Nilton Alves Barroso

GRAÇA E CRISTOLOGIA EM JUAN LUIS SEGUNDO

O acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Nilton Alves Barroso

GRAÇA E CRISTOLOGIA EM JUAN LUIS SEGUNDO

Tese apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad

Apoio CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2016

Dedico a Dardânia e àquele/a

que ela carrega no seu ventre.

Agradeço a Deus,

a todos que me acompanharam no processo de elaboração deste trabalho e

a FAJE por me receber como aluno.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

“O homem se sabe maior que os limites de suas experiências atuais, mas se sabe também muito limitado para percorrer todos os caminhos do ser, para aproveitar cada possibilidade até o infinito. É necessário escolher e arriscar. Todo caminho é um risco. Mas este risco não é inútil se a liberdade está em primeiro plano”.

Juan Luis Segundo

RESUMO

A Teologia da Libertação na América Latina se destacou pela utilização de um método próprio. J. L. Segundo é um dos seus expoentes. Levou a sério a tarefa da teologia de se comprometer com as causas dos que sofrem no continente latino-americano. Elaborou um método próprio em sua reflexão. Sua intenção foi abordar questões do homem moderno, confrontando-as com a pessoa de Jesus de Nazaré. Propôs uma teologia da graça em perspectiva antropocêntrica e uma cristologia fundamental crítica e libertadora, buscando a pertinência da fé cristã para os dias atuais. Articulou a dimensão antropológico-existencial dos valores universais com a fé religiosa bem como a dimensão cultural com a dimensão política. Essa correlação é pertinente, ajudando o homem moderno a responder seus questionamentos legítimos, oferecendo-lhe base para compreender sua existência e buscar empenhar-se livremente na construção da história.

Cristologia – graça – antropologia – hermenêutica – método – teologia da libertação

ABSTRACT

Liberation's Theology in Latin America is highlighted by the use of a method. According to J. L. is one of its exponents. He took seriously the task of theology to commit to the cause of suffering in the Latin American continent. He elaborated a method in its reflection. His intention was to address questions of modern man, confronting them with the person of Jesus of Nazareth. He proposed a theology of grace in anthropocentric perspective and a fundamental Christology critical and liberating, seeking the relevance of the Christian faith to the present day. Articulated the anthropological-existential dimension of universal values with religious faith and cultural dimension to the political dimension. This correlation is relevant, helping modern man to answer their legitimate questions, offering you the basis to understand their existence and seek to engage freely in the construction of history.

Christology - grace - anthropology - hermeneutics - method – liberation's theology

ABREVIATURAS E SIGLAS

DHF	Dicionário Houaiss de Física (HOUAISS, Antônio – RODITI, Itzhak). Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
DS	*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (ed. H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER), ed. XXXVI, Romæ 1976.
DV	Constituição Dogmática "Dei Verbum" do Concílio Ecumênico Vaticano II
GS	Constituição Pastoral "Gaudium et Spes" do Concílio Ecumênico Vaticano II.
LG	Constituição Dogmática "Lumen Gentium" do Concílio Ecumênico Vaticano II.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 09
CAPÍTULO 1 RAÍZES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS DO PENSAMENTO DE JUAN LUIS SEGUNDO 13
1.1 DADOS BIBLIOGRÁFICOS E TRAJETÓRIA DE VIDA ACADÊMICA 13
1.2 Fundamentos do pensamento de J. L. Segundo 16
1.2.1 Categorias de Nicolau Berdiaeff 17
1.2.2 Categorias de Karl Rahner 18
1.2.3 Categorias de Teilhard de Chardin 21
1.2.4 Categorias de Gregory Bateson 23
1.2.5 Categorias de R. Bultmann 26
1.3 Temas centrais da Teologia Complexa de Juan Luis Segundo 28
1.3.1 Elementos antropológicos 28
1.3.2 Círculo Hermenêutico 36
1.3.3 Massas e minorias 40
1.3.4 Temas complementares 44
CAPÍTULO II GRAÇA E CONDIÇÃO HUMANA 54
2.1 Longitude: a condição humana 55
2.2 Altura: a atitude religiosa radical 57
2.3 Largura: horizonte da graça 60
2.4 Profundidade: liberdade e salvação 64
2.5 Reflexões críticas I 68
2.5.1 Libertar a liberdade 70
2.5.2 Obstáculos a uma verdadeira compreensão da relação graça-liberdade 74
2.5.3 Necessidade de reelaboração do conceito de graça 76
2.6 Reflexões críticas II 79
2.6.1 Enfoques da graça no pós-concílio 80
2.6.2 Conceito paulino de graça e liberdade 83
2.6.3 A graça integra o pecado no destino do homem 85
2.7 Considerações conclusivas 89
2.7.1 Graça/liberdade 89
2.7.2 Graça/escatologia/vida filial 90

2.7.3 A graça como esperança 91
CAPÍTULO III CRISTOLOGIA DE J. L. SEGUNDO 94
3.1 Notas metodológicas e hermenêuticas 94
3.2 Jesus interpretado em clave política 101
3.2.1 Anúncio do Reino 103
3.2.2 Milagres e parábolas 106
3.2.3 A prática política de Jesus 112
3.2.4 Paixão-morte-ressurreição de Jesus 118
3.3 Cristologia em clave antropológica 121
3.3.1 A condição humana 123
3.3.2 A humanidade interpretada a partir de Cristo 128
3.3.3 Análise crítica 132
3.4 Jesus em clave evolutiva 134
3.4.1 A cristologia em clave evolutiva 137
3.4.2 A evolução em clave cristológica 141
3.5 Linguagem cristológica 142
CAPÍTULO IV GRAÇA E CRISTOLOGIA EM J. L. SEGUNDO 149
4.1 Relação da teologia da graça com as claves de interpretação cristológica 151
4.2 Agraciados em Cristo 153
4.2.1 Graça filial 154
4.2.2 A vida de Cristo: liberdade realizada na história 157
4.3 Cristificados pela graça 160
4.3.1 Herdeiros em Cristo para transformar a história 162
4.3.2 O acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana 164
4.4 Balanço crítico sobre a teologia da graça de J. L. Segundo à guisa de Conclusão 166
4.5 Balanço crítico sobre a cristologia de J. L. Segundo à guisa de Conclusão 171
BIBLIOGRAFIA 178

INTRODUÇÃO

O continente Latino-americano traz na sua história uma maneira peculiar de viver o cristianismo. Por séculos, foi marcado pela pobreza e exclusão. É inevitável, portanto, que a teologia se ocupe em refletir as causas e as consequências de um distanciamento tão grande entre aquilo que se prega e aquilo que se vive. Escolhemos J. L. Segundo como nosso interlocutor por se tratar de um dos teólogos da libertação que expressamente propôs formular e descrever seu método próprio. Ele afirma que "a libertação não pertence tanto ao conteúdo, mas ao método usado para fazer teologia frente à nossa realidade"[1].

