dizer: “o que vai do princípio ao fim e o que se projeta do fim para o começo”¹²⁵. É na relação entre estas duas direções, no encontro entre os dois narradores, que podemos ter acesso aos dados mais fidedignos de Jesus.

JLS identifica os dois narradores já na maneira com que um dos evangelistas – Marcos – começa a sua obra: “*Princípio* do Evangelho (= boa notícia) de Jesus Cristo (= Messias), Filho de Deus” (Mc 1,1). Está dito que se vai comunicar uma *notícia*. E se adverte que é *boa*. Assim, deixa claro que toda a narração será colorida por fatos que soube muito depois do surgimento de Jesus no meio da multidão que acorre ao Batista. Todos os acontecimentos – “sinais” – narrados posteriormente indicarão algo muito maior: Jesus é o Messias, o Filho de Deus.

Na dinâmica desta narração imantada pelo fim, um elemento possibilitará o acesso à história do homem Jesus. Trata-se da obstinada memória do primeiro narrador, aquele que viu – com os seus próprios olhos, não com os da Igreja – Jesus aparecer no meio da multidão que vem ao Jordão pedir o batismo de João¹²⁶.

Esta memória – a das testemunhas –, apesar do “escândalo” que causava, foi consignada nos Evangelhos e será importante para nos levar até o homem Jesus. Será possível perceber duas narrações sobrepostas. Uma carregada de elementos pré-pascais e outra colorida por dados pós-pascais. Sem esta distinção Jesus ficaria como que sequestrado pela interpretação. Mas a memória obstinada das testemunhas nos dá acesso ao Jesus que se perde nos fatos narrados.

É bom lembrar que JLS vai se utilizar dos textos pré-pascais, não para relatar algo mais verdadeiro, como se a interpretação da comunidade não o fosse, mas para ter acesso aos dados¹²⁷ mais fidedignos de Jesus. Somente assim poderá surgir uma interpretação *de* Jesus para o homem de hoje. A interpretação que serviu para outros contextos pode não ser significativa hoje.

A interpretação que dele se fez, apesar de fundamentalmente verdadeira – hipótese que será necessário verificar –, pertence, contudo, a um contexto e a uma mentalidade do passado, dos quais não existe nem pode existir uma

¹²⁵ Ibid., p. 113.

¹²⁶ Cf. ibid., p. 109.

¹²⁷ Os “dados” não são simplesmente acontecimentos. Mas também, e sobretudo, as ideias que nortearam a prática de Jesus, tal como a sua confiança de que Deus defenderia o seu profeta na Cidade Santa.

simples “tradução” automática para o presente. Além disso, essa mesma “tradução” apagaria ainda os “fatos” mais salientes da história de Jesus: ignorar-se-ia (...) “o primeiro cronista”, aquele que recorda o que viu *antes* de que Jesus fora interpretado e incorporado à história das religiões¹²⁸.

Pois bem, quais são os textos que nos permitem fazer esta distinção entre o pré e o pós-pascal? Neste ponto, JLS nos lembra que Jesus insere-se entre uma tradição que o precede e outra que lhe é posterior. Dentro da tradição que o precede está a expectativa messiânica. As sucessivas dominações às quais foi submetido o povo de Israel geraram a esperança de que, num dado momento, Deus mesmo interviria na história. Esta expectativa geral agrupava-se em tradições específicas, algumas delas aplicadas a Jesus antes do desfecho de sua vida e outras após a experiência pascal da comunidade.

JLS indica quatro tradições: a do Servo de Javé (Lc 4,17-21; Mt 12,18-21) e a do Filho do homem (de acordo com os Evangelhos, Jesus teria atribuído a si mesmo este título, numa referência a Dn 7,13-14), pertencentes ao grupo das expectativas atribuídas a Jesus depois da páscoa; a do Filho de Davi (assumida implicitamente por Jesus, de acordo com Mc 10,47-48.52) e a do Profeta escatológico (Mt 17,12-13; Lc 4,25-26), atribuídas ou assumidas por Jesus antes da páscoa¹²⁹.

Descartamos a abordagem das duas primeiras por serem claramente pós-pascais. Em que sentido, afinal, podem as duas últimas – as pré-pascais – ajudar-nos a compreender a história de Jesus? Num sentido muito simples: estas tradições messiânicas servirão de chave de interpretação para distinguir o pré e o pós-pascal em outros textos dos sinóticos abordados por JLS. De modo geral elas dão indícios muito precisos de como um homem comum, de uma região periférica da Palestina, se fez ouvir por seus contemporâneos. E isto ao ponto de transformar a estrutura religiosa secular de Israel, e introduzir um conflito entre o povo e as autoridades, que finalmente o levaria à morte por se constituir diante destas um perigo público¹³⁰.

Estas tradições eram, certamente, as mais populares na Palestina e enfatizam muito mais a transformação de Israel do que o futuro do messias em questão¹³¹. As duas tradições mesclam elementos políticos e religiosos, com predomínio de um dos elementos, conforme o caso. Enquanto que na tradição do Filho de Davi dá-se maior ênfase à linha do político, possibilitando o anúncio de um *reinado* de Deus, na do profeta escatológico a

¹²⁸ Ibid., p. 113.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 118-123.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 118-119.

¹³¹ Cf. *ibid.*, pp. 118-119 e 129.

preponderância recai sobre os elementos religiosos. No entanto, aponta para uma profunda transformação que já se pode sentir. É o fim do período da espera, não o fim da história¹³². Em outras palavras, a irrupção de Jesus não esvazia o sentido da liberdade na história, mas lhe confere (à liberdade) pleno sentido criador.

JLS utiliza outros recursos exegéticos como meio de acesso a Jesus¹³³. Não entraremos nesta questão porque na verdade os demais critérios estão relacionados à *lógica interna* que há entre o pré e o pós-pascal: a narração a partir de dois pontos ou “começos” de Jesus: o da história e o da interpretação.

4.3 Jesus Cristo: resposta ao problema da liberdade

Ver-se-á, a seguir, as linhas gerais de aplicação da epistemologia relacional concebida por JLS na interpretação da pessoa e mensagem de Jesus Cristo. Trata-se de uma busca balizada com as seguintes perguntas:

Por qual tipo de felicidade apostou Jesus de Nazaré sua vida?; que tipo de atividades ou mediações usou para ser consequente e eficaz nessa aposta?; que concepções globais da vida e da realidade manifesta ao longo de sua vida e até o momento de sua morte?¹³⁴

Estas perguntas balizadoras são necessárias, mas não abrem por si mesmas o sentido de Jesus Cristo. Faz-se necessária também uma mediação hermenêutica que ajude a organizar os dados. A epistemologia concebida por JLS mostra que quando queremos expressar ou compreender uma estrutura de sentido – uma fé, de acordo a terminologia de JLS – precisamos de imagens, pois os conceitos abstratos são muito limitados neste campo. A imagem expressa, por meio de uma chave de interpretação, a estrutura da globalidade daquilo que se quer transmitir. A “chave” encontra eco naquilo que as pessoas colocam mais ênfase em seu contexto. De acordo com JLS, Jesus utilizou a chave política para expressar a imagem do tipo de felicidade – o Reino de Deus – que queria anunciar aos seus contemporâneos.

Veremos, pois, que a chave política¹³⁵ perpassa, nos Sinóticos, a história de Jesus, dando-lhe coerência. Em torno dela expressa sua fé e organiza os meios que julga

¹³² Cf. *ibid.*, p. 129.

¹³³ Cf. *supra* cap. II, g.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹³⁵ Não podemos passar adiante sem apresentar alguns esclarecimentos de JLS sobre o emprego desta “chave” de leitura para o acesso aos dados históricos de Jesus de Nazaré. No que concerne à natureza do termo “chave”, afirma: “O leitor se lembrará de que, nesta questão da chave, parti de um fato incontestável. E esse fato é que toda existência humana do passado oferece à interpretação histórica uma dificuldade fundamental: a heterogeneidade de mil e um detalhes. Não é possível

necessários para dar-lhe eficácia. Poder-se-ia dizer que Jesus, como um homem livre, maneja as dimensões da fé e da ciência em sua experiência. Ademais, a relação entre as dimensões do sentido e do ser – fé e ciência, portanto – na vida de Jesus explicita os dados transcendentais que estiveram na base da visão global que ele tinha da realidade. Tais dados são relativos ao plano que Deus tem para toda a humanidade.

Até este ponto, este estudo enfatizou mais a experiência transcendental da liberdade. A análise se deteve mais no âmbito da autocompreensão do homem expressa nas dimensões da linguagem. Agora, a análise de uma existência concreta, a de Jesus, em sua relação com o seu contexto e com o Pai, mostrará toda a densidade relacional e histórica da liberdade. A liberdade é experiência pessoal, que se constitui em sociedade.

4.3.1 A dimensão do sentido na experiência de Jesus de Nazaré, a sua fé

Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus. Este é o tipo de felicidade que imagina, e pela qual dedica sua vida. Ao contrário de João Batista, que se notabiliza como o profeta da ira de Deus (cf. Mt 3,7 e par.), Jesus se destaca a anunciar uma notícia que traz alegria: o período da espera acabou, o Reino de Deus chegou e deve ser acolhido e preparado¹³⁶.

Quais são os principais traços disso que se anuncia como uma boa notícia?

Em *primeiro lugar*, trata-se de algo que ocorre na história. Marcos assim o sintetiza: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (1,15). A alusão de que se cumpriu o tempo refere-se ao longo período em que Israel esperou pela intervenção de Deus em seu favor. Pois bem, “cumpriu-se o prazo”, e Deus fará justiça. E desta justiça brotará alegria, pelo menos para alguns. Daí o convite para a conversão, para acolher o que se anuncia como “próximo”.

Neste ponto, JLS chama a atenção para um detalhe semântico que, segundo ele, as traduções descuidam.

tirar alguma coisa com sentido desse caos, sem nele introduzir alguma possível unidade, que reduza essa heterogeneidade, que parece reinar à primeira vista. É óbvio que fazemos isto, diante de qualquer pessoa humana que entra em nosso campo visual ou espiritual. Certamente não se trata de encaixar ninguém numa categoria redutora ou arbitrária. [...] Na história, como na vida real, quando nos relacionamos com uma pessoa, tentamos chegar à *sua* chave e não impor-lhe a nossa”. Em seguida, JLS fala sobre um limite inerente à “chave”: “[...] nenhuma chave esgota uma personagem, mesmo porque ninguém é inteiramente coerente com seu próprio sistema de valores, no momento de agir na complexidade do real. [...] Esse é o dom – ao mesmo tempo que o preço – da transcendência inerente a cada ser humano: ao não poder recolher todos os seus atos numa unidade perfeita, deixa uma herança de riqueza a seus sucessores (e historiadores)” (SEGUNDO, *La historia perdida.*, pp. 286-287).

¹³⁶ Cf. *ibid.*, p. 153.

O termo usado por Jesus para designar o que está para vir da parte de Deus não significa exatamente “reino”, mas “reinado”. “Reino” é, por assim dizer, um sistema abstrato, um sistema de autoridade. “Reinado”, ao contrário, é esta mesma autoridade concretamente exercida¹³⁷.

Portanto, o fim que Jesus anuncia significa, em última instância, o início do reinado de Deus, “o início de uma situação que se prolonga na história”¹³⁸. JLS observa que a fonte Q¹³⁹, devidamente reconstituída, portanto mais fiel à lembrança do homem Jesus, parece indicar esta historicidade ao apresentar uma versão mais curta da oração que Jesus ensina aos discípulos: “[...] santificado seja o teu nome, venha o teu reino (= reinado); o pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia” (Lc 11,2-3)¹⁴⁰.

Pois bem, um governo em que Deus faz, finalmente, sua vontade *na terra* não vem senão para ficar. Quer dizer que não significa o fim do mundo, mas seu funcionamento correto e permanente. A “alegria” de que fala o profeta Jesus é mais a de um início do que a de um final¹⁴¹.

Em *segundo lugar*, JLS destaca que o Reino de Deus é uma dinâmica de humanização pessoal e social. E que tem por destinatários os pobres, exatamente porque a estes são negadas as condições mínimas para uma vida humana. Não por acaso esta opção concreta aparece numa ocasião em que Jesus precisa identificar a natureza de seu anúncio em face ao de outro profeta, João Batista. De acordo com a fonte Q, Jesus teria dito aos emissários de João que seu anúncio está contido naquilo que faz: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são evangelizados. E bem-aventurado aquele que não ficar escandalizado por causa de mim” (Mt 11,5-6).

Nesta resposta em linguagem icônica, como se vê, aparece um traço bem preciso da fé de Jesus e de como a concebe em relação à história. Em outras palavras, aparece aí o significado que Jesus imagina para o “reinado” ou “governo” de Deus: “fazer os homens recuperarem a humanidade plena que, de mil maneiras, foram perdendo”¹⁴².

Em *terceiro lugar*, cabe destacar que o anúncio de Jesus está enraizado na concretude da história e de seus mecanismos. É verdade que a chegada do Reino de Deus é uma “boa notícia”, mas

¹³⁷ Ibid., p. 154.

¹³⁸ Ibid., p. 154.

¹³⁹ Constata-se na Questão Sinótica – estudo comparado dos três primeiros evangelhos – que há materiais usados tanto por Mateus, quanto por Lucas, que não são do Evangelho segundo Marcos. Trata-se de outra fonte, *Quelle*, em língua alemã. Vem daí, apesar da redundância, a chamada “fonte Q”.

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 154.

¹⁴¹ Ibid., p. 155.

¹⁴² Ibid., p. 156.

essa boa notícia tem seu destinatário próprio, exclusivo: os pobres. Por isso, é somente a eles que se anuncia a boa notícia. Não porque seja escondida para os demais: é que para os demais não é “boa”!¹⁴³

Evidentemente que esta exclusividade pode ser mudada. Neste sentido, é preciso converter a mentalidade (cf. Mc 1,15) para não se escandalizar com a distribuição igualitária dos bens, num contexto de escassez. O escandaloso do anúncio de Jesus é que garante que Deus vai “reinar” por meio de uma medida política prevista numa profecia bíblica (cf. Is 61,1-2; Sf 2,3), provavelmente nunca realizada:

[...] “o ano da graça” em que, independentemente dos méritos de cada um, a terra de Israel e suas riquezas voltavam a ser repartidas igualmente entre todos os seus habitantes (resgatados da escravidão) para que todos pudessem começar novamente uma vida e um trabalho humanos¹⁴⁴.

Como se vê, não se exige nenhuma virtude ou etiqueta religiosa para que se tenha direito à felicidade que o reinado de Deus significa. A preocupação central de Deus – o chefe do “governo”, de acordo com a terminologia empregada por JLS – é que o homem seja de fato humano, livre. Trata-se, pois, de uma opção política com o objetivo de tirar os pobres da situação desumana a que foram submetidos. Interessante notar a objetividade com que a fonte Q, reconstituída pela exegese e citada por JLS, fala dos destinatários da felicidade do Reino: “Felizes os pobres, porque deles é o reino de Deus” (Mt 5,3; Lc 6,20)¹⁴⁵.

Assim, pois, entramos no *quarto* traço que queremos destacar. Jesus é um homem pleno e sabe que, dentro do limitado campo em que se movem as atividades humanas, há que se definir prioridades. Numa sociedade em que as pessoas sofrem exatamente pelas desigualdades não há como, de saída, não fazer uma opção. Por isso, naturalmente, a boa notícia do Reino é anunciada aos pobres.

Se esse plano ou política é realista, a mudança – que significa tirar dos pobres a inumanidade de sua situação – vai se fazer às custas de alguém. O trabalho redacional de Lucas, mais atento que os outros sinóticos às situações socioeconômicas, coloca-o à vista de modo explícito: o “felizes os pobres!” traz como contrapartida um “ai dos ricos!”¹⁴⁶.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid., p. 157. Cf. Lc 4,18-19.

¹⁴⁵ Cf. ibid., pp. 139-140 e 158. JLS remete a um clássico nesta matéria: DUPONT, J. *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*. 3 vol. Bruges: Louvain, 1954.

¹⁴⁶ Ibid., p. 159. Como se vê, JLS usa o trabalho redacional – pós-pascal, portanto – de Lucas para enfatizar algo que teria sido uma opção de Jesus. No entanto, tem o cuidado de fazer uma ressalva: “É que muitas vezes, até nesse mesmo trabalho redacional, os evangelistas escutam um eco do primitivo” (Ibid.).

JLS faz uma análise minuciosa de como o trabalho redacional de Mateus e Lucas transformou em virtude moral algo que, para Jesus, teria sido uma medida política em favor dos pobres¹⁴⁷.

O *quinto* traço do anúncio de Jesus, que queremos destacar é: o Reino desencadeará um processo histórico no qual os pobres deverão passar de objeto a colaboradores. A missão de Jesus não é anunciar algo que, independentemente da colaboração humana, Deus realiza. JLS menciona dois exemplos em que Jesus mesmo teria esclarecido esta questão: a “busca” do Reino e o conflito que isto supõe.

O primeiro caso fica claro numa passagem em que Mateus fala já no sermão da montanha em “buscar o reino” (Mt 6,33). E esta busca não deve ser entendida num sentido passivo, o que seria um tanto estranho.

De fato, não se trata de “buscar entrar no reino”, pois este não é um recipiente, mas uma transformação [...]. Não é um juízo, mas uma restituição a Israel daquilo que “se achava perdido”, nessa marginalização dolorosa que Deus não pode aceitar (cf. Lc 15; Mt 10,6)¹⁴⁸.

Além disso, Jesus deixa claro que é preciso deixar tudo pelo reino, supõe-se que para colaborar em sua implantação. Ademais, exige a conversão de todo um sistema de valores, em favor dos valores do Reino.

Que Deus aja sozinho é um pressuposto teológico que não se confirma na exegese evangélica. Tudo na vida de Jesus vai levando o leitor a dar mais e mais importância à história na *proposta* profética de Jesus¹⁴⁹.