Para J. L. Segundo, o problema da teologia da libertação é um problema hermenêutico. Trata-se de relacionar a fé viva e atual com o conteúdo da fé do passado, com a fé tradicional mediatizada através de expressões históricas diversas. É necessário distinguir o que é fé autêntica, pura e o que são simplesmente mediações históricas e expressivas dessa fé no passado, a fim de fazer emergir o que há de autêntico na fé do presente, com novas expressões de acordo com a realidade vivida. Dessa forma, se busca uma teologia que seja fiel ao testemunho cristão de fé. Para realizar essa tarefa, J. L. Segundo propõe o que ele chama de "Círculo Hermenêutico". Tal formulação consiste, resumidamente, no seguinte: a interpretação da Escritura, da revelação, é feita pela teologia. E essa interpretação é continuada na história em face de cada período composto por seus desafios. O círculo se dá porque novas questões são suscitadas a cada época e estas impulsionam uma nova interpretação da mesma Escritura. E o resultado deste processo amplia e aprofunda o conhecimento dos "tesouros" ilimitados da revelação que vão iluminando e fecundando a experiência humana e histórica.

J. L. Segundo tenta demonstrar a força e o dinamismo deste círculo, a fim de que ele não seja um círculo vicioso. Para o nosso teólogo, o ponto de partida é a prática social, e não a Escritura, nem mesmo os dogmas ou as verdades da fé. São as grandes perguntas e a realidade vivida que demandam uma postura ética em face de tais questões. São elas que

[1] J. L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 11.

possibilitam e orientam as reflexões teológicas. Portanto, não são respostas prontas que vão resolver as questões apresentadas pela realidade. A natureza e a tarefa da teologia é oferecer uma reflexão pertinente e "encarnada" diante das perguntas cruciais do tempo em questão. Assim, a teologia não pode ficar neutra e nem apresentar uma linguagem abstrata frente à realidade. A frieza do discurso ou a omissão em enfrentar os desafios já são uma tomada de posição, mantendo o status quo.

O passo seguinte do círculo consiste no que J. L. Segundo chama de "suspeita ideológica", ou seja, descobrir os mecanismos e estruturas que ocultam a verdadeira realidade e aplicar esta "suspeita ideológica" às formulações de fé prevalentes até aquele momento. O papel da teologia é lançar um olhar crítico diante de uma possível interferência ideológica na expressão do dogma. Depois, a partir dessa purificação teológica, levantar uma "suspeita exegética" em torno da questão; isto é, suspeitar se as ideologias dominantes que ostentam o poder influenciaram na interpretação correta da Escritura. Assim, a teologia ganha vigor a partir de uma nova interpretação da Palavra de Deus. Por fim, chega-se a uma nova interpretação da Escritura. Ou seja, há um processo hermenêutico crescente, no qual uma interpretação libertadora dos textos bíblicos sobre a realidade está fundada no próprio Deus revelante. Trata-se de uma hermenêutica aplicada à mensagem cristã.

É nessa perspectiva que J. L. Segundo situa a reflexão teológica. Para nosso autor, o discurso sobre a fé e a revelação não se limita à esfera do religioso e ao âmbito meramente cristão. Ele atinge toda a "espessura da realidade". Afirma que o homem é radicalmente transformado com a presença de Jesus de Nazaré em sua história. Tocado em sua mais profunda liberdade, somente pela graça pode dar uma resposta aos caminhos possíveis da existência, do fazer-se homem.

A teologia da graça é revisada por J. L. Segundo naquilo que ela tem de mais denso e de mais instigante: em que consiste essa realidade e como ela atua. É algo externo que vem em auxílio do homem em momentos determinados da vida ou é algo interno, que age constantemente, mesmo e apesar da sua condição pecadora? Ao fazer cristologia, traz à baila a experiência de Jesus como uma existência radicalmente humana, vivida na plenitude da graça.

J. L. Segundo faz uma distinção entre dois níveis diferentes de discurso e de reflexão sobre o significado de Cristo. A um ele chama "cristologia", que seria o *intellectus fidei* (a compreensão da fé); a outro ele chama de "evangelho", a fé ofertada. Podemos

classificar essa distinção como “uma cristologia do testemunho” e “uma cristologia da reflexão”.

O método cristológico de J. L. Segundo consiste em afrontar as questões do homem contemporâneo e em dizer qual o significado de Jesus para ele. Propõe um diálogo entre a genuína fé cristã e os valores e projetos das pessoas e grupos do seu tempo. Em sua coleção “O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré”, o autor desenvolve três chaves de interpretação da cristologia: a política (sinóticos), a antropológica (escritos paulinos) e a evolutivo-cósmica. Ele faz uma anologia entre acesso cristológico e revelação. Sua cristologia é uma realização em ato de uma reflexão intelectual rigorosa e crítica, a partir da realidade latino-americana. Aborda o tema da revelação em perspectiva histórica: a revelação em Cristo não suprime a historicidade, mas a requer em seu próprio interior e significado, sem perder o seu caráter escatológico.

A teologia da graça e a cristologia de J. L. Segundo abrem horizontes de investigação muito amplos, uma vez que o método da teologia da libertação propõe e repropõe uma releitura da realidade histórica e social para que respostas pertinentes sejam dadas ao homem de cada época.

No primeiro capítulo abordamos as raízes filosófico-teológicas de J. L. Segundo. Identificamos as bases da sua formação intelectual e os autores que delinearam a sua reflexão. Este percurso ajuda a entender o porquê de suas escolhas e do caminho engendrado.

No segundo capítulo tratamos da temática da graça nos escritos de J. L. Segundo. Ela não é apenas tema específico da sua reflexão, mas perpassa toda a estrutura do seu pensamento.

No terceiro capítulo estudamos a obra cristológica de J. L. Segundo e seu método cristológico. Analisamos o conteúdo do método e sua aplicação na práxis latino-americana, uma vez que sua obra tem um escopo marcadamente antropológico e pastoral.

No quarto capítulo aparece a relação entre graça e cristologia no pensamento de J. L. Segundo. Atualizamos a temática da graça e analisamos as ressonâncias dessa nova compreensão na vivência da fé e no compromisso histórico-transformador do homem atual.

Apresentamos a correlação entre graça e cristologia com o objetivo de alcançar uma visão libertada e libertadora da condição humana. São categorias fundamentais para pensar e propor a fé ao homem moderno. J. L. Segundo fez isso com coragem e

discernimento, dialogando abertamente com as pessoas do seu tempo. Atualizar este diálogo é decisivo para que a mensagem cristã ressoe no cotidiano dos indivíduos.

CAPÍTULO 1
RAÍZES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS DO PENSAMENTO DE JUAN LUIS SEGUNDO

O objetivo deste capítulo é identificar as raízes filosófico-teológicas do pensamento de Juan Luis Segundo. Buscaremos descer à gênese do seu pensamento. Identificaremos as bases de sua formação intelectual bem como os autores que delinearam sua reflexão. Este percurso nos ajudará a entender o porquê de suas escolhas e o caminho intelectual e pastoral engendrado.

1.1 DADOS BIBLIOGRÁFICOS E TRAJETÓRIA DE VIDA ACADÊMICA

Juan Luis Segundo nasceu em 31 de outubro de 1925, na cidade de Montevidéu, capital do Uruguai. Ali mesmo, ingressou na Companhia de Jesus em 12 de março de 1941. Nos inícios, ainda sem os grandes compromissos dos votos religiosos, estudou as chamadas línguas clássicas: o latim e o grego[1]. Fez os votos na Argentina e frequentou o juniorado em Córdoba até 1945. De 1946 a 1948 estudou filosofia no Colégio Maximo de San José, em San Miguel, Buenos Aires. Concluiu o curso de filosofia com o trabalho intitulado *Existencialismo, Filosofia y Poesia: Ensaio de Síntesis.* Em 1952 começou os estudos teológicos também em San Miguel, terminando na Bélgica, em Eegenhoven, no ano de 1956, com o trabalho sob o título *Masses et minorités et l'exégèse biblique*. No decorrer deste período foi ordenado presbítero em Louvaina, precisamente no dia 15 de agosto de 1955. Fez a tese de doutorado na Universidade Paris-Sorbonne, intitulada *Berdiaeff. Une conception*

[1] Cf. SEGUNDO, *O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã*, p. 7.

chrétienne de la Personne, orientada pelo filósofo francês Maurice de Gandillac (1906-2006), no ano de 1963. Escreveu ainda na faculdade da capital francesa a tese complementar orientada pelo filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), com o título *La chrétieentè, une utopie?*[2]. Juan Luis Segundo faleceu em 17 de janeiro de 1996 em Montevidéu, Uruguai.

A história pessoal de um autor sempre condiciona o seu pensamento. E não foi diferente com Juan Luis Segundo. A maior parte de sua vida se deu no ambiente urbano e de classe média do Uruguai, seu país de origem. Seus interlocutores imediatos são descendentes de europeus, não somente espanhóis que engendraram a colonização uruguaia, como também italianos e alemães. A economia de então é marcada por uma sociedade próspera, com indicadores econômicos acima da média latino-americana. A cultura uruguaia neste período sofreu influências do laicismo francês.[3]

Foi neste contexto que Juan Luis Segundo desenvolveu a teologia e o trabalho pastoral. Travou um diálogo profundo, sistemático e responsável com cristãos e não-cristãos da classe média uruguaia[4], no ensejo de transformar o ambiente e de criar uma sociedade mais justa e solidária. Juan Luis Segundo teve como espaços de desenvolvimento do seu trabalho grupos de estudo com leigos[5] e estudantes universitários[6]. Na linha social, Juan Luis Segundo desenvolveu um belo trabalho no "centro Pedro Fabro[7]", instituição da Companhia de Jesus

---

[2] Para estes dados bibliográficos, cf. MATEUS, *Dois ensaios sobre a gênese universitária de Juan Luis Segundo*, p. 9; MURAD, *Revelação e História. Um estudo sobre o pensamento de Juan Luis Segundo*, p. p. 21; DA SILVA, *"A criatividade da liberdade". Análise e interpretação da obra de Juan Luis Segundo*, pp. 17-18; LIGORIO (Org.), *Dialogando com Juan Luis Segundo*, p. 13.

[3] "O Uruguai foi um país próspero, com índices econômicos bem mais altos que a média latino-americana, mas que nos últimos 25 anos sofreu grandes reveses. (...) Juan Luis Segundo quer ser teólogo encarnado neste contexto. Fala, discute e escreve, tendo como interlocutores preferenciais cristãos e não-cristãos dos setores médios da sociedade, empenhados em criar uma sociedade mais justa e fraterna". MURAD, *Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo*, pp. 13-14.

[4] Cf. HOORNAERT, "In memoriam Juan Luis Segundo". *REB* 56 (1996) pp. 699-701.

[5] Vários testemunhos da presença constante e sistemática de Juan Luis Segundo nestes grupos estão relatados em LIGORIO, *Juan Luis Segundo. Uma teologia com sabor de vida*, pp. 145-194.

[6] Com palavras textuais, Juan Luis Segundo relata seu interesse em trabalhar com este segmento de pessoas a fim de ajudar na reflexão e discussão de problemas concretos: "Em 1959 regressei ao Uruguai. (...) Comecei, então, meu trabalho com estudantes universitários. (...) Nunca fui professor na universidade do Uruguai, (...) pois uma cátedra significava dar uma parte de um programa, sem entrar no campo do outro. A pastoral com os universitários, pelo contrário, significava responder às suas inquietudes. O que me interessava era estar em diálogo com eles e fazer uma teologia que resolvesse seus problemas, ou que, ao menos, os ajudasse a formulá-los melhor". CORONADO, *Livres e responsáveis. O legado teológico de Juan Luis Segundo*, p. 23.

[7] "O Centro Pedro Fabro foi um dos muitos Centros de Pesquisa e Ação Social criados e levados adiante pelos Jesuítas na América Latina e outros continentes. A idéia original era impulsionar e

destinada a difundir a Doutrina Social da Igreja. Ele foi o primeiro diretor deste centro. Deste centro surgiu também a revista *Perspectivas de diálogo*, na qual escrevia Segundo. Também publicou nesta época (de 1966 a 1975) artigos nas revistas *Víspera*, *Marcha* e *Mensagem* (sendo esta última editada no Chile)[8].

Diante desta sucinta biografia de Juan Luis Segundo, aspectos relevantes sobressaem em relação ao que representou sua ação e reflexão. O primeiro deles é a opção em seguir um caminho aparentemente não convencional da academia simples e pura. Suas obras geralmente são fruto de uma espécie de «seminário», com a participação efetiva de leigos na discussão das temáticas e dos argumentos, o que dá um caráter comunitário de redação a elas. Este fator influenciou diretamente a sua maneira de afrontar o problema do método e também de elaborar o que chamamos "teologia complexa", na tentativa de dar respostas fundamentadas e pertinentes aos profundos problemas da existência humana contextualizada[9].

Em segundo lugar, o *locus* teológico no qual se desenvolveu sua teologia indica o enraizamento na realidade latino-americana e o compromisso em afrontar a problemática presente no continente, bem como forjar perspectivas de soluções. No entanto, isto não significa regionalização ou empobrecimento. Pelo contrário, sua formação na Europa em contato com grandes autores e mestres e sua atuação em vários locais e universidades do mundo, como EUA, Canadá e a própria Europa, são indicativos de um pensamento profundo e de dimensões globalizantes, inserindo-o no grupo dos representantes do universo teológico contemporâneo mundial[10]. Nesta perspectiva, J. L. Segundo se defronta com as preocupações políticas e sociais do continente, que são comuns a vários teólogos latino-americanos[11]. Sua proposta teológica se enquadra no âmbito de perspectivas que constitui as assim chamadas

---

promover o conhecimento e prática da Doutrina Social da Igreja, mas logo se viu como mais urgente e conveniente – na segunda parte da década de setenta – que esses centros acompanhassem a transformação da mentalidade e estruturas sociais num sentido de justiça social, preferentemente no setor da promoção popular". Ibid., p. 48, nota 27.

[8] Cf. ibid., pp. 51-56.

[9] SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 30: "O interesse do leigo pela teologia vem (...) de uma crise e de uma expectativa. Crise, ao perceber que a compreensão que tem da mensagem cristã não se compagina com as atitudes que leva, por seu próprio compromisso cristão, à vida. (...) O teólogo está aí para dar razão dessa esperança. Dessa expectativa radical, expressa às vezes timidamente, e, amiúde, tacitamente".

[10] Cf. MARSON, *Il metodo della teologia della liberazione in G. Gutierrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo*, p. 115.