Outro exemplo de como o reino não invalida a história e a colaboração humana é o fato de Jesus ter dito que sua implantação supõe um *conflito* provocado por uma divisão axiológica entre as pessoas, até mesmo entre as mais unidas por laços afetivos familiares (cf. Lc 12,52; Mt 10,32). O anúncio de Jesus introduz uma discórdia radical entre as pessoas, dado que

entre aqueles que ontem ouviram – ou entre aqueles que hoje leem o Evangelho – o anúncio do Reino de Deus, há aqueles que têm um sistema de valores oposto ao que estrutura e concretiza esse mesmo Reino. E como esse Reino não ocupa um ponto periférico no mundo do sentido de cada ser humano, não há porque estranhar de que o anúncio de sua proximidade, ao apelar para uma fé existente ou ao exigir a mudança da que existe (*metanoia*: Mc 1,15), instale o mais radical dos conflitos. A opção pelos pobres, ou a oposição (por mais disfarçada que esteja) ao Reino farão

¹⁴⁷ Cf. supra cap II, b.

¹⁴⁸ SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 166.

¹⁴⁹ Ibid., p. 168.

discórdias e inimizades entre amigos e parentes, entre justos e pecadores (e, hoje, entre cristãos e não cristãos) *indistintamente*¹⁵⁰.

Assim, pensamos que JLS mostra que o motivo de introduzir o conflito não pode ser outro senão suscitar a mudança histórica com a efetiva participação dos homens. Jesus não somente anuncia o Reino, mas prepara-o por meio de uma estratégia política. Neste ponto, chegamos ao *sexto* e último traço da atividade de anúncio do Reino que queremos destacar: a chave política da linguagem de Jesus, de sua vida e de sua morte.

A terminologia empregada por Jesus, como vimos, não deixa dúvidas no que se refere a isto. Não será difícil compreender que a dificuldade em aceitar tal afirmação repousa em dois mal-entendidos. De acordo com o primeiro, tendo sido Jesus o fundador da religião cristã, sua linguagem política é mera metáfora da linguagem religiosa. O segundo consiste em afirmar que Jesus teria sido assassinado por um motivo alheio – uma mentira – à sua vida. Tal interpretação da vida e da morte de Jesus negligencia o fato mais que evidente de que o objeto de sua crítica foi o sistema religioso-político desumanizador de Israel. Ocorre, na verdade, é que uma vez que essa estrutura religiosa, que é também política, incidia poderosamente na vida do povo ao qual se anuncia o Reino, Jesus usa a linguagem política em estreita relação com a linguagem religiosa¹⁵¹.

JLS deixa claro que usa a chave política em sua busca, não porque está na América Latina, ou porque pertence a determinada “teologia”, mas pelo simples fato de que “foi a chave usada por Jesus. Nada mais. Nada menos (grifo do autor)”¹⁵².

4.3.2 A dimensão dos meios de ação de Jesus de Nazaré, a sua visão “científica”

No tópico anterior apresentamos a dimensão do sentido, do Absoluto, na vida e mensagem de Jesus, ou seja, a sua fé. Agora apresentaremos os passos da investigação histórica de JLS no que concerne, em linhas gerais, à maneira com que Jesus lida com a

¹⁵⁰ Ibid., pp. 169-170.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, pp. 170-186. A propósito do sentido político da morte de Jesus, consultar: FERRARO, Benedito. *A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977, pp. 135-188, especialmente p. 187-188, onde o autor apresenta considerações conclusivas a respeito do assunto.

¹⁵² SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 186. – No que se refere a isto, Segundo afirma: “Jesus, perfeito homem, homem pleno, não pode expressar de modo icônico sua fé antropológica, que é também religiosa, a não ser através de uma *ideologia*. Isto é, mediante um sistema de eficácia. Como todo sistema de eficácia dentro de uma realidade finita, essa ideologia será tão determinada como limitada, posta a serviço de uma certa estrutura de valores que constitui a maneira como Jesus concebe Deus e o que Deus quer” (Ibid.).

dimensão da ciência, do relativo e suas possibilidades, em sua existência. Em outras palavras, que forma de compreensão da realidade (ciência, ideologia) utiliza para realizar com eficácia sua missão de anunciar o Reino de Deus. E com que limitações se depara nesta tarefa tão humana.

JLS entende que Jesus não só anuncia o Reino de Deus (aos pobres), mas também o prepara. Dado que, como vimos, o Reino se enraíza na história e quer contar com a participação humana, Jesus assume a irrenunciável tarefa de preparar as pessoas para recebê-lo. Neste sentido, as parábolas e os milagres são os principais *meios* de que Jesus se vale para realizar esta missão. Aquelas funcionam como meios de anúncio – linguagem digital a serviço da transmissão de conteúdos – e de análise ideológica – hermenêutica e crítica histórica. Estes, os milagres, por sua vez, funcionam como a dinâmica do Reino – linguagem icônica, ou seja, o anúncio do Reino por meio da realização de “sinais”¹⁵³.

O anúncio – digital – de Jesus exige conversão e, por isso, suscita oposição. JLS afirma que isto ocorre em dois sentidos, ou seja, exige uma conversão em duplo sentido e provoca uma dupla oposição. De fato, Jesus anuncia que o Reino vem, e vem para os pobres. Isto implica que àqueles aos quais a chegada do Reino supõe um “ai”, conversão significa a mudança da estrutura de valores que possuem. Enquanto que àqueles – os pobres – aos quais a chegada do Reino parece demasiado “boa”, conversão significa converter-se à esperança.

Está claro: não se exige desses últimos que mudem seus valores, mas que se deixem penetrar pela incrível “notícia”, por esse dado transcendente de que Deus está a caminho para libertá-los¹⁵⁴.

Em ambos os casos ocorre uma oposição: os primeiros percebem logo o perigo que a atividade de anúncio profético de Jesus representa, e começam uma articulação para inviabilizar sua ação (cf. Mc 3,6); os segundos, os pobres, inclusive os parentes de Jesus e os de sua cidade natal (cf. Mc 3,20-21.31 e par.), têm dificuldade para acreditar, ou simplesmente, numa atitude imediatista, recusam o Jesus crítico em favor do Jesus “ajudador”¹⁵⁵.

JLS nota que as parábolas de Jesus se inserem num contexto de polêmica. E que podem ser mais bem compreendidas em chave política, dado que “o fio condutor dessas discussões críticas é de ordem político-religiosa, assim como era político-religiosa a

¹⁵³ Cf. Ibid., pp. 187-191.

¹⁵⁴ Ibid., p. 188.

¹⁵⁵ Cf. ibid., p. 188.

autoridade que possuíam os adversários de Jesus”¹⁵⁶. Nem mesmo o fato de que, em certo momento, a categoria “pobre” tenha dado lugar a “pecadores” significa que a política tenha deixado de ser a “chave”. Isto teria ocorrido em Jerusalém, o centro político-religioso, mas neste caso apenas se reforça o argumento em favor da chave política. JLS afirma que a categoria “pecadores” era central na ideologia (em sentido pejorativo¹⁵⁷) do poder político desumanizador. Servia para encobrir com um falso motivo a verdadeira causa da desumanização dos “pobres”. Se assim foi, pobres e pecadores faziam parte do mesmo grupo sob ambas as denominações. As parábolas nas quais Jesus emprega a terminologia nova têm função crítica, ante uma estrutura desumanizadora¹⁵⁸.

Pois bem, sem entrar nos pormenores da análise que JLS faz das parábolas, ressaltamos apenas que ele as agrupa em quatro séries: duas de caráter descritivo e duas de tipo hermenêutico-crítico.

[...] as duas primeiras contém uma reafirmação e explanação das bem-aventuranças: o Reino vem, apesar de tudo, e vem para os pobres e marginalizados, mesmo que sejam pecadores, porque a alegria de Deus está em tirá-los de sua situação inumana. As duas últimas vão mais ao fundo do mecanismo ideológico: mostram quais são os verdadeiros pecadores em Israel e como seu pecado, o de desumanizar os demais, provém (ou se encobre com) uma leitura defeituosa e – desde o início (hermenêutica) – inumana da Lei de Deus¹⁵⁹.

É neste último grupo que aparece com mais ênfase a opção pelos pobres como critério hermenêutico. De acordo com JLS, uma opção é na verdade uma aposta:

a de perguntar ao evangelho com o que acreditamos sejam as premissas (ontológicas e epistemológicas) com que o Evangelho foi proclamado. Estender as redes de perguntas às quais – assim me parece, e ponho nisso minha fé (antropológica) – o Evangelho deseja responder¹⁶⁰.

JLS afirma que não se deve estranhar o fato de que quem faz a opção pelos pobres antes de ler o Evangelho “torne a encontrar esta mesma opção como *conclusão* do mesmo evangelho”¹⁶¹. O mesmo vale para quem não faz uma opção desta natureza: não vai encontrá-la como mensagem central do mesmo Evangelho. Em termos de estrutura da liberdade, isto ocorre em razão do pressuposto existencial (cf. *supra* 2.3), neste a caso a

¹⁵⁶ Ibid., p. 192.

¹⁵⁷ Em termos atuais, o sentido negativo da ideologia se configura quando a ciência é usada para a manutenção do *status quo* de uma sociedade injusta.

¹⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 193-194.

¹⁵⁹ Ibid., p. 194. Cf. *Ibid.*, pp. 191-246.

¹⁶⁰ Ibid., p. 222.

¹⁶¹ Ibid.

opção pelos pobres, sem o qual (o pressuposto) a revelação de Deus não é percebida como tal, nem muito menos como boa notícia precisamente aos pobres.

Finalmente chamamos a atenção para o que JLS qualifica como o anúncio do Reino em linguagem icônica, ou seja, o *reino em sinais*. Trata-se dos milagres realizados por Jesus como parte de sua pregação. Não se faz exigência moral para a sua realização. Na verdade, fazem parte da dinâmica do Reino e têm por objetivo libertar os pobres e pecadores da dor que os desumaniza¹⁶².

Como todo homem livre, Jesus precisa articular tanto o absoluto como o relativo em sua existência. Ou seja, Jesus se depara com as limitações da realidade histórica e lida com elas de forma criativa, em busca de eficácia.

A primeira limitação imposta pela realidade à atividade de Jesus é evidenciada pelo uso (necessário) da linguagem digital. O anúncio em parábolas faz surgir três grupos diferentes. JLS mostra que isto ocorre de uma maneira talvez não planejada, em todo caso perceptível após o desdobramento dos fatos como consequência das opções implícitas e explícitas no anúncio e nos sinais de Jesus.

No capítulo 4 de Marcos, constituído basicamente de parábolas, há duas passagens nas quais Jesus explica o motivo pelo qual emprega esta modalidade de comunicação:

Quando ficaram sozinhos, os que estavam junto dele (...) o interrogaram sobre as *parábolas*. Dizia-lhes: “A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, *tudo* acontece em parábolas, *a fim de que* vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para que não se convertam e não sejam perdoados” E disse-lhes: “Se não compreendeis esta parábola, como podereis entender *todas* as parábolas?” (Mc 4,10-13 e par., grifos de JLS)¹⁶³.

JLS cita o texto em que Marcos narra a forma diferente como Jesus anunciava o Reino, respeitando a configuração dos grupos humanos aos quais se dirigia.

Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas, *conforme podiam entender*; e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, *explicava tudo* em particular (Mc 4,33-34 e par., grifos de JLS)¹⁶⁴.

O que se vê nestas passagens, de acordo com JLS, são os três grupos que Jesus visualiza em sua missão. O primeiro é constituído pelos *de fora* (cf. Mc 4,11 e par.), os adversários de Jesus. Dado que têm uma estrutura de valores contrária – de fora – à do

¹⁶² Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 248-252.

¹⁶³ Ibid., p. 236. JLS faz uma análise detalhada dos pressupostos e objetivos deste recurso usado por Jesus no anúncio do reino em parábolas. Cf. *La historia perdida*, pp. 235-256.

¹⁶⁴ Ibid.

Reino, Jesus fala de um modo que eles ouvindo não entendam, vendo não percebiam. Tal modo de proceder tem o objetivo de aprofundar e manter o conflito. JLS adverte para que não se leia esta “má” intenção de Jesus em chave individualista moralizante. A condenação aí suposta “não indica nada sobre a salvação, perdição ou veredicto final das *pessoas* em questão”¹⁶⁵ (grifo do autor), mas pretende de fato arrancar dos adversários uma confissão sem ambiguidades sobre o “lado” valorativo assumido por eles enquanto autoridades. Uma vez mais a chave política: não haverá conversão – *metanoia* – ao Reino (e a seu programa político em favor dos pobres) sem uma radical tomada de consciência dos valores que conformam a vida concreta.

O segundo grupo é constituído pelos discípulos. Uma minoria qualitativa pela qual Jesus se esforça para ser totalmente compreendido (cf. Mc 4,34). Aos integrantes deste grupo faz exigências totalizadoras: deverão unir-se não somente a Jesus, mas também à sua atividade, e dar o máximo de si (cf. Mt 5,11-12; 16,24; 10,38; Lc 6,22-23), em prol da transformação que o Reino exige.

O terceiro grupo é formado pela multidão. A esta, Jesus não falava “senão em parábolas”, pois queria respeitar a sua relativa capacidade de compreensão. De algum modo, este grupo compreendia a mensagem central das parábolas e sabia situar-se no contexto das polémicas. Quanto a isso, vale lembrar que Jesus atua dentro de um contexto histórico determinado pela experiência de Israel. Havia diversas correntes de expectativas quanto ao sentido da existência humana na história, à visão global da existência e ao papel que cabe – ou não – ao ser humano na relação com Deus, com vistas à realização dos planos que Deus tem para o homem e para o mundo. Em suma, havia expectativas sobre o papel da liberdade humana na história. Jesus se faz entender porque atua no interior desse universo de expectativas e visões de mundo e de Deus que conformavam o imaginário de Israel.

Pode-se objetar que nem mesmo os discípulos compreenderam corretamente a mensagem (política) de Jesus, quanto mais a multidão. No entanto, não se pode esquecer que Jesus não está simplesmente preocupado com a ortodoxia ou precisão da linguagem.

Em outras palavras, Jesus usou, com clara consciência de suas limitações e vantagens, uma chave política popularmente compreensível para revelar o autêntico coração de Deus em sua relação com Israel¹⁶⁶.

JLS tem o cuidado de dizer que não faz esta classificação por mero capricho. A atividade de Jesus não pode negligenciar a história, com seus limites e mecanismos. Jesus

¹⁶⁵ Ibid., p. 239.

¹⁶⁶ Ibid., p. 243.

não teria energia suficiente para converter toda a sociedade aos valores do Reino. Precisa, por isso, otimizar suas atividades num plano limitado.

Creio que o leitor terá percebido que estes três grupos diferentes, e de algum modo opostos em suas características, representam uma espécie de *necessidade* lógica. Constituem algo assim como três coisas – ideais num plano abstrato – que o profeta *não pode* fazer, três limites com os quais a realidade desafia esse homem Jesus, fazendo dele o autêntico ser humano que foi¹⁶⁷.

Outro limite da atividade de Jesus é provocado por seu anúncio icônico, ou seja, pelos milagres. Por vezes provocaram euforia a tal ponto de a multidão negligenciar a complexidade histórica e querer instaurar prematuramente o Reino. De acordo com Marcos (cf. 6,45 e par.), num desses momentos, Jesus teria “forçado” seus discípulos a seguirem para outro lugar, enquanto ele mesmo despedia a multidão. Em outra ocasião, alguns discípulos, fora do círculo dos doze, ao perceberem que Jesus não encamparia tal entusiasmo, decidiram “não andar mais com” Jesus (Jo 6,66)¹⁶⁸.

Este ponto em particular mostra algo mais generalizado e sutil que ameaça a eficácia histórica do homem Jesus de Nazaré. Ocorre que a mesma tendência, já verificada anteriormente na história de Israel, parece mostrar a cara no anúncio do Reino levado a cabo pelo profeta Jesus. Certa tendência monista – conforme a terminologia empregada por JLS para indicar a anulação do papel da liberdade humana na história, mediante uso de categorias mentais inapropriadas – da escatologia da última etapa da descoberta de Deus em Israel parecia engolir a história. Agora, a mesma tendência vai aparecendo na atividade de Jesus, não por culpa dele, mas porque as pessoas tendem a identificar de forma prematura a realização do Reino. A escatologia ameaça engolir a história¹⁶⁹, dispensando as pessoas do engajamento que a realização do Reino exige. Exatamente o que Jesus não queria. Isto explica a enigmática determinação de Jesus para que os discípulos ou as pessoas que eram curadas, e até mesmo os demônios que expulsava, não contassem a ninguém quem ele era (cf. Mc 1,25.34.44; 3,12; 5,43; 7,36; 8,26-30; 9,9), bem como a sua terminante recusa de dar sinais do céu aos seus interlocutores (cf. Mt 16,1-4).

Mas, na própria atividade de Jesus e em sua estratégia para anunciar o Reino, há uma ambiguidade que indica a tendência que a escatologia tem de engolir a história. Isto fica patente no fato de Jesus ter escolhido uma chave política para anunciar a boa nova do Reino,

¹⁶⁷ Ibid., p. 244.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, pp. 264-268.

¹⁶⁹ Cf. *id.*, *¿Qué mundo?*, p. 287. Esta temática será desenvolvida *infra*, no tópico sobre os dados transcendentais na vida de Jesus (4.3.3).

e não ter, de forma consequente, preparado os meios para a tomada do poder. Nem mesmo organiza uma tática de defesa minimante consequente com a percepção de que a sua atividade sofreria uma interrupção violenta, quando chegasse a Jerusalém, o centro do poder político-religioso. Tal constatação pode causar estranhamento. Parece que Jesus não chegou a assumir um pensamento verdadeiramente relacional. Fica a impressão dele ter cedido à tendência do pensamento ao monismo. Concretamente, teria se apegado à sua estrutura de valores, a sua fé, descuidando do conhecimento da realidade, correspondente à estrutura de meios de ação. A impressão se evidencia na medida em que se fica sabendo, através dos evangelhos, dos relatos de previsão de perseguições que o messias sofreria na Cidade Santa, bem como a previsão de morte de cruz e ressurreição ao terceiro dia. Porém, sabe-se igualmente que tais relatos sofrem grande influência da fé pós-pascal. De qualquer modo, o fato é que deveria estar claro para Jesus a necessidade de alguma estrutura, caso a desejasse, posto que buscava uma real conversão de Israel ao Reino. Ainda mais pelo fato de Jesus estar convencido de que Deus virá – e virá logo, ainda em sua própria geração – e instalará o Reino “com poder” (cf. Mc 9,1). Por que não buscou os meios para enfrentar a realidade?

Como os grandes profetas de Israel, Jesus quer apenas preparar os corações para a vinda do Reino. A tomada de poder fica por conta de Deus. Talvez imaginasse que a conversão do coração de Israel, provocada por sua “subida”¹⁷⁰ a Jerusalém, criaria estruturas novas de poder, conforme o coração de Deus. Mesmo assim, não se compreende como alguém pode escolher, de forma coerente, uma chave política para provocar a conversão dos corações, sem prever correspondentes estruturas de poder. Novamente, insinua-se em Israel a tendência de esvaziar o papel da liberdade na história, para fazer valer o poder de Deus, sem a correspondente colaboração do ser humano. Caberá a Paulo, a partir da experiência da ressurreição, com a sua genial cristologia e teologia da graça, trazer o homem de volta para a história, conferindo um papel criador à liberdade humana¹⁷¹.

4.3.3 Os dados transcendentais de Jesus de Nazaré

Os dados transcendentais aparecem, evidentemente, em toda a atividade de Jesus, do começo ao fim. Contudo, JLS mostra que eles são mais perceptíveis nos momentos e circunstâncias que rodeiam o fim de sua atividade e vida. É nesta circunstância que se

¹⁷⁰ Trata-se de uma subida teológica. Jerusalém é o lugar do encontro com Deus (cf. Jr 31,6).

¹⁷¹ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, pp. 289-295.

manifesta com força a visão global da vida e da realidade que animou toda a atividade de Jesus. E uma vez mais a chave política abre caminho para a compreensão.

Após Pedro confessar, em nome dos demais discípulos, que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, este decide “subir” para Jerusalém (cf. Mt 16,21), o centro político-religioso que estende seus tentáculos por toda a Palestina. A esta altura, o conflito introduzido por seu anúncio profético tinha alcançado um patamar tal que os que o acompanhavam tinham medo (cf. Mc 10,32). Também não era para menos, pois Jesus tinha sido avisado, quando ainda estava na Galileia, de que os ecos de sua pregação tinham chegado a Jerusalém, e que os seus adversários tramavam contra ele (cf. Lc 13,31). Mesmo assim, caminha diante dos discípulos na “subida” para Jerusalém. Uma “subida” cujo final coincidiria com o fim de sua atividade e vida¹⁷². Que relação pensa ter Jesus entre esta “subida” e o Reino por ele anunciado?

Esta não é uma “subida” somente no sentido geográfico do termo, mas também teológico e político. Subir a Jerusalém – a Sião – é o mesmo que ir ao encontro de Deus (cf. Jr 31,6). Neste sentido, Jesus sente que precisa “subir” a encosta da profecia. Uma “subida”, porém, com um colorido político coerente com o teor do seu anúncio profético¹⁷³.

Jesus, o profeta da alegria, prometeu a Israel a próxima chegada do *Reino* desse Deus cuja “casa” está precisamente em Jerusalém. É impensável um “Reino” em Israel sem Jerusalém, ou fora de Jerusalém, a primeira, a única capital que teve o reino quando abarcava todo Israel¹⁷⁴.

Esta subida tem uma função decisiva. Visa fazer ecoar, definitivamente, o anúncio do Reino desde onde procede “a imagem com a qual essa mensagem convoca o povo inteiro de Israel e de onde se tem que sentir, logo, o poder do Deus que o Reino traz, assim como trouxe, no passado, a esse mesmo lugar”¹⁷⁵. No entanto, Jesus sabe que lá em Jerusalém estão os adversários do Reino, que em nome de Deus mantêm um sistema desumanizador. Mas está disposto a levar a termo a sua missão, mesmo sabendo de seus riscos políticos¹⁷⁶.

¹⁷² Cf. id., *La historia perdida*, p. 270.

¹⁷³ Cf. ibid., p. 272.

¹⁷⁴ Ibid., p. 271.

¹⁷⁵ Ibid., p. 272. – O “passado” ao qual se refere JLS é o tempo do reinado de Davi.

¹⁷⁶ Cf. ibid., p. 282. – JLS é cauteloso quanto aos desdobramentos do conflito ou oposição que Jesus, o profeta do Reino, esperava enfrentar em Jerusalém. As profecias sobre a morte de cruz em Jerusalém e a ressurreição ao terceiro dia, se se quer garantir alguma coerência no discurso profético de Jesus, devem ser consideradas pós-pascais. Elas resultam do trabalho redacional da comunidade, que interpreta Jesus a partir de um dado transcendente novo: a ressurreição. Tanto é verdade que Jesus, pouco antes de sua morte, sente-se abandonado por Deus (cf. Mc 15,34; Mt 27,46). Não pode sentir-se abandonado quem de antemão sabe que em três dias será socorrido por este mesmo Deus (cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 286).

Neste ponto, conforme entende JLS, aparecem dados transcendentais que permitem saber o que Jesus pensava da globalidade – não somente de um ou outro fato – de sua vida e atividade. Isto não tem relação com o dinamismo interno da consciência de Jesus, no que se refere à sua messianidade ou divindade. Ao invés disso, tem a ver com a maneira de Jesus pontuar a realidade, ou seja, de como “organiza” a sequência dos acontecimentos.

Esta pontuação da realidade está relacionada à visão que Jesus tem sobre os mecanismos históricos e da maneira como entende a intervenção de Deus neste processo. Em outras palavras, os dados transcendentais estão relacionados à sua convicção de que a história e seus mecanismos “buscam o Reino”, ao mesmo tempo em que resistem a ele¹⁷⁷. E que, em última instância, no processo educativo¹⁷⁸ vivido pelo povo ao longo dos séculos Deus impõe uma forma aos acontecimentos, de modo

que se coloquem a serviço dos valores implícitos no projeto do Reino que Deus se preparava para trazer à terra. E, tanto mais que, no conflito que se aproxima e se acentua, a resistência da realidade ao projeto do Reino vai, sem dúvida, manifestar-se com seu máximo poder em Jerusalém¹⁷⁹.

Os dados transcendentais aparecem *indiretamente* no tipo de eficácia que Jesus empreende para anunciar e preparar o Reino. E isto tem a ver com a chave com a qual Jesus interpretou sua vida. Já sabemos que esta chave foi a política. E que para JLS ela continua vigente mesmo quando em Jerusalém a linguagem dá a entender que Jesus adota uma chave religiosa. Neste ponto preciso aparece uma pendência: a maneira como Jesus pensou a relação entre ele, o Reino e o “poder”. O profeta do Reino sabe que em Jerusalém estão os poderosos que o enfrentarão. E que o Reino “com poder”¹⁸⁰ efetivamente ocorrerá somente

¹⁷⁷ Esta dinâmica intra-histórica não pode ser concebida no sentido de um mecanismo que determina e ata a liberdade. Quer dizer que há um processo histórico que proporciona dados que possibilitam o funcionamento da liberdade, ao mesmo tempo que a condicionam.

¹⁷⁸ No que concerne a isto, JLS afirma: “Se esses dados [...] constituem pontuações através das quais todo ser humano busca inserir sentido numa sucessão aparentemente caótica de acontecimentos, Jesus não pode ignorar todo o trabalho que seu próprio povo fez para introduzir uma relação plausível e rica entre os valores de Deus (“misericórdia e fidelidade”) e a forma na qual os fatos se concatenam na história” (SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 285). Sobre “os valores de Deus”, JLS expressa-se de forma mais precisa ainda em *El hombre de hoy II/I*, p. 177: “O Deus que Jesus revela será, pois, não somente um Deus *compassivo* e comprometido com os que sofrem. Não somente abarcará mais e mais grupos de afligidos em seu reino escatológico, mas é, por assim dizer, um Deus ‘obrigado’ por *fidelidade* a si mesmo [...] a lutar contra a ideologia que instrumentaliza a lei religiosa como arma de opressão”. Na nota 29, da mesma página, afirma: “*Compaixão e fidelidade* são suas características distintivas desde a revelação mosaica na versão javista (Ex 34,6) até o prólogo de São João, que a traduz por *graça e verdade* (Jo 1,14)”.

¹⁷⁹ Id., *La historia perdida*, pp. 285-286.

¹⁸⁰ A investigação histórica de JLS, neste particular, se apóia numa profecia pré-pascal, segundo a qual Jesus está seguro de que alguns dos de sua geração verão o “Reino de Deus chegando com

quando o “ano da graça” for de fato uma realidade. Jesus, apesar disso, parece não se preocupar com nenhum sistema de eficácia adicional – tal como uma estratégia de tomada do poder, ou para obter mais poder – para enfrentar os adversários do Reino em Jerusalém: está seguro de que Deus vai trazer o “Reino com poder”, confirmando seu profeta. Que os acontecimentos da cruz o desenganem, não deve constituir nenhum escândalo, pois Jesus, perfeito homem que é, precisa orientar sua vida por meio de aposta em dados que transcendem sua própria experiência¹⁸¹.

Este “despreparo” de Jesus, como se vê, mostra indiretamente suas intenções e expectativas ao “subir” para Jerusalém. Mas aparece já aí o dado transcendente central: a *vinda* do “Reino com poder”. É por esta vinda que Jesus dedica sua vida. E não se trata aí de um poder do Messias, mas da concretude histórica do Reino:

O poder desse Reino fará cumprir na terra a vontade de Deus como essa já se cumpre no céu. Os pobres deixarão de sê-lo, os aflitos sorrirão, os famintos serão saciados. Porque esta é de fato uma característica do Jesus histórico: atribuir ao Reino que anuncia um caráter extraordinariamente concreto¹⁸².

Sendo assim, há indicações consistentes de que Jesus não esperava um fim tão trágico em sua vida. E que estivesse certo de que sua colaboração não se encerraria naquela tarde sombria, no Gólgota. Que poderia continuar preparando as mentes e os corações para receber o Reino. Mas veio a cruz, trágica para o profeta do Reino, desalentadora para os discípulos. Seguir um Messias fracassado?

Neste momento, a comunidade interpreta Jesus a partir de um dado transcendente novo, proveniente da própria experiência: *a ressurreição*. E é justamente a apocalíptica, então vigente, que dá os elementos para a comunidade fazer “*a substituição do projeto (pré-pascal) de Jesus por sua pessoa (qualificada pelo acontecimento pascal)*”¹⁸³. Ocorre um deslocamento: de pregador, Jesus passa a conteúdo da pregação. A expectativa da vinda do Reino com poder dá lugar ao anúncio da vinda do Filho do homem “com poder” (cf. Mc

poder” (Mc 9,1). De acordo com nosso autor, um elemento assegura, com certa precisão, que esta é de fato uma profecia pré-pascal: o grito de abandono de Jesus na cruz (cf. Mc 15,34 e par.). Este seria como que um atestado da frustração da expectativa de poder continuar contribuindo na efetivação histórica do Reino de Deus aos pobres (cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, 289).

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 286-290.

¹⁸² *Ibid.*, p. 297.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 301. Grifo de JLS.

13,26), no prazo – *uma geração* (que coincide com o tempo da comunidade, quando da redação do Evangelho) – fixado por Jesus mesmo para a chegada do Reino¹⁸⁴.

Como se vê, há uma diferença entre a interpretação que Jesus tem de sua própria vida diante da cruz, e o que a comunidade interpretou após o acontecimento pascal¹⁸⁵. É verdade que a maneira correta de colocar a questão não é contrapor os dois dados – a história e a interpretação –, mas perguntar como um ilumina o outro. Sem o dado da ressurreição, a experiência da cruz reduziria a um sem sentido. Sem a história concreta de Jesus, com seus desdobramentos, o dado escatológico da ressurreição acabaria engolindo a dimensão histórica da liberdade humana, de modo que a vida cristã não passaria de resignação ou mera formalidade. Nem precisa dizer que a comunidade cristã primitiva precisou de certo tempo para elaborar uma síntese harmoniosa entre estes dois dados.

Deixemos a questão como está e voltemos ao assunto que nos ocupa neste tópico. Penso que podemos tirar uma conclusão acerca de “que concepções globais da vida e da realidade manifesta (Jesus, acréscimo nosso) ao longo de sua vida e até o momento de sua morte”¹⁸⁶: Jesus levou até o fim sua atividade de anúncio e preparação do Reino aos pobres baseado numa *aposta* em dois dados transcendentais: (1) a história e seus mecanismos, apesar das resistências, “buscam o Reino”, (2) num processo que, em última instância, é conduzido pelo Deus compassivo e fiel.

A ressurreição, por sua vez, é um dado novo proporcionado pela experiência nova que a comunidade tem de Jesus, após o sombrio acontecimento da cruz. Trata-se fundamentalmente da significação Jesus¹⁸⁷. Como já acenamos acima, ela constitui um dos polos da questão teológica que desafiou a comunidade cristã primitiva: a relação entre escatologia e história. A compreensão desta questão foi da maior importância para que a comunidade cristã entendesse que a liberdade humana, em Cristo, tem um papel criador na história, com vistas à plenitude do fim último.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 299.

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 372.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, pp. 303-310; 320-325. Desde o começo, a comunidade cristã entendeu a significação de Jesus em termos universais. Neste ponto, JLS, atento ao seu propósito de dialogar com o homem de hoje, independente de filiação religiosa, cita uma afirmação de um não crente, Milan Machovec, para o qual “o momento em que Pedro descobriu que Jesus era ainda o vencedor, foi um dos maiores momentos da história e da humanidade. [...] mesmo que no Gólgota não houvesse nenhum milagre apocalíptico externo, mesmo que não houvesse ali um *deus ex machina*, mesmo que não tivesse havido nada mais do que uma desoladora e concreta morte de cruz” (*Jesús para ateos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, [não cita a página]. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, I, p. 171).

Pois bem, JLS afirma, a partir de sua busca nos Sinóticos, que a ressurreição é “um dado transcendente, não uma apologética”¹⁸⁸, ou seja, não quer simplesmente informar, mas compreender o encadeamento dos elementos que constituem a experiência de Jesus de Nazaré e seu alcance para a humanidade. A comunidade faz a experiência de que o absoluto de Jesus – sua estrutura significativa sintetizada na imagem do Reino de Deus – é acolhido por Deus. Neste sentido, a ressurreição é como “uma espécie de ‘verificação em promessa’”¹⁸⁹, o que nos leva à conclusão de que este dado escatológico não engole a história e nem dispensa a ação humana, mas, pelo contrário, dá-lhes um sentido bem preciso: a história é o lugar onde a liberdade de Deus e a liberdade dos seres humanos colaboram na tarefa da humanização.

4.4 A cristologia de Paulo: a liberdade como amor criador na história

Como vimos no tópico anterior, os principais dados históricos de Jesus de Nazaré são proporcionados pelo procedimento metodológico da distinção entre o pré-pascal e o pós-pascal. JLS assevera que tal procedimento não deve levar a conclusões equivocadas, no que se refere à relação entre estes dois dados.

Não se trata, de modo algum, de declarar verdadeiro o primeiro e falso o segundo. Trata-se, para fazer história, de distinguir, à medida do possível, entre o dado histórico e sua interpretação (teológica). Não, uma vez mais,

¹⁸⁸ SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 329.

¹⁸⁹ Ibid., p. 330. Uma afirmação de JLS sobre a maneira como os dados transcendentais são assumidos na existência humana ajuda na compreensão sobre a historicidade da ressurreição e seu alcance existencial: “Sua verificação não é a verificação empírica ordinária, e sim a escatológica e, portanto, objeto de fé *até o fim*. Dito em outras palavras, também aqui a narração (sobre a ressurreição, acréscimo nosso) se sujeita, como todos os exemplos estudados, ao esquema: ‘*dada a ressurreição de Jesus, que eu (crente) assumo como verdadeira (ou seja, histórica), no final se verá que era melhor agir como Jesus agiu e ensinou*’” (grifos de JLS, *El hombre de hoy I*, p. 210). Uma compreensão semelhante é a de Andrés Torres Queiruga, para o qual a ressurreição é um evento transcendente que toca a história humana: “Por isso, a este nível básico da confissão, não cabe, e até se mostra artificiosa, a separação entre Jesus e sua ‘causa’ (*Sache*). Tendo em conta a peculiaridade do acontecimento pascal, ambos são inseparáveis. Não é possível que *esta* causa continue se Jesus não estiver vivo e presente. Não é possível proclamar de verdade a *sua* ressurreição sem se incluir no seguimento de sua causa” (*Repensar a ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 143). Este alcance existencial evidentemente depende da fé – estrutura de valores – das “testemunhas”. Muitos autores chamam a atenção para um elemento comum entre os relatos neotestamentários: Jesus “aparece” somente àqueles que compartilharam com ele os mesmos valores, ou seja, a mesma fé. Nesta perspectiva, afirma Hans Kessler: “L’affermazione pasquale parla di una realtà che non è stata dapprima solo constatata e conosciuta da spettatori neutri, per poi essere accettata solo successivamente nella fede, ma parla al contrario di una realtà che fin dall’inizio ha richiesto e richiede il *coinvolgimento esistenziale* di coloro che la percepiscono” (grifos nossos. *La risurrezione de Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* [trad. it.: Carlo Danna]. Brescia: Quiriniana, 1999, p. 251).

para desprestigiar esta última, mas exatamente o contrário: para abrir o caminho a novas, mais ricas e mais expressivas interpretações desses fatos e da personagem que está em seu centro¹⁹⁰.