[11] Várias obras de J. L. Segundo afrontam diretamente esta problemática. Cf., por exemplo, *Da sociedade à teologia*; *Ação Pastoral latino-americana. Seus momentos ocultos*; *Teologia Aberta*, vol. I.

teologias da libertação da América Latina[12]. Juntamente com Gustavo Gutierrez, de quem Juan Luis Segundo foi amigo pessoal[13], e outros teólogos, é considerado um dos fundadores da reflexão latino-americana nesta linha de pensamento libertador. Apesar de suas críticas fundadas e pertinentes com relação a algumas tendências da Teologia da Libertação, Juan Luis Segundo nunca se distanciou de seu horizonte e sempre se posicionou explicitamente em favor dos fundamentos do método usado por este modo de fazer teologia[14].

Um último ponto que se depreende desta análise é o calibre da teologia de Juan Luis Segundo, fruto da sua formação acadêmica, bem como uma sensibilidade humana e histórica. O resultado do trabalho é significativo. Trata-se de uma teologia que busca promover a vida sem descurar de nenhum aspecto; o discurso é sempre dialogal, atento às perguntas fundamentais de seus interlocutores[15]. Andrés Torres Queiruga, professor de Filosofia na Universidade de Compostela, refere-se ao trabalho de Juan Luis Segundo como uma teologia verdadeira, atual, radical, crítica, crente e aberta[16].

As críticas a esta teologia serão feitas no decorrer da dissertação. Diante do exposto até aqui, apresentaremos a seguir os elementos nodais do pensamento de Juan Luis Segundo.

1.2 FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE J. L. SEGUNDO

A partir da leitura dos artigos e livros de J. L. Segundo se pode verificar presente aí o que chamamos de «teologia complexa» e aberta. A chave de leitura que perpassa todo o arcabouço teológico é o diálogo com o homem de hoje. Este dado é inerente à própria

---

[12] Cf. J. L. Segundo, *Teologia da Libertação. Uma advertência à Igreja*; ID, *Libertação da teologia*.

[13] G. Gutierrez, "Juan Luis Segundo: uma amizade para toda a vida", *in* LIGÓRIO SOARES (Org.), *Juan Luis Segundo. Uma teologia com sabor de vida*, pp. 93-95.

[14] Cf. SEGUNDO, *Teología de la Liberación. Respuestas al Cardinal Ratzinger*, p. 19.

[15] De acordo com Afonso Murad, a teologia de J. L. Segundo é "profundamente crítica sem ser extremista. Conserva uma dose admirável de 'sabedoria', que é mais do que conhecimento intelectual. Faz uma teologia 'apaixonada' sem deixar de usar a racionalidade. Ousa interpretar a fé, servindo-se das ciências humanas e sociais, de forma radicalmente nova, com a epistemologia da teoria sistêmica. Faz assim uma teologia libertadora e inculturada, que pode nos inspirar a recriar uma teologia legitimamente católica em ambientes desafiadores". MURAD. *Este cristianismo inquieto. A fé encarnada, em Juan Luis Segundo*, p. 14.

[16] QUEIRUGA, "Juan Luis Segundo: uma teologia verdadeira", *in* LIGORIO SOARES (Org.), *op. cit.*, pp. 17-27.

estrutura da Revelação divina: Deus que dialoga com o homem e se auto-manifesta a ele na história. A categoria do diálogo é o ponto nodal apresentado por Segundo para uma análise fenomenológica da existência humana no interior dos complexos mecanismos históricos atuais.

Norteados por este núcleo, nosso intento é num primeiro momento delinear os fundamentos do pensamento de J. L. Segundo. As bases se encontraram em autores específicos que balizaram sua reflexão. Num segundo momento explanaremos os grandes temas teológicos que perpassam toda a sua obra.

1.2.1 Categorias de Nicolau Berdiaeff

A questão da liberdade para J. L. Segundo é o núcleo da filosofia de Berdiaeff. Esse coloca a liberdade como o princípio absoluto que fundamenta todas as outras coisas. É a liberdade que faz surgir o mundo objetivo. A liberdade é também o fundamento da divindade. Deus não é uma realidade estática, mas sim existente[17]. Deus transcende a qualquer limitação própria do Ser e não pode ser considerado um objeto. O verdadeiro conhecimento de Deus só pode ser adquirido por uma experiência espiritual. A liberdade também é anterior à distinção entre o bem e o mal, e por isso ela é entendida como fundamento da ética[18]. O bem deve ser uma opção. O ato da liberdade se dá na cooperação da ação humana com a obra criadora e escatológica de Deus. Deus conta com o ser humano para realizar sua obra na história.

Berdiaeff opõe espírito e liberdade a mundo e necessidade[19]. Para ele, a ontologia pretende aprisionar a liberdade primordial por meio de categorias puramente racionais, o que é impossível porque a razão é elemento da realidade objetivada[20]. Este tema da relação de oposição entre liberdade e racionalidade é recorrente no pensamento de Berdiaeff. O primado reside na liberdade criativa e criadora. Na dimensão antropocêntrica, Juan Luis Segundo assimilou de Berdiaeff esta concepção de liberdade[21]. Ele usa muito mais o termo *liberdade*

---

[17] Cf. GROSS, *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 22.

[18] Cf. SEGUNDO, *Une réflexion chrétienne sur la personne*, p. 46.

[19] Juan Luis Segundo cita BERDIAEFF, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 34: "Descubro em mim, como ponto de partida, uma revolta contra os dados do mundo, a recusa em aceitar qualquer objetividade, considerada como uma subserviência do homem, uma oposição da liberdade do espírito à necessidade do mundo, à violência e ao conformismo". Ibid., p. 13. (Tradução nossa).

[20] Cf. GROSS, *op. cit.*, p. 22.

[21] Isso se verifica principalmente em sua obra *¿Qué mundo?¿Qué hombre?¿Qué Dios?*, pp. 137- 431.

que *libertação.* A liberdade humana não é uma abstração, mas uma tarefa que se realiza na história.

Juan Luis Segundo se apropriou também do personalismo de Berdiaeff. Tal personalismo se baseia na cristologia. Para Berdiaeff, toda epistemologia deve ter como ponto de partida a encarnação. Os dogmas cristológicos desenvolvidos nos primeiros concílios cristãos expressam um percurso de uma experiência genuinamente espiritual[22]. Trata-se da revelação da verdadeira natureza da pessoa humana, no encontro singular entre imanência e transcendência. Nesse sentido, «pessoa» se opõe a «indivíduo». Pessoa se refere a uma realidade espiritual que manifesta a presença do Espírito no mundo material, enquanto indivíduo expressa a natureza biológica e social do ser humano. Dessa maneira, a encarnação aponta Deus como um ser pessoal fundamentalmente livre. Tal visão de Deus quebra o paradigma de uma compreensão de Deus como autossuficiente e impassível. O Deus cristão é Aquele que entra em relação livre e amorosa com o homem. Assim, Juan Luis Segundo desenvolve uma antropologia personalista.

1.2.2 Categorias de Karl Rahner

Alguns fundamentos da teologia Rahneriana influenciaram a estrutura epistemológica do pensamento de J. L. Segundo. Há um entrelaçamento entre graça e história muito consistente que embasa os alicerces da teologia segundiana e que se manifesta em sua reflexão. Estes temas são recorrentes em várias obras, tanto de forma explícita como implícita[23].