Assim, pois, o objetivo da investigação histórica é abrir caminho para novas interpretações. E isto – a tarefa de interpretar –, evidentemente, requer uma metodologia que torne possível a tradução do sentido de Jesus – a sua fé, conforme a terminologia de JLS – para um contexto que já não é o dele. Se, como vimos, nos Sinóticos a chave que dava inteligibilidade aos dados era a própria chave de Jesus, a política, que ele escolheu em sintonia com a história de Israel, agora veremos que o trabalho teológico deverá se valer de uma chave que estenda até ele as redes de problemas próprios do contexto da comunidade ou, de modo geral, do grupo que o interpreta. De acordo com o método de JLS, trata-se de realizar o círculo hermenêutico no fazer teológico.

Pois bem, apresentamos agora as linhas gerais da segunda parte da cristologia de JLS. Trata-se, na verdade, das linhas gerais da cristologia humanista de Paulo, tal como a interpreta JLS. Veremos que a razão principal do intento de JLS é de ordem metodológica. Não visa “completar” uma teologia, mas mostrar um caso paradigmático de fazer teológico, no que concerne à tarefa de interpretar Jesus para um contexto diferente daquele em que ele anunciou o Reino. Tarefa que não podemos dar por terminada¹⁹¹, dado que não se pode simplesmente traduzir esta interpretação para o nosso contexto, embora haja aí elementos antropológicos universais, como veremos.

Na verdade, não se quer aqui apresentar *as* linhas da cristologia de Paulo, mas sim, de algum modo, organizá-las em torno das possibilidades que a cristologia de Paulo oferece para uma melhor compreensão do tema da liberdade. Tais possibilidades, de acordo com a interpretação de JLS, repousam no fato de que a cristologia do Apóstolo apresenta elementos antropológicos importantes¹⁹², entre os quais destacamos três: o método que parte de

¹⁹⁰ SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 359.

¹⁹¹ JLS afirma que a fidelidade supõe a diversidade de interpretação: “A verdadeira fidelidade, a que capta e recria o mais profundo, passa pela diversidade, embora não por qualquer diversidade. O Novo Testamento é um exemplo paradigmático disso, enquanto *todos* os seus escritos são outras tantas interpretações que se apresentam como diferentes e fiéis ao mesmo tempo. E que, enquanto tais, tomam de assalto, por assim dizer, o espírito e o sentido de Jesus de Nazaré, para fazer válida a transposição dos valores e da significação daquela existência a uma existência vivida em outro contexto e diante de outras questões” (SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 371-372).

¹⁹² A este respeito, afirma: “creio que é possível fazer de Paulo uma leitura pertencente à teologia *fundamental*, pelo menos na medida em que de Paulo, à luz de sua interpretação de Jesus, surge uma espécie de antropologia que pode e deve ser proposta a qualquer homem de boa fé, como algo que ao mesmo tempo enriquece e questiona” (SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 359-360).

perguntas existenciais (chave antropológica), a maneira como entende os mecanismos de escravização do homem (pecado) e a experiência da liberdade.

A apresentação das linhas gerais da cristologia de Paulo obedece ao propósito único de mostrar que o procedimento metodológico por ele empregado inspira a teologia a interpretar Jesus em contextos diferentes, de sorte que Ele possa ser apresentado como a fonte da liberdade. Por conseguinte, a abordagem não será exaustiva, mas apenas porá em relevo alguns elementos antropológicos válidos para qualquer homem, e que, por isso mesmo, abrem caminho para a interpretação de Jesus, em diálogo com o homem de hoje.

4.4.1 A chave antropológica da cristologia de Paulo

JLS afirma que uma cristologia, além de rastrear os dados mais fidedignos da história de Jesus, deve realizar uma generalização antropológica daquilo que, entre estes dados, é fundamental. No que concerne a isto, o gênio de Paulo percebeu, a seu modo, e com os recursos culturais e conceituais de que dispunha em seu tempo, aquilo que a análise antropológica de JLS constata: fé e lei constituem-se como duas dimensões que estruturam a liberdade humana. A fé corresponde à dimensão do sentido da vida, ao passo que a lei corresponde ao conhecimento da realidade e sua correspondente instrumentalidade. Mas o dado fundamental da cristologia de Paulo é a primazia da fé (antropológica) em relação à lei. Esta de fato é constituída “por meios [...] que devem ser julgados *perante um determinado contexto*, em razão de sua eficácia histórica situada”¹⁹³, não por seu valor em si mesmo. Neste sentido, uma cristologia não deve se preocupar, fundamentalmente, em generalizar os meios – palavras e gestos concretos – usados por Jesus para anunciar o Reino aos pobres, mas sim os seus valores – sua estrutura de sentido. Isto porque os meios são devedores de seu contexto. Repetir as palavras e os gestos de Jesus fora da tradição e da conjuntura de Israel pode simplesmente levar a uma espécie de mimetismo. Ser cristão, no entanto, é bem mais que isto. É assumir e transmitir existencialmente os valores de Jesus.

Por isso, Paulo passa a impressão de que desconhece a história de Jesus ao formular sua cristologia. O vocabulário de Jesus, repleto de referências ao Reino e aos pobres, praticamente não aparece em Paulo. Sua preocupação recai sobre o significado de Jesus para o homem que pode não estar no contexto de Israel. O seu método consiste em estender a Jesus as redes de problemas existenciais próprios do mundo greco-romano. Trata-se de sua chave antropológica. É certo que conhece a história de Jesus, mas o seu interesse é pelo seu

¹⁹³ SEGUNDO, *El hombre de hoy II/1*, pp. 566-567.

significado para o homem imerso na história e seus mecanismos. Sua chave de interpretação “se apresenta como válida para todo homem, em qualquer situação em que este se encontre”¹⁹⁴. Se olharmos bem, Paulo realiza o círculo hermenêutico na medida em que intui perguntas ricas, profundas e gerais de seus interlocutores, e as estende a Jesus. Além disso, faz uma leitura nova das Escrituras. Estas, a partir do evento Cristo, são, aos olhos de Paulo, fonte de sentido para o homem na história.

Faremos agora algumas pontuações sobre o estudo de JLS. Relacionada a elas está a chave antropológica de Paulo.

Em primeiro lugar, quanto à delimitação do campo de estudos. JLS analisa as grandes cartas de Paulo: aos Coríntios, aos Gálatas e aos Romanos. Entre elas, a ênfase recai quase que exclusivamente sobre os oito primeiros capítulos da carta aos Romanos.

Estes, por uma parte, respondem a uma problemática humana mais universal que os demais capítulos (consagrados ao problema da resistência do judaísmo ao cristianismo e a exortações morais e de ordem eclesial). Por outra, estes capítulos precisos, por constituir a síntese mais acabada e completa de Paulo sobre a significação que tem Jesus para o ser humano, têm interessado de maneira fecunda em todos os tempos aos pensadores cristãos¹⁹⁵.

Em segundo lugar, a identificação da chave de leitura do material paulino. Como descobrir a chave de Paulo? JLS constata que isto é possível mediante análise do estilo literário de Paulo. Este personifica os conceitos abstratos: Morte, Pecado, Lei, Carne, Espírito, Vida, Graça são como atores que têm vida própria. Um exemplo esclarecedor é a maneira como Paulo concebe o dado central do significado de Jesus: “é preciso que ele *reine*, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés” (1Cor 15,25). Que inimigos são estes? Evidentemente que, no esquema de Paulo, são os mecanismos que escravizam o sentido da liberdade do ser humano. Assim, por exemplo, o termo pecado assume um sentido bem preciso. Quando Paulo afirma que todos os homens “estão *debaixo* do pecado” (Rm 3,9) não quer dizer que o homem peca, mas que é escravo do pecado.

Os capítulos 1-3 de Romanos não provam que o homem peque. Descreve o mecanismo pelo qual o “Senhor Pecado” se apodera do homem, pondo na prisão a base da liberdade humana: a verdade¹⁹⁶.

Como se vê, há uma problemática própria em torno da qual são organizados os diferentes elementos: *a antropológica* ou existencial.

¹⁹⁴ Ibid., p. 568.

¹⁹⁵ Id., *La historia perdida*, p. 384.

¹⁹⁶ Ibid., p. 388.

De modo geral, pode-se dizer que Paulo personifica as forças que intervêm significativamente em estruturar *cada existência humana*. Aquelas que todo homem (por mais diversas que sejam suas circunstâncias e até sua origem religiosa) observa em si mesmo, quando dirige seu olhar para a profundidade de sua existência e para as principais peripécias que a atingem. Assim, o decisivo de termos como pecado, graça, obras da lei, lei dos membros, justificação, eu, homem interior, e outros, mais ou menos semelhantes a esses, obriga a ensaiar, para abrir o pensamento de Paulo, uma “chave” *antropológica* ou existencial¹⁹⁷.

Em terceiro lugar, JLS mostra que há um deslocamento temático na teologia de Paulo. De fato, da problemática político-religiosa enfrentada por Jesus, passa-se para a problemática dos mecanismos antropológicos escravizadores do homem. A chave política dos Sinóticos se explica pelo fato de, na Palestina, os judeus serem a maioria e o sistema político se organizar de forma teocrática. Ao passo que no contexto greco-romano, com o qual Paulo dialoga, os judeus são uma etnia minoritária e não têm hegemonia política. O enfrentamento do poderoso sistema opressor do Império Romano implicava uma série de questões práticas que Paulo não poderia manejar. Como traçar o quadro sócio-político em que se encontram tanto opressores como oprimidos? Como evidenciar a oposição entre os dois grupos? E, o que é mais difícil ainda, como dizer – num contexto de politeísmo – que partido Deus (o de Paulo) toma nesta situação? Isto requereria o emprego de meios altamente custosos, do ponto de vista energético. Uma tarefa que supõe todo um processo histórico¹⁹⁸. Por isso, Paulo escolhe uma chave antropológica.

4.4.2 Os mecanismos de escravização do homem

JLS mostra que Paulo inicia o seu intento de apresentar o significado de Jesus para o homem, estabelecendo um princípio de salvação: a *fé*. Citamos o texto de Paulo, conforme a tradução de JLS, com os parênteses explicativos que ele acrescenta.

[...] ¹⁶ não me envergonho do evangelho. Já que é o poder salvador de Deus para todo aquele que crê, primeiro para o judeu e (também) para o grego. ¹⁷ Porque nele (evangelho) a justiça *que procede* de Deus está sendo revelada de fé em fé, como está escrito: “Aquele que é justo pela fé, viverá” (Rm 1,16b-17)¹⁹⁹.

A interpretação de JLS explica o significado do princípio de salvação assumido por Paulo:

Trata-se (o princípio) de uma boa notícia de salvação ao homem, seja ele pagão ou judeu. Neste ponto, uma questão se impõe: salvação *de que*?

¹⁹⁷ Ibid., p. 390.

¹⁹⁸ Cf. id., *El hombre de hoy II/I*, pp. 565-573.

¹⁹⁹ Grifos e parênteses de Segundo. Cf. Id., *La historia perdida*, p. 393.

Ser salvo, ou salvar-se, significa escapar de uma catástrofe. E Paulo vai, nos capítulos seguintes, descrever esta catástrofe humana. E chegará, assim, a demonstrar o que se propõe: “Acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estamos debaixo do *Pecado*” (3,10, *sic*). Com isso, terá conseguido que o “mundo inteiro se reconheça réu em face de Deus” (3,19)²⁰⁰.

Como se vê, em termos gerais, Paulo aglutina os mecanismos desumanizadores do homem – os que o levam à catástrofe – em torno deste “personagem” que é o Pecado. Nos capítulos 1-3 de Romanos, Paulo demonstra que tanto pagãos – “gregos” – como judeus são escravos deste mesmo senhor. Como este senhor se apodera indistintamente dos homens? Veremos que o “Pecado” é sempre o mesmo, mas os *mecanismos* que usa para escravizar diferem, conforme se trate de judeus ou de pagãos²⁰¹. Desnecessário lembrar que a escravização do homem consiste na perda da liberdade. O homem, prescindindo da fé, torna-se escravo dos mecanismos que emprega para conseguir os seus fins.

JLS expõe os mecanismos de escravização do homem apontados pela teologia do apóstolo Paulo.

Em primeiro lugar, o processo de alienação dos pagãos. De acordo com a interpretação de JLS, Paulo demonstra que o homem se submete a um processo de alienação que o esvazia de sua liberdade e o coloca a serviço de outro poder que aos poucos se torna seu dono²⁰². Tal processo obedece a um movimento que vai da injustiça à mentira. O homem, para justificar sua prática desumanizadora – injustiça –, esconde a verdade (cf. Rm 1,18) e, por fim, se “enreda em seus arrazoados” (Rm 1,21), a idolatria, tornando-se escravo. Esta seria a culminação de um processo de perda da *verdade* do homem.

O capítulo 1 de Romanos descreve um quadro sombrio da conduta dos pagãos. Estes, apesar de conhecerem a Deus (1,20-21) “não o glorificaram como a Deus” (1,21), por isso, “Deus os entregou” (1,24.26.28) aos seus próprios desejos e paixões desordenadas. Assim, desenha-se o seguinte movimento: “idolatria do homem, abandono do homem por Deus, pecado (ou pecados?) do homem”²⁰³.

JLS propõe uma profunda interpretação deste esquema de Paulo. À primeira vista, parece que Deus – zeloso de si ante os outros deuses – castiga o homem por sua impiedade ou idolatria. Mas nada poderia ser mais contrário ao Deus misericordioso revelado por Jesus.

²⁰⁰ Ibid., p. 395. JLS remete a Rm 3,10 ao citar uma passagem que na verdade está em 3,9, conforme versão por ele mesmo citada (cf. *ibid.*, p. 425).

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 396.

²⁰² Cf. *ibid.*, p. 401.

²⁰³ Ibid., p. 397.

JLS afirma que é preciso “buscar um ‘princípio’ mais radical que o ato de idolatria, com a consequente resposta de Deus ‘entregando’ o homem a seus desejos e paixões”²⁰⁴. Na verdade, trata-se de ler Paulo com sua chave antropológica. Assim, temos de alterar a ordem dos fatores, formulando o seguinte esquema:

1. *O princípio – ponto de partida*: Paulo afirma que “Deus os entregou a...” (Rm 1, 24.26.28): “desejos fortes”, “paixões” e “mente”. JLS entende que estes termos são, na prática, sinônimos e indicam aquilo que está em ebulição nos processos decisórios mais profundos do homem. Algo que está no homem antes mesmo que este se torne idólatra: a “injustiça” ou, como afirmou mais adiante para dizer que o judeu “faz as mesmas coisas”, o “egoísmo” (Rm 2,8) no trato com os demais²⁰⁵.

De fato, de mil maneiras, sacrificar o outro ao prazer próprio e à própria satisfação constitui a tendência mais radical do homem. E aí começa o processo que vai meter na prisão a própria “verdade”, para que nada estorve o livre (?) jogo dessa força primordial²⁰⁶.

Para Paulo, ao contrário do que parece à primeira vista, esta tendência primordial não está relacionada ao Pecado propriamente, mas sim àquilo que rebaixa o homem, que o envergonha, humilha e desonra (Rm 1,24.26-27). Em uma palavra, àquilo que o desumaniza, tirando-lhe a liberdade.

2. *A perda da verdade – a idolatria*: a partir daí o homem começa a “enredar-se em seus arrazoados”, em busca de justificação. Perde a capacidade de julgar por si próprio e acaba cedendo a uma conduta vergonhosa e humilhante, ou seja, desumana.

Pois bem, de onde procede esta vergonha do homem ante suas obras? JLS afirma que existe uma outra voz que eleva o homem acima desta condição inumana. Trata-se de uma voz humana que surge no interior da natureza humana, mais especificamente de seu “conhecimento”²⁰⁷, e provoca o seu “reconhecimento”, ou seja, um conhecimento posto em prática (Rm 1,21.28.32). Esta verdade do homem aparece para Paulo também como divina, “isto é, como relacionada intimamente e de várias maneiras com Deus, enquanto este

²⁰⁴ Ibid., p. 409.

²⁰⁵ Deus não interfere nesta instância de decisão do homem. É neste sentido que o “entrega...”.

²⁰⁶ Ibid., p. 410.

²⁰⁷ JLS não está se referindo ao processo cognitivo em si, mas ao “conhecimento” de algo: aquilo que, em termos gerais, se pode chamar de *condição humana*. Reconhecer esta “verdade” do homem é assumir uma existência “humana”, ao passo que “enredar-se” é trapacear esta verdade do homem e cair numa conduta desumana, que humilha o homem e contraria o projeto de Deus. Do ponto de vista deste estudo, o ser humano se torna incapaz de reconhecer a sua condição humana na medida em que assume uma racionalidade unilateral, lógico-demonstrativa, sem referência à dimensão ontológica da razão. Ou seja, o homem se escraviza, perde a liberdade, na medida em que a razão dispensa a fé.

representa o ‘absoluto’ para o homem”²⁰⁸. A falsificação – idolatria – deste absoluto inscrito no coração acaba empurrando o homem para as trevas de uma conduta vergonhosa e desumanizadora. O homem acaba silenciando a voz interior que o chama a colocar-se a serviço da liberdade e do amor, pois reconhecê-la (praticá-la) diante da tendência primordial implica um gasto energético monumental.

A força primordial leva assim o homem, pouco a pouco, a adorá-la. Isto é, a absolutizá-la, dando-lhe a patente mais digna de respeitabilidade: a religiosa. A religião do espontâneo justifica dessa maneira o homem em seu egoísmo. E o homem chega inclusive a acreditar nessa sua própria mentira religiosa. Esse, e não outro, é o sentido negativo da idolatria²⁰⁹.