A graça é interpretada por Rahner no horizonte do *existencial sobrenatural*. O homem, em sua busca por si mesmo e por Deus, se depara com essa realidade intrínseca à sua constituição. Assim, a graça está presente em cada ser humano, mesmo que não seja nominada como tal (no caso daqueles que Rahner chama de "cristãos anônimos"). Rahner a define como *autocomunicação divina* ao homem[24]. Para distinguir a graça da realidade criada, Rahner diz que o ser humano a experimenta de maneira quase-formal em termos de causalidade. A graça como experiência transcendental é apreendida na realidade histórica a

---

[22] Cf. GROSS, *op. cit.*, pp. 28-33.

[23] Alguns destes temas são tratados diretamente em obras específicas de J. L. Segundo, como por exemplo o tema da graça é tratado em *Graça...*

[24] Cf. RAHNER, *Curso Fundamental da fé*, p. 147.

partir de sua manifestação categorial na experiência humana[25]. Segundo Rahner, existe no ser humano uma abertura radical – *potentia oboedientialis* – à revelação e essa abertura só é possível a partir do seu ser histórico[26].

Rahner compreende a história como "evento da transcendência"[27]. A história é o lugar onde acontece a experiência transcendental da graça, a partir da ação concreta do homem. Para Rahner, "a história da salvação e a história da revelação (...) são coexistentes e coextensivas com a história do mundo, do espírito, e, assim sendo, com a história religiosa em geral"[28]. Rahner não nega a sutil distinção entre a história da revelação e da salvação com a história em geral, mas as coloca como coexistentes[29]. No que diz respeito à história da revelação, o evento Cristo se torna o seu ponto alto e insuperável, expressão e critério máximos da correspondência de qualquer experiência concreta da salvação com a experiência transcendental da graça[30].

Um dos pilares do pensamento de Juan Luis Segundo é exatamente o modo como ele articula os conceitos de história e graça provenientes da concepção rahneriana[31]. J.L. Segundo, como Rahner, amplia o conceito de graça para além das fronteiras do âmbito eclesial. Simultaneamente à linguagem religiosa, ele se vale da linguagem "científica" de uma teoria evolutiva da história para desenvolver, por exemplo, a noção de concupiscência[32].

---

[25] Ibid., p. 76.

[26] Cf. Id.. *Oyente de la Palabra*, pp. 31-37. No original alemão: *Hörer des Wortes*, pp. 30-36.

[27] Id. *Curso Fundamental da fé*, p. 173.

[28] Ibid., p. 188.

[29] "Se a historicidade é um existencial do próprio sujeito, deve haver história da salvação e da não-salvação, pois o problema da salvação é uma proposta à liberdade (...). por isso a história da salvação e a história em geral devem em última instância ser coexistentes, mas, afirmando isso, não queremos excluir a genuína diferença entre as duas". Ibid., p. 57.

[30] Ibid., pp. 193; 212.

[31] Cf. MURAD, *Revelação e História: um estudo sobre o pensamento teológico de Juan Luis Segundo*, pp. 18-44.

[32] Juan Luis Segundo entende a concupiscência na linha de pensamento de Karl Rahner. O teólogo alemão diz que a concupiscência teológica é "uma concupiscência involuntária que antecipa a decisão livre e a ela resiste." (Rahner. *The Theological Concept of Concupiscence*, p. 353). Quando existe um movimento espontâneo dentro da pessoa antes de sua decisão livre, esse movimento é a "concupiscência" no sentido teológico. É a resistência à decisão livre. Esse movimento vem da ativação do apetite, que é natural e involuntário. Portanto, para Rahner, a concupiscência é natural e inevitável para um ser composto de espírito e matéria. Então, não é desordenada no sentido clássico, como uma tendência para o mal. Sendo assim, não existe nenhum conflito entre a visão evolucionista do ser humano e a doutrina da concupiscência. Os primeiros humanos não eram perfeitos e sua natureza, que nós recebemos, não mudou depois do pecado. O fato de não podermos ver a situação originária da existência e do contexto dos primeiros humanos, tanto cientificamente quanto

Outro ponto em comum entre os dois teólogos é a afirmação da identidade entre a graça e Deus mesmo. A autodoação que Deus faz ao homem ao mesmo tempo o humaniza e diviniza. A graça insere o homem numa ordem radicalmente nova. A existência humana permeada pela graça adquire um sentido que vai além dela mesma. Porém, ao contrário do que se pode pensar, esta nova realidade não o afasta da história, mas o insere nela de maneira tal que ele a assume com um novo sentido.

Em J.L. Segundo, o *existencial sobrenatural* se manifesta na necessidade de cada ser humano viver a partir de dados transcendentes[33]. Assim, a graça é compreendida como realidade antropológica universal. A essência humana é essa abertura para a transcendência na história. Porém, J.L. Segundo chega a afirmar que Rahner tratou a questão da relação entre a estrutura antropológica e a graça "de uma maneira um tanto esotérica"[34]. Para ele, há uma vinculação entre a estrutura antropológica permeada pela graça e a concretização de valores por parte da pessoa humana[35].

Um último ponto a ser observado no que diz respeito à apropriação de Rahner por J.L. Segundo é a relação entre graça, história e salvação. Em Segundo, a história é entendida como palco da salvação. Esta comporta necessariamente uma dimensão intramundana[36]. A história como lugar da salvação e da revelação é entendida na dimensão política e não apenas como uma questão existencial, como pretende Rahner[37]. Dessa forma, J.L. Segundo dá uma ênfase ao papel da liberdade humana na construção do Reino de Deus que começa já nesse mundo, sem descurar do caráter tensional do "já ainda não" desta perspectiva. A história

---

teologicamente, não exclui a afirmação teológica sobre a graça oferecida a eles. A concupiscência não está ligada à co-determinação da situação da liberdade pela culpa alheia. Rahner não faz nenhuma conexão entre os pecados dos outros e a concupiscência. Seu lugar em relação ao pecado original está ao lado da perda da primeira graça, e não na 'transmissão' do pecado. Baseado nessa concepção, Juan Luis Segundo infere que o homem, com sua história marcada pela liberdade, é chamado a direcionar e a conferir sentido a toda a evolução do universo.

[33] Cf.. SEGUNDO, *A história perdida e recuperada*, p. 498, nota 4.

[34] Id., *Sinóticos e Paulo*, p. 60.

[35] Ibid., p. 61.

[36] Cf. MURAD, *op. cit.*, p. 37. Juan Luis Segundo trata especificamente desta questão soteriológica em seu artigo "Salvos... de quê?" in *Da Sociedade à Teologia*, pp. 75-106.

[37] Cf. GROSS, *op. cit.*, 48. CHERRES, num estudo recente, fez uma análise da escatologia de Rahner como horizonte de compreensão de sua teologia prática, com o sugestivo título "En la meta hacia la meta".

carrega em sua estrutura interna uma abertura para a escatologia[38]. A existência do ser humano e o sentido que este lhe dá (fé) se desenvolve sempre dentro da história[39].

1.2.3 Categorias de Teilhard de Chardin

Os fundamentos científicos de sua reflexão, J. L. Segundo os buscou no pensamento de Teilhard de Chardin, enriquecidos e ampliados pelo método teológico transdisciplinar e a epistemologia da complexidade de Gregory Bateson. Destes dois autores, Segundo trabalhou conceitos e princípios da chamada "teoria sistêmica".