3. *O homem escravo do Pecado*. A distorção do absoluto faz o homem perder, aos poucos, a capacidade de discernir a sua própria conduta e se tornar escravo do Pecado. E não se trata de uma multiplicação de pecados, observa JLS, mas de uma vida onde o homem se torna o lobo do homem. De fato, quando Paulo descreve a conduta dos pagãos, fica claro que se refere a um quadro mais geral e profundo:

O homem chegou (ao tornar presa a verdade sobre si próprio) a construir e justificar uma sociedade *infra*-humana [...]. E dela já não pode sair até recuperar a propriedade de si mesmo, uma liberdade que exige a verdade do homem e, com ela, a verdade de Deus²¹⁰.

Em segundo lugar, o processo de alienação dos judeus. Após demonstrar como os pagãos foram escravizados pelo pecado, passa-se à análise de como o mesmo processo atingiu o povo da bíblia. O caso do pecado dos judeus difere nos mecanismos de alienação. Enquanto os pagãos falseiam a lei inscrita no coração (autonomia ou liberdade), os judeus falseiam, por sua dureza de coração, o espírito da Lei de Deus que lhes fora revelada. Os pagãos esvaziam a liberdade ao cederem ao monismo epistemológico que absolutiza a leis físico-biológicas. Os judeus, por sua vez, esvaziam o sentido da liberdade ao cederem ao monismo de uma lei exterior.

A escravização, à qual se submetem os judeus, ocorre de duas maneiras, num único processo de autoengano: primeiro, fazem da posse dessa lei um privilégio, algo que uma vez praticado os colocaria em vantagem diante de Deus; segundo, não captam o espírito da lei, e acabam escravos da letra²¹¹. E isto não somente conduz a uma conduta pecaminosa, mas converte a Lei num estranho personagem ao mesmo tempo divino e diabólico. A maneira

²⁰⁸ Ibid., p. 411.

²⁰⁹ Ibid., p. 413.

²¹⁰ Ibid., p. 416.

²¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 430-443.

específica de o judeu manejar a lei a torna diabólica, ou seja, um mecanismo de escravização que tira a liberdade e fecha ao homem os caminhos do amor.

Interessado na opressão do homem *como tal* – usando a chave antropológica –, Paulo escolheu denunciar uma determinada maneira inumana de o homem tratar os seus semelhantes. E ela lhe mostrou que, nesse plano, o judeu, oprimido politicamente, oprimia os seus semelhantes com o peso de um desprezo fundado numa mentira religiosa. Numa espécie de “idolatria” semelhante à que servia ao pagão para praticar a injustiça e desumanizar sua sociedade²¹².

É interessante notar o paralelo entre a teologia de Paulo e a de Jesus. Ambos advertem para o perigo da alienação da liberdade humana. Se para Paulo o homem está escravo deste personagem – o Pecado – aglutinador dos mecanismos de desumanização, para Jesus o homem está escravo de Satanás, que igualmente desumaniza o homem, que o impede de entrar em sintonia com o coração de Deus por meio de gestos de amor.

4.4.3 A experiência da liberdade na história

Traçado o quadro da problemática antropológica em que se encontram pagãos e judeus, JLS passa a apresentar aquilo que, para Paulo, representa a transformação desta situação: o significado de Jesus de Nazaré.

É interessante notar que tanto Paulo como Jesus advertem para o perigo que a religião representa para a liberdade humana. A liberdade gera uma angústia que pode induzir o homem à criação de ídolos, que justifiquem e deem segurança às suas ações. Em suma, a criação da religião como um corpo de normas destinadas a dar segurança ao homem. Este acaba tornando-se escravo de algo exterior à sua própria liberdade²¹³.

Neste ponto, a questão que se impõe para Paulo é a seguinte: como pode o homem – escravo do pecado como está – tornar-se livre, “salvar-se”? Não há dúvida de que a única resposta possível é a fé. Por meio da fé em Jesus Cristo, o homem se incorpora gratuitamente a uma existência humana livre da escravidão que o relega a uma situação *infra-humana*²¹⁴.

Mas, afinal, o que é a fé? JLS afirma que, para Paulo, a fé é um dado antropológico fundamental. Para os judeus, conforme a teologia de Paulo, ela se configura em oposição às obras da lei (cf. Rm 3,28), ao passo que para os pagãos a fé significa confessar Jesus como o único Senhor. No entanto, isto não quer, de modo algum, dizer que se trata de uma adesão a

²¹² Ibid., pp. 444-445.

²¹³ Cf. *ibid.*, p. 474.

²¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 455.

um credo religioso, como pré-requisito para a entrada na comunidade cristã²¹⁵. Se fosse assim, Paulo cairia numa armadilha: a de “re-converter a mesma *fé* (cristã) em uma nova subordinação às ‘obras da Lei’”²¹⁶.

Enquanto que para JLS “*fé*” é a estrutura de valores que o homem assume “crendo” (no testemunho alheio) que com ela alcançará maior felicidade em sua existência, para Paulo “*fé*” se compagina mais com a atitude da “confiança” radical de que Deus conduz a história (cf. Rm 3,21-31; 4,1-25).

De fato, a *fé* paulina é a atitude daquele que “confia” seu destino nas mãos de Deus para pôr nos projetos históricos todo seu afã, livre assim da angústia imatura daquele que gostaria de contar e controlar sempre em que termos se encontra com a salvação²¹⁷.

Pois bem, Paulo precisa situar a humanidade inteira frente ao plano divino revelado por Jesus. Assim, recorre às Escrituras para mostrar que a mesma justificação pela *fé* foi dada a Abraão, quando este ainda era pagão (cf. Rm 4,10-12). Dessa forma, Paulo expressa o plano divino em termos antropológicos. Este, o plano divino, se configura em três etapas: 1) “desde Adão (exclusive, dado que este recebeu uma pequena lei) até Moisés” (cf. Rm 5,14); 2) de Moisés até “que chegou a *fé*” (cf. Gl 3,25) e 3) o “agora” de Jesus Cristo (cf. Rm 5,1)²¹⁸.

Na primeira etapa Abraão foi declarado justo quando ainda não havia Lei. A segunda etapa constitui aquela em que a Lei foi dada como um pedagogo. Esta, no entanto, não pode se converter num privilégio ou num instrumento imprescindível. A terceira etapa, o “agora” da revelação de Cristo, restitui à humanidade inteira a universalidade da primeira etapa. Em Cristo todos os homens alcançaram a condição de filhos de Deus (Rm 8,21) – maturidade –, ou seja, alcançaram a liberdade.

Antes de encerrarmos esta exposição da cristologia de Paulo, precisamos fazer ainda algumas pontuações: como concretamente o homem é declarado justo pela *fé*? E quais as consequências da liberdade pela *fé*?

Uma vez mais o exemplo de Abraão ajuda na compreensão. Este assumiu (pela *fé*) a promessa de Deus e partiu em busca de uma terra que garantisse melhores condições de vida para seus filhos. Não quer dizer que Deus tenha feito um juízo moral sobre Abraão, declarando-o, dessa forma, apto a entrar nas instâncias celestiais, mas que este assumiu sua

²¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 460.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 466.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 464-468.

existência – a Promessa da história – de um modo agradável aos olhos de Deus. Nisto consiste a liberdade na história. Ter fé e buscar a realização do seu sentido.

No que se refere às consequências da liberdade, vale destacar o seguinte: o homem foi libertado da escravidão do pecado. A revelação de Jesus é um presente de Deus que devolve ao homem a sua humanidade. Quem assim compreende a mensagem cristã “deverá superar a angústia e insegurança que leva o homem imaturo, infantil, a buscar relações controláveis com o Absoluto: obras de uma lei que lhe creditem a salvação”²¹⁹. O homem é devolvido à história e sua Promessa que acende a chama da esperança (cf. Rm 4,18; 8,24).

[...] o ser humano é devolvido, pela fé, à história seguindo o mesmo movimento que lhe devolve sua humanidade. “Herdeiro do mundo”, “colaborador com Deus” num trabalho de “construção” que há de ser realizado, sem medo, no tempo em que age e cria a liberdade (1Cor 3,9), a fé o enraíza (integrando a história na escatologia como a tenda de campanha na casa celestial) nesta terra destinada a produzir amor, justiça e solidariedade²²⁰.

Reinhold Niebuhr fala de maneira muito clara a respeito desta recuperação do homem para a história, realizada pela fé em Jesus.

Se não se liberta da ansiedade, o homem está enredado no círculo vicioso de seu egocentrismo, tão preocupado por si próprio, que não pode desbloquear-se para a aventura do amor²²¹.

Esta é a história recuperada de Jesus de Nazaré, à qual se refere JLS: a tomada de consciência de que, pela fé em Jesus Cristo, o homem é transformado num ser livre para assumir a tarefa da humanização na história. Trata-se de elevar ao nível antropológico mais geral e profundo o chamado de Jesus para entrar na dinâmica do anúncio e preparação do Reino de Deus aos pobres da Terra. Aparece uma ideia que deveria já estar clara: o homem livre não busca o seu próprio interesse, pois já acolheu o dom de Deus pela fé, mas empenha-se na libertação do outro, criando mais amor, mais liberdade.

JLS entende que a cristologia paulina insere o homem na história. Esta não é um lugar de pecados e perdições, um tempo de provações individuais e coletivas, mas uma construção, um caminho para Deus. É bem verdade que em seus mecanismos atuam elementos que resistem à tarefa da humanização. Mas é fato também que, se o homem adquire a liberdade, é porque esta lhe é concedida em vista de algo concreto. “Efetivamente,

²¹⁹ Ibid., p. 522.

²²⁰ Ibid.

²²¹ *The nature and the destiny of man*. t. 1. New York: Scribner's, 1964, p. 272. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 523.

só se justifica a liberdade se é para inventar um caminho. Mas não é certo que o caminho da ordem e do bem já esteja inventado”²²².

4.5 O cristianismo como maturidade humana na história

Os dois tópicos anteriores mostram dois enfoques do sentido de Jesus para a humanidade. No primeiro enfoque, o da cristologia dos sinóticos, a história de Jesus como que se perde na escatologia, parecendo esvaziar o sentido da liberdade na história. No segundo enfoque, o da cristologia de Paulo, a história de Jesus é recuperada mediante uma interpretação – a salvação pela fé – que devolve o homem à história e suas tarefas.

Mostrar-se-á agora como compreender a aparente contradição que parece marcar o cristianismo: anunciar que Cristo salvou a humanidade e o universo inteiro e ao mesmo tempo exigir o cumprimento da lei como condição para tornar efetiva esta salvação. O problema torna-se mais urgente se considerarmos que o próprio Novo Testamento parece deslocar a experiência da liberdade do campo de um gratuito engajamento histórico para o terreno do cumprimento da lei.

Este tópico procurará responder à seguinte questão: há, no interior da comunidade cristã primitiva, alguma concepção teológica que tenha determinado o esvaziado o tema da liberdade?

4.5.1 A liberdade se perde nos meandros do cristianismo

Fala-se, por exemplo, em certa derrota das eclesiologias paulina e joanina, mais carismáticas, em face da eclesiologia petrina, mais institucional. Não é objetivo deste estudo investigar as nuances deste fenômeno na Igreja primitiva. O interesse aqui é abordar dois enfoques específicos, o de Mateus e o de Paulo, a partir dos quais é compreendida a questão central que, independentemente das opções estratégicas da comunidade cristã, confere especificidade ao cristianismo, que é a questão da liberdade. Seriam os enfoques, o da fé e o da lei, além de diferentes, divergentes?

O fato é que razões de ordem estratégica, talvez em vista da sobrevivência da comunidade cristã, teriam levado a Igreja, inicialmente, a uma maior valorização dos aspectos administrativos e legais. Poder-se-ia afirmar, e não seria sem sentido, que este fenômeno foi ganhando força até, finalmente, consolidar-se como um elemento normal do cristianismo, deslocando de vez, para um segundo plano, o tema da liberdade e seu correlato,

²²² SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 616.

o tema da graça. Contudo, a análise conjuntural não é suficiente para explicar o deslocamento progressivo da questão da liberdade como o tema fundamental do cristianismo.

Obviamente, há aí, neste deslocamento, concepções teóricas profundas que, não sendo meramente de ordem estratégica, podem ter sido mal interpretadas, de modo a se ter presumido que o tema da liberdade fora deslocado para um segundo plano em certa teologia neotestamentária, como a de Mateus. Certamente um mal-entendido de ordem teológica determinou o fenômeno da crescente institucionalização do dom que a Igreja recebeu de Deus, em Jesus Cristo. JLS ocupou-se de forma perspicaz com os caminhos e descaminhos do cristianismo em torno desta problemática.

É bem verdade que a corrente de pensamento dos fariseus, com sua predileção e devoção à lei, já carregava certo potencial de institucionalização da liberdade. O evangelho de Mateus geralmente é visto como sendo tributário desta tendência. Esta percepção, assumida acriticamente, teria condicionado a recepção de Mateus pela tradição cristã, de modo a distorcer as intensões fundamentais do seu evangelho.

4.5.2 A liberdade se perde na seleção dos textos bíblicos para a pregação

Quanto a este particular, JLS relata, em uma nota autobiográfica, de 1994, a sua “surpresa” com o que ele chamou de “o caso Mateus”²²³, que teria ocorrido logo que ele começou os seus estudos teológicos. Na realidade, JLS relata várias “surpresas”, mas há um elemento que as unifica: uma seleção de textos do Novo Testamento para a liturgia da palavra da celebração eucarística teria, certamente involuntariamente, escondido, na pregação da Igreja, o tema central do cristianismo, a liberdade. Acrescente-se a isto o problema da interpretação reducionista dos textos selecionados, que mantinha o discurso nos limites do campo da moral.

Em primeiro lugar, JLS dá-se conta do caráter extremamente restrito daquilo que tinha aprendido, na liturgia, como sendo “o Evangelho”.

Porém – oh surpresa – descobri que o que a liturgia e o uso espiritual do Novo Testamento me haviam transmitido [...] era uma seleção bastante estranha. Conhecia textos isolados de João e de Paulo e algumas das parábolas próprias de Lucas. O que eu chamava de “o Evangelho” em singular [...] era um – e um só – dos três Sinóticos: *o de Mateus*²²⁴.

²²³ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1994, pp. 7-21.

²²⁴ Ibid., p. 18.

Mas, por que Mateus e não outro, p. ex., Lucas? JLS chega à conclusão de que Mateus se consolidou como “o Evangelho” pelo fato de ter sido considerado como um texto que valoriza a lei como a base para uma ética cristã. Um exemplo do veio moral de Mateus seria a sua versão da primeira bem-aventurança. Aliás, a versão de Mateus figura no imaginário cristão, pelo menos no âmbito do catolicismo, como *a primeira bem-aventurança*, em detrimento daquela que seria a sua versão corresponde, a de Lucas. Pois bem, enquanto que no Evangelho segundo Lucas a pobreza tem um sentido exterior, de cunho socioeconômico – “felizes vós, os pobres” (6,20)²²⁵, sem acréscimo de adjetivo –, em Mateus (5,3) a pobreza é uma qualidade moral, interior – “felizes os pobres em espírito”. A vitória de Mateus sobre Lucas talvez se deva a um erro de interpretação, a uma razão completamente alheia ao conjunto de sua teologia, mas de qualquer modo atribuída a ele. Trata-se de sutilezas difíceis de detectar. JLS mesmo diz que a problemática o acompanhou ao longo de décadas, até que pudesse encontrar o enfoque adequado para uma interpretação plausível. No fundo, JLS não aceitou acriticamente certa ideia de que não há em Mateus uma teologia da graça e da liberdade.

Pois bem, sigamos a análise de JLS. O fato é que as duas versões da primeira bem-aventurança não se configuram como uma mesma forma de ser feliz, ou salvo. Segundo Lucas, o Reino de Deus anunciado por Jesus de Nazaré é dos pobres – “felizes vós” – porque a sua realização consistirá na superação da causa da pobreza, que, por conseguinte, não deve ser boa notícia para os ricos, visto que a riqueza era mantida às custas do sacrifício dos pobres – “Mas, ai de vós, os ricos” (Lc 4,24). O esquema lucano exige uma criatividade histórica capaz de transformar a realidade econômica e social e, assim, criar as condições para uma vida feliz. Em Mateus, ao contrário, a felicidade decorre de uma disposição interior – “pobres *em espírito*” –, que tornaria o sujeito merecedor do Reino, não necessariamente de uma transformação exterior, talvez muito mais exigente, como a que é proposta por Lucas²²⁶.

Temos aqui, em Mateus, não propriamente nele, mas em sua recepção por parte da Igreja, um indício de que a moralização da mensagem de Jesus esteve entre as primeiras formas de perda da dimensão histórica do cristianismo. Não se pode negar que Mateus, de

²²⁵ Na realidade, a ideia segundo a qual a pobreza é a razão da felicidade, no reino que se aproxima, é material da fonte Q, que é mais fiel à memória de Jesus: o Reino é para os pobres. Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, pp. 146-147. JLS afirma que Lucas não alterou o material que tomou de Q por fidelidade à chave política assumida por Jesus: “E não é nenhuma virtude ou mérito o que lhes dá este privilégio: é uma prioridade política. Antes de saber se o homem é virtuoso, o ‘governo’ de Deus se preocupará de que seja, de fato, homem”. Ibid., p. 158.

²²⁶ Cf. SEGUNDO, *El caso Mateo*, pp. 8-10.

forma muito clara, faz depender a salvação, senão da criatividade histórica, pelo menos do serviço aos pobres. Obviamente que, em boa lógica, o serviço aos pobres supõe uma ação criadora. Isto fica patente nas palavras que Mateus põe na boca de Jesus:

Vinde, benditos de meu Pai, recebei por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me destes de comer. (...) cada vez que o fizestes a cada um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizestes (Mt 25,34-35.40).