No que diz respeito a Teilhard de Chardin, o postulado da evolução constitui a base da antropologia de Segundo. Um dos pressupostos fundamentais da reflexão de Teilhard de Chardin é o princípio da analogia universal[40]. Tal princípio se constitui pela compreensão do universo como um todo único que se manifesta a partir do seu desdobramento em particularidades[41]. De acordo com o próprio Teilhard de Chardin, a unidade prossegue e se desenvolve em três pontos: unidade de estrutura, segundo a qual o universo mantém uma estrutura unitária; unidade de mecanismo, quando ele diz que todo o universo utiliza um mesmo mecanismo em sua evolução; unidade de movimento, ou seja, existe um movimento universal em direção ao crescimento e ao fortalecimento da consciência[42].

Teilhard de Chardin aponta a consciência como a responsável por dar sentido à evolução, isto é, dirigir o processo evolutivo ativamente. Ao falar de consciência, nos remetemos imediatamente ao papel do ser humano. E aí a evolução a nível humano toma um aspecto de complexidade, pois entram em jogo os interesses individuais e a difícil tarefa da socialização a partir da liberdade. Para Teilhard, o modelo evolutivo é o eixo da consciência,

---

[38] Cf. SEGUNDO, *Graça...*, p. 142. Cf. também MURAD, *op.cit.*, pp. 36-44.

[39] "A história é uma categoria central constitutiva do homem. É nessa pátria das significações pelas quais se vive e se luta, onde o homem sente a promessa, indefinida, mas insistente, de que sua existência deve ter um sentido e uma meta", SEGUNDO, *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*, p. 621.

[40] "Dizer evolução equivale a reconhecer uma *analogia* básica entre os mecanismos que operam em qualquer dos campos do que chamamos de natureza ou mundo". SEGUNDO. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* II/II, p. 248.

[41] Esta temática da Unidade no pensamento de Teilhard de Chardin é trabalhada de maneira esclarecedora em ARCHANJO. *A hiperfísica de Pierre Teilhard de Chardin*, pp. 177-204.

[42] Cf. CHARDIN. *O fenômeno humano*, pp. 241-48.

mas o ser humano não é a meta final do processo. O estágio atual do ser humano precisa ser transcendido pela evolução social e espiritual[43].

Outro traço fundamental da reflexão teilhardiana consiste na ideia do Ponto Ômega, que permite estabelecer uma ligação entre o modelo evolutivo e a fé cristã. Trata-se do centro da energia radial, "polo superior do Mundo", que move o processo evolutivo, atraindo a realidade na sua direção[44].

Na constância do processo evolutivo acontecem "saltos", momentos-chave de descontinuidade. A esse fenômeno Chardin dá o nome de *umbral* ou *limiar*:

> O *Limiar* (...) designa o ponto de descontinuidade evolutiva em que aparecem realidades novas que se constituem pela emergência tanto de certos fatores que permaneciam negligenciáveis no estádio anterior e inferior como de fatores novos e inaugurais. Sucessivos *limiares* escandem a curva evolutiva desde a atomização até o limiar derradeiro. É como se, a cada limiar, o Real desse um 'passo' decisivo para avançar: o 'Passo da Vida', o 'Passo da Reflexão'... [45].

Exemplos desses *umbrais* são o surgimento da vida e a irrupção da consciência humana, quando a natureza se *dobra* sob si mesma e adquire a capacidade de refletir sobre presente, passado e futuro.

A concepção de energia é também categoria central no pensamento chardiniano. A "dança" das energias que constituem o universo fundamenta a cosmovisão de Teilhard de Chardin. Para ele, a Energia é o "Estofo do Universo"[46]. Tal energia fundamental se divide em dois componentes distintos: "uma *energia tangencial*, que torna o elemento solidário a todos os elementos da mesma ordem (...) que ele mesmo no Universo; e uma energia *radial*, que o atrai na direção de um estado cada vez mais complexo e centrado, para a frente"[47]. Chardin , baseado na Termodinâmica (estudo das mútuas relações entre os fenômenos caloríferos e mecânicos), reafirma o princípio da *entropia* (*energia tangencial*), ou seja, há uma tendência geral no Universo de desordem, de perda de energia[48]. Porém, como contraponto, e em tensão, afirma o princípio da *neguentropia* (*energia radial*), ou *entropia*

---

[43] Cf. Ibid., pp. 317-27. Numa perspectiva de viés judaico, interessante a reflexão de NILTON BONDER sobre a necessidade de "transgressão" para que haja evolução; in: *A alma imoral*, Rio de Janeiro,1998.

[44] "A função cósmica de Ômega consiste em suscitar e manter sob a sua irradiação a unanimidade das partículas reflexivas do mundo". CHARDIN. *O fenômeno humano,* pp. 300.

[45] CHARDIN. *O fenômeno humano*, p. 100, nota 8.

[46] Ibid., p. 63.

[47] Ibid., p. 64.

[48] Cf. Ibid., p. 56, nota 41. "A Entropia é, pois, a contra-corrente da Evolução, a Involução".

negativa[49], responsável por orientar as coisas para uma ordem e complexidade cada vez mais crescentes[50]. Diante deste impasse científico, Chardin utiliza outra categoria, a do *ponto Ômega,* que é a meta da evolução e que está presente e atuante desde o princípio. A *energia radial* seria a responsável pela atração de toda a matéria em direção ao *ponto Ômega*[51]. No nível humano a energia que produz a integração e possibilita a criatividade evolutiva é o amor.

J. L. Segundo, em vários de seus escritos, fez uso dessas categorias empregadas por Teilhard de Chardin. A categoria *princípio da analogia universal* é retomada em grande parte dos seus escritos e é básico para compreender a estrutura do universo em cada uma de suas dimensões[52]. As reflexões sobre o ser humano, a compreensão da consciência e todo o movimento evolutivo são analisados sob o prisma da analogia. Outra categoria chardiniana recorrente em Segundo é a entropia, principalmente nas discussões sobre a presença do mal e do pecado no mundo e na relação entre *massas* e *minorias*.

1.2.4 Categorias de Gregory Bateson

A questão epistemológica em Juan Luis Segundo é fundamental para entendermos o seu pensamento. Ele utiliza categorias simples em sua apresentação global, porém complexas em seus matizes e análises, pois visa sustentar sua tese epistemológica: o conhecimento e a ação libertadores se constituem pela inter-relação entre fé e ideologia[53]. Para elaborar esta pergunta, Juan Luis Segundo serviu-se dos conceitos da epistemologia formulada por Bateson, principalmente no que diz respeito à concepção da aprendizagem de segundo grau, ou o *aprender a aprender*[54].

---

[49]“ Neguentropia: função que representa o grau de ordem e de previsibilidade existente num sistema”, DHF (Dicionário Houaiss de Física), p. 160.

[50] Sobre tal complexidade, cf. GLEISER. *A dança do Universo*, pp. 197-248.

[51] Cf. CHARDIN. op. cit., pp. 293-302; SEGUNDO. *Cristologia*, pp. 365-66.

[52] Cf., por exemplo, SEGUNDO. *Evolução e culpa*; *Libertação da Teologia*; *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré II/II: Cristologia*; *Que mundo? Que homem? Que Deus?*

[53] De acordo com JIMÉNEZ LIMÓN, a pergunta epistemológica de J.L. Segundo é esta: “Como se constituem hoje o conhecimento e a ação humanos capazes de ir buscando, encontrando e realizando as soluções mais humanas, ricas e profundas para os problemas históricos”?, *Dos proyectos teológicos*, p. 297.

[54] “Nos interesará (...) aprender a aprender, siguiendo el proceso lento, muchas veces trágico, a menudo antinómico y desorientador, por el que Dios fue llevando a su Pueblo Israel y luego a su Iglesia. Porque sabemos que si aprendemos a aprender, gracias a esa revelación así interrogada, libres

A “ciência” do conhecimento de Bateson se estrutura a partir das seguintes perguntas: como se constrói nosso saber? Como nascem nossos conhecimentos, isto é, as “ideias” que nós fazemos das coisas deste mundo?[55] A resposta a essas perguntas delineiam a epistemologia batesoniana: aquela que se constrói a partir dos seres vivos e da forma como eles se relacionam. Para Bateson, o universo é um organismo complexo e gigantesco em constante ação e interação. Os seres se encontram em constante relação e todo conhecimento se insere num contexto; não é possível conhecer as coisas deste mundo isoladamente[56]. Então, a epistemologia para Bateson é uma ciência dos seres que constituem o universo, capaz de nos revelar o que tais coisas dizem de si mesmas em função das interações e inter-relações que travam umas com as outras.

O objeto de investigação de Bateson é a estrutura que liga os seres vivos, o nível comunicacional de todos com todos. A comunicação é percebida não como um ato individual, mas um evento cultural, um sistema, um rito, uma complexidade.

As categorias de Bateson influenciaram o método e a epistemologia de Juan Luis Segundo, de modo especial no que diz respeito à relação entre fé e ideologia[57]. No que tange à categoria “aprender a aprender”, percebemos que Juan Luis Segundo integra fé e ideologia como dois pontos fundamentais desse processo de dêutero-aprendizagem. A fé antropológica é a estrutura de significação que todo homem confere à sua existência, fazendo de sua vida uma aposta baseada em dados transcendentes e reunindo e priorizando seus valores em torno de um valor absoluto. A ideologia é o sistema de eficácia e o uso dos meios próprios para efetivar a fé. Entre "fé" e "ideologia" existe ao mesmo tempo interdependência e tensão. A "fé" cria ou se serve das "ideologias" para entrar na trama da história, e se constitui sua última instância crítica; e a "ideologia", por sua vez, concretiza e dá consistência possível à fé, sendo

---

de su letra, podremos, como los profetas, leer en **nuestros** acontecimientos nuevos llamados, nuevos órdenes posibles, nuevos horizontes para la humanidad”. SEGUNDO. “Perspectivas para una teología latino-americana” in *PT* 17, 1977, p. 25.

[55] BATESON faz um resumo histórico do processo evolutivo do conhecimento num pequeno artigo intitulado “Propósito consciente *versus* natureza”, in COOPER (Org.). *Dialética da Libertação*, pp. 32-45.

[56] Cf. Ibid., pp. 36-39.

[57] JIMÉNEZ LIMÓN trabalha de forma especulativa e sistemática as linhas mestras da estrutura epistemológica do pensamento de J. L. Segundo. Num primeiro momento ele busca fundamentar a problemática entre fé e ideologia; o segundo passo consiste em integrar fé e ideologia numa perspectiva antropológica; logo depois submete os conceitos de fé e ideologia a uma crítica sócio-histórica; por fim, aborda o binômio fé/ideologia a partir de um contexto e uma epistemologia evolutivos. Cf. *op.cit.*, pp. 296-340.

condicionamento imprescindível para que os valores que constituem a fé se realizem efetivamente.

Para Juan Luis Segundo, os sistemas de valores e de eficácia têm uma configuração histórica e precisam se atualizar e se enriquecer para poder afrontar problemas surgidos em diversos e novos contextos. Não basta aprender valores e técnicas concretos; a integração deve ser dinâmica: é necessário *aprender a aprender*[58]. J. L. Segundo aplica este instrumental epistemológico na articulação entre fé e revelação, utilizando-se do círculo hermenêutico próprio de seu método. Para ele, a teologia não é a aprendizagem de respostas prontas, mas um aprender a aprender[59]. Nesse sentido, a questão da linguagem é fundamental. Pois se a fé e a revelação não transitarem por vias de comunicação possíveis para o homem, a linguagem não poderia dar conta delas[60].

---

[58] BATESON propõe diferentes níveis de aprendizagem. A aprendizagem *zero* é a da mera recepção da informação, na qual as respostas são sempre as mesmas. A aprendizagem I já comporta uma mudança na especificidade da resposta, pois identifica uma informação dentro de um contexto particular. A aprendizagem II possibilita a capacidade de mudar de contexto, de transferir um conhecimento de um contexto para o outro, de dominar um método. Por exemplo, quando se descreve o caráter de uma pessoa, faz-se referência geralmente ao resultado de uma aprendizagem II, ou seja, ao fenômeno da pontuação da interação humana. A aprendizagem III se refere à organização das crenças, das premissas epistemológicas. Trata-se de um caso-limite, que causa mudança na aprendizagem II. A loucura, a conversão religiosa são alguns dos terrenos possíveis deste tipo de aprendizagem. Nestes casos ela marca uma reorganização profunda do caráter. Cf. PREISWERK. *Educação Popular e Teologia da Libertação*, pp. 237-241.

[59] "A Palavra de Deus não dá receitas históricas para iluminar a práxis; não podemos tirar uma só Palavra do Evangelho para resolver um problema atual. O que nos ajuda na fé a resolver os problemas atuais é passar pelo processo inteiro. O Evangelho é educador. Aquí acontece algo parecido ao que ocorre com a educação: é evidente que nenhum de nós concebe a educação como uma aprendizagem de respostas prontas, ou de receitas que a criança aprende a tomar quando o pai franze a testa. Isso não é uma educação; uma educação é passar por experiências diferentes, tratando de compreendê-las e tratando de perceber o que se exige em cada circunstância diferente, para que o indivíduo seja capaz depois de deparar-se com problemas novos e seja suficientemente criador para resolvê-los, apesar de que este problema nunca tenha se apresentado antes. É o que eu chamava de dar tempo e energias à teologia como educadora, respeitando os métodos teológicos e tomando a teologia não como uma aprendizagem de primeiro grau, quer dizer, como uma aprendizagem de respostas, mas como um 'aprender a aprender', o que assegura que, mesmo depois da Bíblia, o cristão segue aprendendo, segue esse processo porque a história mesma lhe vai ensinando". SEGUNDO. "Condicionamientos Actuales de la Reflexión Teológica en Latinoamérica", in *Liberación y Cautiverio*, p. 100. (tradução nossa).

[60] Cf. PREISWERK. Op. cit., p, 248.

1.2.5 Categorias de R. Bultmann

Apesar de algumas observações e críticas em contrário, o método do círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo tem sua origem em Rudolf Bultmann[61]. A proposta hermenêutica de Segundo a partir da circularidade consiste na interação entre a realidade vivida e a interpretação sempre renovada da Sagrada Escritura. Ele busca um sentido existencial na revelação como resposta às perguntas suscitadas pela prática histórica[62].