Em Mateus, interpretado assim isoladamente, o homem virtuoso põe-se a serviço dos pobres e recebe o reino como herança. Em Lucas, o reino vem para os pobres como graça. Para Lucas, antes que seja virtuoso, importa que o homem seja homem (livre). O seu esquema vai muito além de pensar a vida cristã como uma espécie de acúmulo de crédito pessoal, como um bilhete de acesso a um reino já pronto. A liberdade – o dom de nosso Senhor Jesus Cristo – é o reino da graça, é criação. Pelo menos é o que se pode concluir das palavras de Jesus, segundo Lucas, pronunciadas na sinagoga de Nazaré da Galileia. Ele anuncia uma notícia, que garante ser boa para os pobres (cf. Lc 4,18-19), e dá a entender que o Reino de Deus é uma espécie de governo, cuja forma é humanizadora.

[...] governo que estará como que representado pela ressurreição de uma estrutura social ideal de Israel (provavelmente nunca praticada): “o ano da graça” no qual, independentemente dos méritos de cada um, a terra de Israel e suas riquezas voltariam a repartir-se por igual entre todos os habitantes (resgatados da escravidão) para que todos pudessem recomeçar de novo uma vida e um trabalho humanos²²⁷.

Assim sendo, o Reino de Deus é como que uma forma de organização social e política, embora não se esgote nela, que não funcionará como uma solução mágica e, por isso mesmo, exigirá do homem todo o empenho pessoal e ação criadora. Por um lado, a versão lucana da primeira bem-aventurança não se deixa compreender, do ponto de vista da opção de Deus em favor dos pobres, sem a dimensão da graça. Por outro lado, do ponto de vista do que se espera do homem no Reino, a primeira bem-aventurança não se deixa compreender senão na perspectiva de uma existência humana livre, criadora. Que no Reino o homem será virtuoso, como pensa Mateus, não se pode negar, mas, em Lucas, em primeiro lugar, o homem será homem.

Para JLS, Lucas foi preterido, em favor de Mateus, pelo fato de assumir, sem meias palavras, a liberdade como um tema central. Não que Mateus não o faça. É que certos critérios de recepção condicionaram a interpretação do texto de Mateus, fazendo com que o fiel da balança pendesse para o seu lado. A opção por Mateus como “o Evangelho”, sem que

²²⁷ SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 157.

pudesse ser comparado com os demais, com exceção de alguns materiais exclusivos dos demais evangelistas, como a parábola do bom samaritano, de Lucas, consolidou certa interpretação da mensagem cristã que, intencionalmente ou não, teve como consequência a quase total omissão do tema a liberdade na pregação da Igreja.

4.5.3 A circunscrição da liberdade ao campo da moral

Outras “surpresas” de JLS reforçam a percepção de que o tema da liberdade foi perdendo espaço no cristianismo em razão, senão de uma concepção teológica genuinamente cristã, pelo menos de um mal-entendido.

JLS relata que os estudos bíblicos o levaram a mais uma surpresa. O que a liturgia do seu tempo de juventude apresentava como “as epístolas” de Paulo, na realidade obedecia a um critério análogo ao que fez de Mateus “o Evangelho”. “Pois bem, lendo estas cartas (...) surpreendeu-me a insistência ubíqua de Paulo no tema da (nova) liberdade cristã”²²⁸. Mas, por que a liturgia omitiu sistematicamente certos textos das “epístolas” de Paulo? Seria porque tratam do tema da liberdade? JLS parece apontar nesta direção.

“(...) selecionava-se de Paulo o moralista. O Paulo teólogo, por exemplo, o que fala da justificação pela fê sem as obras da Lei, estava ausente. Sem dúvida porque o Missal Romano, contemporâneo do Concílio de Trento, queria evitar qualquer “deslize” protestante (...)”²²⁹.

Assim vai se reforçando a ideia de que motivações de ordem conjuntural teriam levado a Igreja Católica Romana a selecionar textos bíblicos mais convenientes a seus propósitos. Contudo, esta seleção obedece a critérios que não podem ser atribuídos acriticamente aos textos bíblicos. De qualquer forma, o fato é que uma determinada concepção teológica orienta a escolha. JLS procura saber se esta concepção teológica corresponde ao que dizem os textos no conjunto da teologia bíblica ou se são uma projeção ditada a partir das necessidades históricas de uma instituição que precisa concretizar os seus propósitos. Mateus é, de certa forma, a prova de que uma concepção teológica de fundo orienta a escolha, mesmo que esta concepção, ao fim e ao cabo, não corresponda à sua teologia.

JLS sustenta que a chave da questão é o que se entende por ser virtuoso no contexto da nova liberdade cristã. Viver em conformidade com a lei ou assumir uma existência humana criadora? Sabe-se que, por pura lógica, estas duas opções se excluem mutuamente. No que se refere a isto, outra “surpresa” de JLS reforça a percepção de que a seleção dos

²²⁸ SEGUNDO, *El caso Mateo*, p. 11.

²²⁹ Ibid., pp. 11-12.

textos bíblicos para a liturgia obedece ao propósito de esconder o tema da liberdade. Eis a surpresa de JLS:

“Também brilham por sua ausência, na liturgia, as passagens das cartas de Paulo onde se fala da liberdade cristã em face da lei mosaica. Assim, o cristão comum nunca ouvia dizer que “já não estamos sob a Lei”, apesar de ser isto, para Paulo, a boa notícia, a plenitude dos tempos e a razão nada menos que da Encarnação do Filho de Deus (Gl 4,4)”.

JLS esclarece que a afirmação literal “já não estamos sob a Lei” não é de Paulo. Mas sustenta que o seu sentido é fiel à teologia paulina mais genuína. Com efeito, para Paulo, a lei cumpre, no processo de amadurecimento do homem até a liberdade, um papel análogo ao do pedagogo: “a Lei se tornou o nosso pedagogo até Cristo” (Gl 3,24). E Paulo acrescenta que, na existência cristã, que consiste em acolher a graça pela fé, “não estamos mais sob pedagogo” (Gl 3,25)²³⁰.

Contudo, se, a partir de Cristo, já não estamos mais “sob a Lei”, o que pode significar ser um homem virtuoso – justo, salvo, livre, filho? Paulo é taxativo ao afirmar que quem se sujeita à Lei (Gl 5,3) cai fora da graça: “Rompestes com Cristo, vós que buscais a justiça na Lei; caístes fora da graça” (Gl 5,4). Em face desta questão, JLS, apoiando-se no mesmo Paulo, afirma:

“(…) Paulo falava de uma filiação que, graças a Cristo, o herdeiro por antonomásia, nos fazia também a nós herdeiros do universo inteiro (1Cor 3,22) e fazia com que nossas perguntas morais já não estivessem mais dirigidas à Lei, para saber se algo era permitido ou proibido (1Cor 6,12; 10,23), senão à conveniência em vista de criar amor e serviço mútuo no mundo (1Cor 10,24; Rm 14,14; 13,8-10; Gl 5,13-14)”²³¹.

4.5.4 Duas teologias da liberdade?

Assim, aparentemente ficaria claro que o pensamento de Mateus diverge do de Paulo. Poder-se-ia dizer até que são contraditórios. De fato, por um lado, Mateus recupera as palavras que Jesus teria pronunciado: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17). Por outro lado, Paulo, que escreveu suas cartas uns vinte ou trinta anos antes que o texto de Mateus tenha sido concluído, afirma: “já não estamos sob a Lei” (Gl 3,25), “tudo é permitido” (1Cor 10,23), no sentido de que tudo é *lícito*. É verdade que o próprio Paulo adverte que “nem tudo convém” (1Cor 10,23). Nem tudo convém a uma vida na liberdade. Poderia ter afirmado que nem tudo é lícito, mas isto se configuraria como uma contradição em sua tese sobre o sentido de Cristo

²³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 12-13.

²³¹ *Ibid.*, p. 13.

na existência humana. “Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem a prática da Lei” (Rm 3,28). Portanto, segundo Paulo, não é uma lei boa que justifica o homem, assim como também não é a desobediência que condena o homem a uma existência sem sentido.

Assim, parece estabelecida a contradição. JLS mesmo afirma que, “à primeira vista, acreditava ver que nos primórdios do cristianismo teriam existido duas versões opostas da significação de Jesus Cristo para a vida moral”²³². Contudo, JLS não se acomoda a uma solução simplista, por uma razão que logo ficará clara. “Parecia-me, portanto, que o Espírito que inspirava todas as Escrituras não podia contradizer-se em algo que lhes era central”²³³.

Para JLS o que é central nas escrituras é a experiência da liberdade. E está convencido de que o Espírito Santo não inspiraria na razão humana teses contraditórias a este respeito. Por isso, JLS sustenta que aí – em Mateus e em Paulo – onde parece haver contradição há na realidade o pensamento bíblico mais genuíno, situando a experiência da liberdade em face de dois planos de realidades, aos quais correspondem as dimensões distintas e complementares da fé e da Lei, da pessoa e da natureza, do Valor e do Ser. Portanto, JLS defende que as teses de Mateus e de Paulo não são contraditórias.

Antes, porém, de mostrar o fio que liga Mateus e Paulo, pode ser bom recordar a pergunta que norteia a reflexão neste tópico. Foi dito que o objetivo é responder se alguma razão mais profunda, intrínseca ao próprio pensamento bíblico-cristão – ou algum mal-entendido –, concorreu para o deslocamento da questão da liberdade – ou seja, da existência humana concreta – para um segundo plano na reflexão teológica. Sabe-se que foi na teologia escolástica que esta tendência se consolidou, ganhando um fôlego tal que se manteve predominante até o século XX, quando foi questionada. Há algo próprio do cristianismo na origem deste fenômeno?

Parece que uma interpretação, talvez equivocada, colocou Mateus e Paulo, pelo menos o Paulo teólogo da liberdade, em campos opostos. Segundo esta interpretação, Mateus – lido como “o Evangelho”, sem a devida comparação com os demais Sinóticos e com João – seria o defensor da Lei, senão contra a liberdade, pelo menos não interessado no assunto. Paulo, por outro lado, é visto como sendo, simultaneamente, o teólogo dos grandes temas do cristianismo – especialmente o da graça e da liberdade – e dos conselhos morais, sendo que os textos daquele foram preteridos em favor dos textos deste. Ora, não se pode negar que o

²³² Ibid., p. 15.

²³³ Ibid.

critério teológico que fora determinante para que Mateus fosse recebido como “o Evangelho”, e para que de Paulo se valorizasse praticamente só os conselhos morais, tenha sido um elemento determinante, atuando no interior do próprio cristianismo, para deslocar a liberdade para um plano secundário na reflexão teológica, e até mesmo na vida cristã como um todo. Isto não quer dizer que este elemento tão poderoso e determinante possa ser assumido, sem mais, como um conceito fiel ao dogma cristão. A questão, assim como foi exposta, permanece como um enigma.

4.5.5 O cristianismo como maturidade humana para a história e suas tarefas

JLS nunca se contentou com esta interpretação que opõe os dois teólogos da igreja primitiva, cuja disputa foi mencionada acima. Tanto é verdade que diz ter ficado feliz ao descobrir que um exegeta sério compartilhava da mesma inquietação.

Assim, mantive em suspenso a questão até que descobri, confesso que com alegria, que um dos exegetas contemporâneos mais considerados leva cabalmente a sério tal enigma e dedicava à sua investigação um capítulo de sua obra²³⁴.

Na realidade, dois estudos guiaram a busca de JLS na direção da solução do enigma. Além de Käsemann, já citado, também Paul Beauchamp²³⁵. Estes autores levaram JLS à sua própria conclusão: na realidade, Mateus e Paulo jogam no mesmo campo. As teologias de ambos, no que concernem ao tema da liberdade, se estudadas à luz da ação do Espírito na história, não se configuram como teses contrárias.

Käsemann reconhece certa contradição entre os esquemas de Mateus e de Paulo. Ele chega a falar em pré-catolicismo, referindo-se à teologia de Paulo, antes de Mateus surgir e, então, vencer a antropologia e a eclesiologia carismática de Paulo. Mas, ao fim e ao cabo, deixa a questão aberta, como se verá.

Käsemann começa reconhecendo que há certa contradição entre o que diz Paulo e o que, vinte ou trinta anos depois, sustenta Mateus.

A tradição conservada por Mateus de um judeu-cristianismo que é de modo manifesto rigorosamente legalista, condena, com uma seriedade escatológica que conhece os critérios e os objetos da cólera divina, outra

²³⁴ Ibid., p. 28. JLS refere-se a: KÄSEMANN, Ernst. Les debuts de la théologie chrétiennes. In: _____. *Essais Exégétiques*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1972, pp. 174-198.

²³⁵ L’Evangile de Matthieu et l’héritage d’Israël. In: *Recherches de Science Religieuse* 76/1 (Jan-Mars), pp. 5-37.

pregação cristã (a de Paulo) que declara, por seu lado, que a Lei foi total ou parcialmente abolida²³⁶.

Mas o próprio Käsemann faz uma ressalva que pode ajudar a evitar uma conclusão apressada sobre esta briga de gigantes.

Os dois partidos se referiam, incontestavelmente, às luzes que o Pneuma lhes havia dado, de sorte que aqui, pela primeira vez na história da Igreja, o Espírito se opõe a si mesmo²³⁷.

Obviamente, Käsemann não está tirando nenhuma conclusão. Na realidade, propõe um problema que precisa ser analisado sem concessões apressadas, posto que o Espírito não pode opor-se a si mesmo.

JLS tem em mente a problemática constatada por Käsemann, e não cessa a busca. Trabalha com a hipótese de que deve haver um fio que liga os dois autores, Mateus e Paulo, conferindo coerência interna ao pensamento de ambos.

O que acontece entre Mateus e Paulo é o que sempre aconteceu na história da revelação. JLS aprendeu com Gustave Lambert que a revelação no Antigo Testamento ocorreu progressivamente, respeitando as etapas da “descoberta” de Deus por parte do povo de Israel²³⁸, num processo quase sempre cheio de disputas e conflitos entre, digamos, as escolas de pensamento, que, ou foram contemporâneas, ou se sucederam no tempo.

Mas o Antigo Testamento, tomado como um bloco sincrônico, pode esconder as tensões que estiveram presentes no longo processo no qual os textos que o compõem foram escritos. JLS não o vê assim, como um processo vertical, sem conflitos. Faz o mesmo em relação ao Novo Testamento, até porque, no que se refere a esta problemática, o próprio Käsemann inspirou a busca de JLS, mesmo que mais por suscitar questões, e menos por dar respostas. Com efeito, Käsemann, no ensaio anteriormente citado, propõe-se a mostrar que

[...] a história que precedeu os nossos evangelhos esteve cheia de tensões teológicas muito violentas; conheceu verdadeiramente algo assim como uma disputa confessional. Cada um dos dois campos opostos se proclamava possuidor do Espírito e media o adversário segundo certos critérios espirituais²³⁹.

A esta altura, uma questão se impõe como que naturalmente: o mesmo Espírito, como tantas vezes ocorreu no Antigo Testamento, guia os autores neotestamentários em planos teóricos diferentes, mas não necessariamente divergentes ou contraditórios. Vem de

²³⁶ KÄSEMAN, Les debuts, In: _____. *Essais Exégétiques*, pp. 174-198, aqui 178.

²³⁷ Ibid., In: _____. *Essais Exégétiques*, p. 179.

²³⁸ Cf. CORNADO, J. C. *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 29-32.

²³⁹ KÄSEMAN, Les debuts, In: _____. *Essais Exégétiques*, p. aqui 175.

Paul Beauchamp, cujo artigo fora citado acima, a intuição que torna possível a JLS harmonizar Mateus e Paulo.

Paulo e Mateus estiveram discutindo – indiretamente, obviamente, porém com energia – o problema de saber se a Igreja é herdeira do Povo de Israel no plano de Deus o, para dizer de um modo mais inspirador, se a Igreja de Jesus Cristo pode ser chamada de o Novo Israel²⁴⁰.

A dificuldade para se responder a qualquer uma destas duas perguntas reside no fato de que Israel era o depositário de uma revelação de Deus unificada sob a designação de “Lei de Moisés”. Por isso, fica difícil compreender como a Igreja poderia ser “herdeira” desta revelação, posto que anuncia como uma “boa notícia” precisamente que os cristãos, em Cristo, não estão mais sob a Lei, como fazia Paulo em alto e bom som. Contudo, JLS, tomando por base uma espécie de *kenosis* da Lei, conclui que a contradição é aparente.

Porém, por outro lado, como se poderia universalizar esta Lei, essa palavra normativa terrivelmente concreta e historicamente encarnada na própria vida e nas características únicas do povo de Israel, sem abolir de alguma maneira, junto com seus limites, sua mesma essência de norma?²⁴¹

Assim, seguindo esta ideia de JLS, que ele intui a partir de Käsemann e Beauchamp, e que aqui se está chamando de *kenosis* da Lei, pode-se dizer que Mateus e Paulo defendem a mesma tese sob pontos de vista diferentes. Ambos, Mateus e Paulo, sustentam que a mesma revelação que Deus realizou em Israel, pela ação do Espírito, está presente na vida da Igreja²⁴².

Assim, por um lado, Mateus afirma que a Igreja é herdeira da fé de Israel, uma comunidade de pessoas formadas na escola do Mestre de Nazaré, e, por isso, capazes de observar a Lei, não como um peso, mas como a expressão de uma liberdade que quer ser eficaz na história. Em outras palavras, Mateus, sonhando em manter a Igreja unida à árvore do judaísmo, afirma que Jesus Cristo não oferece uma solução de continuidade da Lei mosaica, nem tampouco provoca uma ruptura, mas a leva à perfeição mediante sua vida e ensinamento.

Por outro lado, Paulo afirma que a Igreja é testemunha de uma revelação que se deu na história de Israel, e que alcançou sua plenitude em Jesus Cristo, de modo que a humanidade não está mais sujeita à lei como meio para se obter a salvação. Segundo a teologia paulina, Cristo liga a Igreja ao antigo Israel, tanto é verdade que Paulo o situa na esteira do testemunho de Israel: o Filho de Deus, Jesus, nasceu de uma mulher e submetido à

²⁴⁰ SEGUDNO, *El caso Mateo*, p.17.

²⁴¹ Ibid. p. 17.

²⁴² Cf. BEAUCHAMP, L’Evangile, In: *Recherches de Science Religieuse* 76/1 (Jan-Mars), pp. 5-37.

Lei (Cf. Gl 4,4)²⁴³. Há que se acrescentar, ainda, que em Paulo a Igreja é compreendida como herdeira do antigo Israel no sentido de ser uma comunidade que, precisamente por ser formada por pessoas livres, em Cristo, deve praticar um amor eficaz na história: “pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5,13).

Contudo, há que se perguntar se, no fundo, a solução do enigma não é artificial. Não teria JLS, tomando por base a teoria da inspiração das escrituras, imposto uma derrota a Mateus em face de Paulo?

Não seria estranho que chegara a este ponto, quase final, com a impressão de que este trabalho de teologia bíblica foi conduzido por mim de tal maneira que mostrara o fracasso da concepção cristã que Mateus pretendeu construir no primeiro Evangelho com vistas a uma continuidade do judeu-cristianismo²⁴⁴.

O próprio JLS responde que conduziu a reflexão com a máxima neutralidade, sem puxar as coisas para o seu interesse. Expôs a visão de Mateus sobre a Lei, o seu entendimento acerca do seu caráter irrevogável em Cristo, bem como os seus erros de interpretação, conforme, aliás, foi exposto resumidamente neste estudo. Em suma, de acordo com JLS

Mateus fez um notável trabalho de antropologia e de ética para mostrar que as mudanças propostas por Jesus deviam ser compreendidas, não como uma solução de continuidade com a Lei mosaica, mas como seu complemento ou culminação definitiva. Por suposto que o rabino cristão Mateus não esconde que Jesus corrige coisas importantes, sobretudo no ensinamento e interpretação rabínicos da Lei de Moisés; mas, sempre segundo Mateus, leva com isso a Lei de Moisés à sua perfeição²⁴⁵.

Mateus pode até ser considerado um derrotado, mas não em face do pensamento de Paulo. A história tratou de mostrar o fracasso de sua tentativa de manter o cristianismo ligado à árvore do judaísmo. Há uma série de fatores históricos que concorreram para a ruptura entre a comunidade cristã e o povo da aliança²⁴⁶, mas certamente tal ruptura não deve ser creditada à fidelidade de Mateus ao Cristo e à sua mensagem de liberdade²⁴⁷.

Assim, fica demonstrado que, tanto em Mateus quanto em Paulo, o homem recebe a plenitude da revelação de Deus que o Espírito inspirou e conduziu ao longo da história, conforme narram as escrituras. Esta plenitude vem sob a forma de um ensinamento que

²⁴³ Cf. SEGUNDO, *El caso Mateo*, p. 18.

²⁴⁴ Ibid., p. 231.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Cf. DUQUOC, Christian. *O Único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008, pp. 35-43.

²⁴⁷ Cf. SEGUNDO, *El caso Mateo*, pp. 233-270.

liberta – no caso da teologia de Mateus – ou de uma salvação gratuita, que é vida na graça, liberdade, pela fé – como pensa Paulo²⁴⁸. Uma plenitude que de forma alguma poderia significar anomia, posto que, em ambos os campos analisados, trata-se de colocar a Lei no lugar que é próprio dela²⁴⁹, que é ser um meio a serviço dos projetos criadores do homem²⁵⁰, como expressão pessoal do amor de Deus.

Esta ideia acompanha JLS desde a sua juventude. Já em sua tese doutoral, interpretando Nicolas Berdiaeff, ele afirmava que o dogma está a serviço da atividade criadora do homem, que é o que caracteriza a própria existência humana²⁵¹. Sendo assim, o dogma é uma palavra que tem como referência a experiência humana concreta. Isto aplicado à liberdade, quer dizer que o dogma orienta a existência humana como ação criadora na história. Porém, sendo assim, qual seria o papel da Lei nesta existência humana nova e criadora, já que a Lei não fora abolida, mas cumprida em plenitude por Cristo, como mostrou Mateus? JLS sustenta que a Lei cumpre um papel instrumental, não mais de norma moral. A Lei está a serviço da experiência espiritual, pessoal e livre do homem. Por conseguinte, a liberdade, que no sentido exposto é a realização da própria fé, não consiste em escolher cumprir ou não cumprir a Lei. Não!, pois o homem é livre quando não é obrigado a escolher – obedecer ou desobedecer a Lei. Em outras palavras, o homem é livre quando a sua própria liberdade se configura como um valor em si mesma²⁵². E a liberdade só tem valor em si mesma numa existência criadora, na qual a lei está a serviço dos projetos do homem. A propósito desta questão, JLS afirma em seu estudo sobre Berdiaeff:

Em outras palavras, a lei é deslocada de seu antigo papel de mediadora, para se tornar a auxiliadora do homem e de sua liberdade. Pelo Cristo, o homem livre não necessita de nada para entrar em relação com Deus. A lei passa de fim, a meio; a liberdade de meio, a fim²⁵³.

JLS sustenta esta mesma concepção de liberdade, bem como a noção do papel que a lei cumpre numa existência humana livre e criadora, mantendo certa coerência até suas últimas obras de teologia. Assim, JLS, seguindo principalmente Paulo, afirma que o homem

²⁴⁸ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 334.

²⁴⁹ Neste ponto, percebe-se claramente a influência de Nicolas Berdiaeff. Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, 1963, p. 110. Não deixa de ser problemática e reducionista certa interpretação que praticamente anula o papel da lei na antropologia de Paulo. Um artigo sucinto sugere a necessidade de se repensar a relação entre graça e lei em Paulo: KOTSCHO, A. “Política e perversão: Paulo segundo Žižek”. In: *Cadernos de Teologia Pública*, n. 88, ano XI, v. 11. São Leopoldo: Unisinos, 2014, pp. 2-32.

²⁵⁰ Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo?*, p. 341.

²⁵¹ Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff*, p. 76.

²⁵² Cf. *ibid.*, p. 105.

²⁵³ *Ibid.*, p. 110.

é livre em face da Lei. Contudo, “os problemas morais não devem terminar aí, mas devem passar a julgar o que é o conveniente quando se quer levar à prática projetos que, se são cristãos, têm o amor como fim”²⁵⁴. Ou seja, a Lei tem o seu papel, assim também o dogma, não mais como uma finalidade, mas como um instrumento a serviço da liberdade do homem.

JLS entende que as forças que atuaram no interior das comunidades cristãs primitivas, concorrendo para a institucionalização da graça, da liberdade, não são intrínsecas ao pensamento bíblico. A institucionalização consiste no reducionismo de pensar o sentido da existência como prática de uma lei, ou como administração de uma razão instrumental, que teria como base a ideia da conformação a uma determinada ordem ou lei universal. Contudo, o pensamento bíblico é a história da luta contra a institucionalização da existência humana, da experiência da liberdade.

JLS descreve as etapas da descoberta de Deus vividas pelo povo da Bíblia em sua história, até alcançar a plenitude em Cristo. Os textos bíblicos narram a história da relação de Deus com o seu povo, e vice-versa. JLS afirma que há uma correspondência entre as etapas da descoberta de Deus e o amadurecimento do homem, até tornar-se adulto, filho, livre, em Cristo²⁵⁵. Este é o pensamento bíblico sobre o tema da liberdade. Portanto, Jesus de Nazaré é a expressão de uma experiência espiritual, pessoal e plenamente livre, e que vence as tendências despersonalizadoras, com o seu jeito de viver e de morrer²⁵⁶.

Ora, fica suficientemente demonstrado que, a despeito das aparentes contradições, das quais citamos uma, como o exemplo mais eloquente, os textos teológicos da Igreja primitiva reservam um lugar central ao tema da liberdade, inclusive sugerindo como esta experiência pode ser eficaz, criadora, na história. Portanto, por mais que a Igreja nascente tenha cedido às tendências de institucionalização, talvez por razões de ordem administrativa, o fato é que, como mostra JLS, dificilmente se pode afirmar que há no interior do cristianismo primitivo uma concepção teológica que possa ser apontada como a causa do posterior deslocamento do tema da liberdade para um segundo plano da reflexão.

²⁵⁴ SEGUNDO, *El caso Mateo*, p. 14. Cf. o mesmo enfoque in: id., *¿Qué mundo?*, pp. 304-309.

²⁵⁵ Cf. id., *¿Qué Mundo?*, pp. 217-324.

²⁵⁶ Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *¿Qué es un cristiano?*. Montevideo: Mosca, 1971.

CONCLUSÃO

Este estudo expôs as linhas gerais do pensamento de JLS quanto ao seu intento de buscar compreender como foram expressos teoricamente, tanto pelo pensamento laico quanto pelo cristão, os dois níveis de realidades que estruturam a experiência humana. O objetivo inicial era verificar se há no pensamento de JLS elementos teóricos que permitam sustentar a tese de que *fé e ciência* são dimensões estruturantes da *liberdade*. Quatro passos foram necessários para se levar a termo o objetivo proposto.

O capítulo primeiro foi dedicado à análise do diagnóstico de JLS quanto à insuficiência do pensamento clássico para expressar a experiência da liberdade. A pesquisa logrou confirmar que realmente as tendências monistas do pensamento compreensivo do ser, não obstante os seus momentos altos, esvaziam o papel da liberdade na história. JLS caracteriza este esvaziamento como a *história perdida*. Assim como a escatologia – os dados proporcionados pela fé pascal – ameaçam engolir a história de Jesus nas narrativas dos Evangelhos, assim também o pensamento do ser esvazia o papel criador da liberdade humana na história.

O capítulo segundo analisou o rastreamento que JLS faz na história do pensamento, especialmente na circunstância da evolução das ciências modernas, em busca de categorias mais apropriadas para a formulação de uma epistemologia adequada para expressar a experiência da liberdade. A pesquisa logrou confirmar que JLS foi exitoso em sua busca. Tanto a filosofia quanto as ciências proporcionaram-lhe dados para a elaboração de uma epistemologia relacional que articula os dois planos de realidade – Valor e Ser – que estruturam a liberdade humana.

O terceiro capítulo ocupou-se da exposição dos elementos antropológicos resultantes da aplicação da epistemologia concebida por JLS à análise da existência humana. Concluiu-se que, em JLS, fé e ciência são dimensões estruturantes da liberdade humana.

Finalmente, no quarto capítulo foram apresentadas as linhas gerais da aplicação da epistemologia teológica de JLS à análise da história. O quadro teórico composto pelas

categorias de Liberdade, Valor e Ser mostrou-se adequado para situar corretamente a boa notícia de Jesus na história.

Assim, pois, tendo se completado o percurso proposto, faz-se necessário expor os principais pontos de chegada.

1. A conclusão de JLS quanto ao potencial do pensamento de matriz helênica para expressar a liberdade pode ser caracterizada como desoladora. Segundo ele, as tendências monistas se sobrepõem em duas correntes, das quais o cristianismo valeu-se para inculturar-se no ambiente grego.

Em primeiro lugar, as categorias do pensamento platônico foram utilizadas para pensar a questão de Deus. Mas, posto que para o platonismo o mundo criado é uma sombra ou um plano subsidiário do suprasensível, a afirmação de Deus praticamente anulou o papel da liberdade do homem.

Em segundo lugar, JLS mostra que para conhecer o universo e, dentro dele, o homem, o cristianismo valeu-se do aristotelismo, que classifica pela razão (*logos*) toda a realidade em esferas de essências (naturezas) cada vez mais complexas, quanto mais estas se afastam da substância infinita, perfeita e simples da causa primeira. Ou seja, no fim das contas, a história da liberdade perdeu-se nos meandros das tendências monistas do pensamento. E o paradoxal é que a própria história da liberdade se rendeu ao monismo na medida em que esta mesma história foi como que naturalizada. JLS caracteriza este processo como *a história perdida*. Tal processo consolidou-se na modernidade quando esta logrou conceber modelos formais e instrumentos de verificação empírica apurados.

2. Este diagnóstico um tanto desolador não é o ponto de chegada de JLS. Existe em seu pensamento um grande esforço no sentido de buscar uma epistemologia adequada para pensar o problema da liberdade. E, precisamente, fazer uma abordagem teológica da questão, posto que a verdadeira relação de transcendência do homem em face do mundo – a experiência da pessoa, a liberdade – só pode ser pensada à luz da originária relação de comunhão com o Deus da revelação. Mas como propor a questão de Deus em contextos tão ambíguos – como o *mosaico* da pós-modernidade – nos quais há tanto o fechamento à linguagem religiosa, quanto a sua apreciação despersonalizadora?

Neste ponto manifesta-se a genialidade de JLS: dialogar com a própria racionalidade moderna a fim de verificar a possibilidade de resgatar, a partir dos dados proporcionados pelas ciências e pela filosofia, os dois planos de realidades – Valor e Ser – que estruturam a existência humana livre. Em face deste desafio, JLS propõe a questão fundamental, cuja

tentativa de solução configura a própria história da humanidade, e que nem sequer poderia ser posta se antes de tudo a sua possibilidade de resposta já não tivesse sido dada por Jesus Cristo: a liberdade como um dom e como a chave de compreensão do sentido da existência humana. É a partir da consideração desta experiência básica que JLS concebe os elementos antropológicos – liberdade, Valor e Ser – que compõem o quadro teórico de sua epistemologia teológica.

3. A polaridade Valor-Ser leva JLS a estabelecer uma equivalência entre liberdade e criação. Ora, a criação só se explica se for no sentido de criar mais liberdade. A criação é a expressão da liberdade porque é a máxima expressão do amor gratuito que dá a existência a outrem. Neste sentido, a liberdade pode ser pensada em termos de personalização da graça. Quanto a isso, duas observações são necessárias. A primeira é que esta questão pode ser melhor compreendida a partir do acontecido com Cristo. A segunda é que a personalização da graça de Cristo não se presta à concepção meramente formal da existência, mas é liberdade e amor criador para a história.

Isto porque a pessoa de Cristo confere inteligibilidade à experiência histórica da liberdade. A noção de unidade pessoal de Cristo – naturezas humana e divina numa só pessoa – é *caminho* para a humanidade. A unidade pessoal não pode ser objetivada num conceito, posto que une planos irreduzíveis de realidades – o sentido e o ser. Assim, a exemplo do ocorrido com a pessoa de Cristo, os conteúdos do aprendizado com o processo histórico devem ser assumidos como método para a concepção de soluções novas, em face de contextos e problemas novos. Os conteúdos-métodos são acolhidos pelo dinamismo presente da liberdade como *história recuperada* e como horizonte de sentido para um futuro aberto à ação criadora do homem. Em outras palavras, a graça de Cristo é liberdade numa história aberta aos projetos que o homem pode realizar em colaboração com Deus.

4. JLS chega a demonstrar que a graça de Cristo é fonte de criatividade histórica. A graça é o Espírito de Cristo, a forma como Ele comunica a sua boa notícia para a nossa história. Assim, Jesus Cristo não se converte em segurança para o ser humano – o que levaria à acomodação e alimentaria o egoísmo – mas permanece como a fonte da liberdade humana. Quanto a isso, JLS sustenta que Jesus afirma aos seus discípulos, depois de prometer o envio do Espírito Santo, que é mais conveniente para eles que Ele se vá (Cf. Jo 16,7) “porque o Espírito, desde o interior humano, é Deus ao ritmo da história”¹. O Espírito

¹ SEGUNDO, *Nuestra idea*, 1970, p. 44.

é o sopro do amor no interior do homem como sentido para a vida e, por isso, “certamente é uma presença melhor”².

5. A epistemologia teológica concebida por JLS, a exemplo do que fez o apóstolo Paulo, devolve o homem à história. A fé, enquanto dimensão constitutiva do ser humano, abre ao homem a possibilidade de acolher a graça de Cristo, de sorte a viver uma existência serena, sem a contínua preocupação de pôr-se em dia com a divindade. A experiência da liberdade personaliza a graça na história, porque a graça é a presença de Cristo em nós por seu Espírito. A graça não é outra coisa que o presente de Deus por excelência, ou seja, Deus mesmo feito existência nossa. A graça é o Espírito que habita em nós, como fonte de amor, criação e liberdade.

6. Um outro ponto de chegada importante é a conclusão de que não há, no conjunto da teologia bíblica neotestamentária, categorias mentais que levem ao esvaziamento do papel da liberdade na história. Não obstante aparentes contradições, os textos teológicos da Igreja primitiva reservam um lugar central ao tema da liberdade, inclusive sugerindo como esta experiência pode ser criadora e eficaz na história.

Foi a análise da teologia de Mateus em face da de Paulo que levou JLS a esta conclusão. Mateus sustenta que o cristão deve cumprir toda a lei. Paulo, por sua vez, afirma que cumprir a lei significa escravizar-se novamente. Na realidade, como se viu no âmbito desta pesquisa, ambos pretendem demonstrar que a Igreja é continuação de Israel, sob a forma de plenitude. Com a mesma eclesiologia de fundo, Mateus e Paulo escrevem teologias aparentemente contraditórias. Mas na realidade Mateus sustenta que os cristãos, posto que fazem parte de uma comunidade completa, formada de pessoas maduras, cumprirá toda a lei mediante uma existência que será julgada por sua criatividade histórica (Mt 25). Fundamentalmente, é o que Paulo sustenta mediante emprego de categorias diferentes. Portanto, por mais que a Igreja nascente tenha cedido às tendências de institucionalização, talvez por razões de ordem administrativa, o fato é que, dificilmente se pode afirmar que há, no interior do cristianismo primitivo, uma concepção teológica que possa ser apontada como a causa do posterior deslocamento do tema da liberdade para um segundo plano da reflexão.

² Ibid., p. 45.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

SEGUNDO, Juan Luis. Libération et évangile, II. L'apport spécifique des chrétiens à la libération. In: *Relations* 36 (1976), pp. 184-186.

_____. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus: uma chave para a análise do cristianismo na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1993.

_____. *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris: Aubier, 1963.

_____. Capitalismo-Socialismo, crux teológica. In: *Concilium* 96 (1974/6), pp. 776-791.

_____. Diálogo e teologia fundamental. In: *Concilium* 6 (1969), pp. 61-69.

_____. *El dogma que Libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. t. I: Fe e ideología*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. t. II/1: Historia y actualidad: sinópticos y Pablo*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. t. II/2: Historia y actualidad: las cristologías en la actualidad*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret: de los Sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991.

_____. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1975.

_____. *Masas y minorías en la dialéctica divina de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1973.

_____. *Teología abierta – III: Reflexiones críticas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

_____. *Teología abierta para el laico adulto. v. I: Esa comunidad llamada Iglesia*. Buenos Aires: Lohlé, 1968.

_____. *Teología abierta para el laico adulto. v. II: Gracia y condición humana*. Buenos Aires: Lohlé, 1969.

_____. *Teología abierta para el laico adulto. v. III: Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Lohlé, 1970.

_____. *Teología abierta para el laico adulto. v. V: evolución y culpa*. Buenos Aires: Lohlé, 1972.

_____. *Teología abierta para el laico adulto. v. IV: Los sacramentos hoy*. Buenos Aires: Lohlé, 1972.

_____. *¿Qué es un cristiano?*. Montevideo: Mosca, 1971

- _____. *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Ed. Lohlé, 1970.
- _____. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1994.
- _____. *El infierno: un diálogo con Karl Rahner*. Montevideo: Ediciones Trilce, 1997; Buenos Aires: Editorial Lohlé /Lumen, 1998.
- _____. *Esbozo de una antropología cristiana*. Montevideo: Mimeo, [s.d.].
- _____. Intelecto y salvación. In: *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Ed. Lohlé, 1970, pp. 61-106.
- _____. Libertad y Liberación. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990.
- _____. Lo cristiano dentro del proceso bíblico. In: _____. *Teología abierta – III: Reflexiones críticas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Obras de referência

- AGOSTINHO, de Hipona, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *A cidade de Deus*. (v. I, livro I-VIII; v. II, livros IX-XV). 2ª. ed. (trad., prefácio, transcrição e notas biográficas: José Dias Ferreira). Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- ANAXIMANDRE. *Fragments et Témoignages*. (trad. e coment. Marcel Conche). Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. (trad. Mário da Gama Kury). Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1992.
- AUGUSTINE, Saint. *Ouvres de Saint Augustin*. v. 6. *Première série: Opuscles. Dialogues Philosophiques: De Magistro, De Libero Arbitrio*. (Trad. Goulven Madec). Paris: Desclée de Brouwer, 1976.
- BENTO XVI, Papa. *Exortação apostólica pós-sinodal Verbum Domini sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja*.
- Concílio Vaticano II. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina*.
- _____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no Mundo Atual*.
- _____. *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*.
- ÉPICURE. *Lettres et Maximes*. (Trad. e Coment., Marcel Conche). Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- FILONE di Alessandria. *L'erede delle cose divine*. Milano: Rusconi, 1981.
- MAXIME le Confesseur, Saint. *Lettres* (trad. et notes par Emmanuel Ponsoye). Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- PINDARE. t. II. Pythiques. (Trad. PUECH, Aimé). Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1955.
- PLATÃO. *A República*. t. II: São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

_____. *Dialoghi. t. I: Eutifrone; Apologia di Socrate; Critone; Fedone; Cratilo; Teeteto*. (trad. Manara Valgimigli). Bari: Gius. Laterza & Filgli, 1931.

_____. *Diálogos: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. (trad. Edson Bini). Bauru: Edipro, 2010.

_____. *Diálogos. t. II: Fédon; Sofista; Político*. (trad. Jorge Paleikat; Cruz Costa). Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Ed. Globo, 1961.

_____. *Fedro*. (trad. Carlos Alberto Nunes). Belém: Ed.UFPA, 2011.

_____. *Filebo*. (Texto estabelecido e anotado por John Burnet; trad. Fernando Muniz). Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Protagoras*. In *Œuvres complètes, t. III, I^{re} Partie*. (Trad. e coment. Alfred Croiset e Louis Bodin). Paris: Société D'Édition «Les Belles Lettres », 1948.

SENEQUE. *Lettres a Lucilius. t. III, l. VIII-XIII*. (Trad. Henri Noblot). Paris: Societé D'Édition « Les Belles Lettres », 1965.

TOMÁS, de Aquino, Santo. Sobre el bien en general. In: _____. *Suma Teológica: I, q. 5*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. I.

_____. Sobre la bondad de Dios. In: _____. *Suma Teológica: I, q. 6*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. 1.

_____. Sobre la unidad de Dios. In: _____. *Suma Teológica: I, q. 11*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. 1.

_____. El motivo de la voluntad. In: _____. *Suma Teológica: I-II, q. 9*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. 2.

_____. Sobre los nombres de Dios. In: _____. *Suma Teológica: I, q. 13*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. 1.

_____. Sobre las potencias intelectivas. In: _____. *Suma Teológica: I, q. 79*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, v. 1.

XENOPHON. *Memorabilia*. In: _____. *Opera Omnia* (trad. E. C. Marchant), Oxford, 1921.

Instrumentos

Bíblia de Jerusalém: nova edição revista e ampliada (6a. impressão). São Paulo: Paulus, 2010.

BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Étudiée dans ses rapports avec les autres langues ind-européennes*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlang, 1950.

FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milic et al. (Ed.) *The encyclopedia of Christianity*. v. 2. Grand Rapids: Wm. B. Eedermans Publish Company, 1991.

LACOSTE, Jean-Yves (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Press Universitaire de France, 1998, pp. 652-654.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARASSI, Massimo (Ed.). *Enciclopedia Filosofica. t. VII*. Milano: Bompine, 2006.

MORA, José Ferrater. Dicionário de Filosofia. t. II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Traduzido, com base na 40a. edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

Outras obras

ASSMANN, Hugo. Os ardis do amor em busca de sua eficácia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre “O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré”. In: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), pp. 223-259.

BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique: contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, 1947.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*. Paris: Aubier, 1947.

BATESON, G. *Mind and nature: a necessary unity*. New York, 1979.

_____. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1976.

BEAUCHAMP, Paul. L’Evangile de Matthieu et l’héritage d’Israël. In: *Recherches de Science Religieuse* 76/1 (Jan-Mars), pp. 5-37.

BERDIAEFF, Nicolas. *Les sens de l’histoire*. Paris: Montaigne, 1948.

_____. *Cinq méditations sur l’existence: solitude, société et communauté*. Paris: Montaigne, 1936.

_____. *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*. Paris : Aubier, 1946.

_____. *De la destination de l’homme. Essai d’éthique paradoxale*. Paris: Je Sers, 1935.

_____. *Dialectique existentielle du divin et de l’humain*. Paris : Janin, 1947.

_____. *Esprit et liberté: essai de philosophie chrétienne*. Paris: Je sers, 1933.

_____. *Essai de métaphysique eschatologique*. Paris: Montaigne, 1946.

BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 145-187.

_____. *Teoria do método teológico*. 5a. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BORKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005

BOTTURI, Francesco. Libertà. In: MARASSI, Massimo (Ed.). *Enciclopedia Filosofica. t. VII*. Milano: Bompine, 2006.

CANGUILHEM, Georges. *Études d’histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin, 1970.

_____. *Idéologie et rationalité: dans l’histoire des sciences de la vie*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1977.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Le phénomène humain*. Paris: Ed. du Seuil, 1955.

COMBLIM, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo: Paulus, 1998.

CORBIN, Michel. *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*. Paris: Beauchesne, 1974.

CORONADO, J. C. *Livres e responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo: Paulinas, 1998.

- DARWIN, Charles. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. London: J. Murray, 1859.
- DIELS, Hermann Alexander. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. II.* (Dir. Walter Kranz). Berlin: Weidmann, 1991.
- DUPONT, J. Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal. 3 vol. Bruges: Louvain, 1954.
- DUQUOC, Christian. *O Único Cristo: a sinfonia adiada*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ELLACURIA, Inacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trota, 1990.
- FERRARO, Benedito. A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.
- FEYREBEND, Paul. *Against method*. (4th. ed.). London: Verso, 2010.
- GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. *Conhecimento de Deus e evangelização: estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. *Experiência de Deus e catequese narrativa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.
- GORDIS, R. *The book of Job: commentary, new translation and special studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, , 1978.
- GRILLMEIER, Aloys. *Le Christ dans la tradition chrétienne, II, 1, Le Concile de Chalcédoine (451). Réception et opposition (451-513)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- GUERRERO, J. R. *El otro Jesús*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1976.
- GUTIERREZ, G. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis, 1987.
- HABERMAS, Jürgen. *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason*. v. 2. Cambridge: Polity Press, 1986.
- HAIGHT, Roger D. *Pensando sobre Dios con Juan Luis Segundo*. In: pt.scribd.com/archive, acesso em 27/04/2015.
- HASMANN, Hugo. Os ardis do amor em busca de eficácia. As reflexões de J. L. Segundo sobre “O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré”. In: *Perspectiva Teológica*, 36 (1983), pp. 223-259.
- HAWKING, Stephen William. *A brief history of time: from the big bang to black holes*. London: Bantan Books, 1988.
- HAWKS, James. Juan Luis Segundo’s critique of David Tracy. In: *HeyJ* 31 (1990), pp. 277-294.
- HENNELLY, Alfred T. *Theologies in conflict: the challenge of Juan Luis Segundo*. Front Cover. Alfred T. Hennelly. Maryknoll-NY: Orbis Books, 1979.
- HOFMEISTER, Heimo. Freedom. In: FAHLBUSCH, Erwin; LOCHMAN, Jan Milic et al. *The encyclopedia of Christianity*. v. 2. Grand Rapids: Wm. B. Eedermans Publish Company, 1991, p. 348-349.
- JAEGER, Werner. *Paidea: the ideals of Greek Culture. V. II*. Oxford: Blackwell, 1946.

JIMÉNEZ-LIMÓN, F. Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana hoy; dos proyectos de teología fundamental: J. B. Metz y J. L. Segundo*. Barcelona: Fac. Teol. da Catalunya-Herder, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 12a. ed. (Título original: *Kritik der Reinen Vernunft*). Madrid: Alfaguara, 1996.

KÄSEMANN, Ernest. *Essais Exégétiques*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1972.

KASPER, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.

KESSLER, Hans. *La risurrezione de Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* [trad. it.: Carlo Danna]. Brescia: Quiriniana, 1999.

KOTSCHO, A. Política e perversão: Paulo segundo Žižek. In: *Cadernos de Teologia Pública*, n. 88, ano XI, v. 11. São Leopoldo: Unisinos, 2014, pp. 2-32.

KÜNG, Hans. Introdução: o debate sobre o conceito de religião. In: *Concilium* 203 (1986/1), pp. 5-10.

_____. *Ser cristiano*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981.

LADARIA, Luis. F. *Antropología teológica*. Madrid: UPCM [Universidad Pontificia Comillas Madrid]; Roma: Università Gregoriana, 1983.

LADRIÈRE, J. *La foi chrétienne et le destin de la raison*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.

_____. Les figures de la raison. In : FLORIVAL, G. (ed.). *Figures de la rationalité : Études d'Anthropologie philosophique*, t. IV. Paris/Louvain-la-Neuve : Librairie Philosophique J. Vrin – Librairie Peeters, 1991, pp. 108-111.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.

_____; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8ª. ed. revista e ampliada. São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

LUBAC, Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. Paris : Les Éditions du Cerf, 1983.

_____. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture I/1-2*. Paris: Aubier, 1959.

_____. *Sur les chemins de Dieu*. Paris: Aubier, 1956, p. 127.

MACHOVEC, Milan. *Jesús para ateos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.

MADEC, Goulven. Augustin. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Press Universitaire de France, 1998.

MADURO, Otto. Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.

MARX, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. In: MARX, K.; ENGLES, F. *Obras escogidas*. t. 1. Moscú: Ed. Progreso, 1971.

MARLÉ, René, Foi, idéologie, religion chez J.-L. Segundo. In: *Recherches de Sciences Religieuses* 76/2 (1988), pp.267-282.

MATEUS, Odair Pedroso. O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo. In: *Cuadernos de Teología*. Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Buenos Aires, v. XVI, n. 1 e 2, (1997), pp. 21-41.

_____. At the intersections of poetry, existential philosophy and theology. The origins of Juan Luis Segundo's thought. In: *Louvain Studies* 22 (1997), pp. 229-244.

- METZ, Johan Baptist. *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- MORA, José Ferrater. Demócrito. In: _____. *Dicionário de filosofia*. T. I (A-D). São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- _____. Destino. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. t. I (A-D). São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. Estóicos. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. t. II (E-J). São Paulo: Loyola, 2001.
- MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto*. São Paulo: Loyola, 1993.
- NIEBUHR, Reinold. *The nature and destiny of man*. t. II. New York: Scribner's Sons, 1943.
- _____. *The nature and the destiny of man*. T II. New York: Scribner's, 1964.
- NIEBUHR, H. R. *The meaning of revelation*. New York: Macmillan, 1941.
- NOBREGA DE LIMA, Degislando. *A criteriologia missiológica subjacente à eclesiologia de Juan Luis Segundo*. Münster: Westfälischen Wilhelms-Universität, Chiffre D6, 2000.
- OGDEN, S. M. *The reality of God*. New York: Harper & Row, 1977.
- O'DONNELL, J. G. The Influence of Freud's Hermeneutic of Suspicion on the Writings of Juan Segundo. In: *Journal of Psychology and Theology* 10 (1982), pp. 28-34.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.
- PANNENBERG, Wolfart. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- _____. *La fe de los apóstoles*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1974.
- POHLENZ, M. *L'uomo Greco* (trad. it.). Florença: La Nuova Italia, 1976.
- POLKINGHORNE, John. *Science & Theology: an introduction*. London: Fortress Press, 1998.
- PREISWERK, M. *Educação popular e teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.
- _____. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Editora Unisinos 2010.
- QUEIRUGA, Andrés Torrez. *Creo en Dios Padre*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1985.
- _____. *La revelación de Deios en la realización del hombre*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1987.
- _____. *Repensar a ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- QUIROZ GONZALES, F. *Salvación cristiana y liberación humana en la teología de J. L. Segundo*. Roma: PUG, 1984.
- RAHNER, Karl. Analyse conceptuelle de la définition de Chalcédoine : unité et dualité. In : *Écrits théologiques*. t. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- _____. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder, 1984.
- _____. *Écrits théologiques*. t. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

- _____. *Escritos de teología. t. I*. Madrid: Ed. Taurus, 1961.
- _____. *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*. In: _____. *Escritos de teología. t. I*. Madrid: Ed. Taurus, 1961.
- RENCZES, Philipp Gabriel. *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.
- RIES, John. Of Truth and Method: Juan Luis Segundo's Mapping of a Liberating Hermeneutic Circle. In: *Louvain Studies* 22 (Fall 1997), pp. 205-215.
- RIST, John M. *Augustine: ancient thought baptized*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- ROSA, J. G. A terceira margem do rio. In *Primeiras histórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968, pp. 32-37.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente. 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004.
- _____. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.
- SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus histórico: um estudo crítico de seu progresso, de Reimarus a Wrede*. São Paulo: Novo Século, 2005.
- SCOPINHO, S. C. D. *Em busca da identidade perdida: Igreja e laicato adulto. Tese doutoral*. Roma: PUG, 1998.
- SHAFF, Adam. *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo, 1973.
- SLADE, S. Liberation anthropology: Segundo's use of Teilhard de Chardin. In: *Studia Biblica et Theologica* 9 (1979), pp. 61-80.
- SOARES, A. M. Ligório. O mal existe. Que bom!?: Intuição teológica contemporânea a respeito do mal, da dor e do pecado a partir da obra de J. L. Segundo. In: *Vida Pastoral* 189 (1996), pp. 2-11.
- SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- THÖNISSEN, Wolfgang. Liberté. In: LACOSTE, Jean-Yves (Dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: Press Universitaire de France, 1998, pp. 652-654.
- TRACY, D. *Blessed rage for order*. New York: The Seabury Press, 1975.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica. t. I*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.
- _____. Destino e liberdade: as origens da ética. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 50 (1994), pp. 467-475.
- _____. Ética e razão moderna. In: *Síntese*, v. 22, n. 68 (1995), pp. 53-84.
- _____. Fisionomia do século XIII. In: *Kriterion* 19 (1966-1972), pp. 1-30; Situação do tomismo. In *Vozes* 59 (1965), pp. 892-907.
- _____. Situação do tomismo. In: *Vozes* 59 (1965), pp. 892-907.
- _____. A linguagem da experiência de Deus. In: _____. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.
- _____. *Escritos de filosofia I: problemas de fronteira*. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

VERDUGO, Fernando Ramírez de Arellano. *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo: estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2003.

WALLACE, Alfred R. *Contributions to the theory of natural selection: a series of essays*. 2a. Ed. New York: Macmillan and Co., 1871.

WELLS, H. Segundo's hermeneutic circle. In: *Journal of Theology for Southern Africa* 34 (1981), pp. 25-31.

YLLA, E. R. Medina. *El sentido cristiano de la esperanza y su relación con la historia y la espiritualidad: planteamiento, fundamentación, y sistematización de acuerdo con el pensamiento de J. L. Segundo*. Colección Tesis Doctorales, n. 135. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 1995.