Embasado nas fontes hermenêuticas de Schleiermacher e Wilhelm Dilthey[63] e auxiliado pela reflexão de Martin Heidegger[64], Bultmann afirma a necessidade de um elemento comum entre o autor de um texto e seu intérprete para que a compreensão seja possível[65]. Ele sugere a pré-compreensão da realidade como pressuposto para reconstruir a compreensão – seja do autor, seja do leitor – do texto bíblico. Pré-compreensão é aquela compreensão humana inicial que será questionada pelos escritos bíblicos a fim de que esta tome um novo sentido existencial.

Bultmann propõe um movimento circular entre a existência humana e a revelação bíblica, de tal forma que a mensagem cristã seja significativa e dê um sentido a esta existência

---

[61] GROSS apresenta em nota de rodapé as diferentes visões sobre a influência determinante ou secundária de Bultmann no método hermenêutico de Juan Luis Segundo. In *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, p. 73, nota 254. O próprio Segundo afirma o seguinte: "A expressão *círculo hermenêutico* foi usada em sentido estrito para designar o método empregado por Bultmann para a interpretação da Escritura, particularmente do Novo Testamento. À primeira vista, poderia parecer que o uso que aqui fazemos da expressão é menos estrito. Espero poder provar (...) que nosso *círculo hermenêutico* merece, mais ainda que o de Bultmann, ser assim chamado no sentido mais estrito da expressão". SEGUNDO. *Libertação da Teologia*, p. 11.

[62] A propósito do *círculo hermenêutico*, cf. SEGUNDO. "Perspectivas para una teologia latinoamericana", *PT* 17 (1977), pp. 9-25.

[63] "Segundo *Wilhelm Dilthey*, a hermenêutica, isto é, a 'arte de compreender manifestações vitais fixadas por escrito' (...) seria a ciência da compreensão da história como tal. Em termos efetivos *Dilthey* restringe a hermenêutica à interpretação de 'manifestações vitais fixadas em caráter perene'". BULTMANN, *Crer e compreender*, p. 203. "Schleiermacher percebera que uma compreensão genuína não pode ser obtida pela simples observação das regras hermenêuticas. A interpretação por estas orientada (em sua terminologia: a interpretação 'gramatical') precisa ser acrescida da interpretação 'psicológica'". Ibid., p. 205.

[64] "Com clareza fundamental o problema do compreender foi iluminado por *Heidegger*, quando ele mostrou ser o compreender um elemento da existência (*ein Existential*) e ao analisar ele a interpretação como sendo a formação da compreensão, sobretudo ao analisar o problema da história e ao interpretar a natureza histórica (Geschichtlichkeit) da existência". Ibid., p. 214.

[65] Cf. Ibid., 31-38; 203-206. Bultmann aborda a questão do existir humano a partir de categorias da fé neo-testamentária interpretadas filosoficamente. Ele tenta aproximar a compreensão cristã do existir com a linguagem filosófica, utilizando-se também da reflexão de KAMLAH, *Christentum und Selbstbehauptung (Cristianismo e Autoafirmação)*, Frankfurt, Klostermann, 1940 – citado em ibid., p. 31, nota 30.

contextualizada historicamente. *Desmitologizar*, para Bultmann, é examinar os textos bíblicos na busca de uma interpretação capaz de entrar em comunicação com a realidade histórica e contextual e dessa forma transformá-la. Há que se levar em conta, sim, a cosmovisão da mensagem bíblica. Não se pode pura e simplesmente eliminar os mitos, reduzindo desta forma o teor de sua mensagem. Para Bultmann, o importante não é eliminar o mito, mas interpretá-lo. E o mito deve ser interpretado não cosmologicamente, mas antropologicamente, isto é, de modo existencial[66].

J. L. Segundo elabora o método do círculo hermenêutico inspirado nas bases apresentadas por Bultmann, com críticas e correções[67]. Uma destas se estende à interpretação que Bultmann faz de Heidegger. Segundo diz que ele utiliza as categorias heideggerianas em sentido existencial (material), enquanto que a obra de Heidegger se desenvolve, na verdade, pelo viés ontológico[68]. Na linha da desmitologização, porém com ênfase distinta da de Bultmann, J. L. Segundo desenvolve a categoria da *suspeita* em sua hermenêutica[69]. O conceito de *suspeita* é derivado de Paul Ricoeur[70]. Nessa direção, além dos chamados "mestres da suspeita" (Freud, Marx e Nietzsche), Segundo propõe uma análise abrangente da

---

[66] Cf. Ibid., pp. 220-21: Bultmann termina um dos seus "diálogos" com Barth afirmando que "o problema da interpretação é justamente o da compreensão". Cf. também Ibid., pp. 19-25. Comentário à hermenêutica de Bultmann cf. GROSS. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, pp. 73-77.

[67] "Não nos deve causar inquietação o caráter *circular* do modo de interpretação proposto por Bultmann para falar hoje com sentido de Jesus de Nazaré. Por menos que estejamos de acordo com alguns pontos particulares, esse método é, a nosso ver, o que melhor integra, em princípio, o interesse presente do homem com a interpelação que o Absoluto nos faz em Jesus". SEGUNDO. *Sinóticos e Paulo*, p. 54.

[68] Cf. Ibid., p. 57. Cabe destacar que em sua obra *Ser e tempo*, Heidegger entende a existência (*Dasein*) como um novo modo de compreender o ente que existe sempre em relação com o ser. Ele abandona as velhas categorias aplicáveis apenas aos entes que não somos nós mesmos, e forja a expressão existencial para se referir às características próprias do *Dasein*. A existência é percebida como lugar onde se dá a manifestação do ser. Para Heidegger, o fenômeno da consciência possibilita a abertura fundamental do *Dasein* para a existência propriamente dita. Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, pp. 219-281.

[69] "*Práxis* designa uma conjunção mais rica de prática e teoria. E no caso da teologia, prática humana (ou desumana) e teoria hermenêutica. Mediante esta última, suspeitávamos – e trabalhávamos em base a essa suspeita – que a prática da fé, quando manifestava sinais desumanizadores, refletia 'as cruzes que a sociedade punha sobre os ombros' dos mais pobres e explorados (...)".SEGUNDO. "Nota sobre ironias e tristezas" *PT* 37, p. 397.

[70] "The concept of 'suspicion' here is derived from Paul Ricoeur and is based on Segundo's hypothesis that ideologies connected with current social conditions and vested interests may be unconsciously ruling our present theological ideas and pastoral practice". HENNELLY. "Theological Method: the southern exposure", *Theological Studies* 38, p. 716. Cf. também SEGUNDO. "Perspectivas para una teologia latino-americana" *PT* 17, pp. 18-19. Obras relevantes de Paul Ricouer que abordam o tema da suspeita: *Hermenêutica e ideologias*,Petrópolis:Vozes, 2011. *A Memória, a História, o Esquecimento*; Campinas:Ed. Unicamp, 2007; *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 1999.

realidade a ser interpretada, utilizando como instrumental tudo aquilo que as ciências sociais podem apresentar. Partir da realidade, interpretar, reconstruir: eis a dinâmica sempre criativa e interativa deste método.

A interpretação e aplicação das categorias destes autores expressam a intenção primária de J. L. Segundo no seu labor teológico-pastoral: uma tentativa de aproximar-se sempre da realidade mais secularizada, com uma linguagem distanciada do discurso teológico habitual.

1.3 TEMAS CENTRAIS DA TEOLOGIA COMPLEXA DE JUAN LUIS SEGUNDO

O pensamento de J. L. Segundo como um todo é bastante complexo, dotado de consistente organicidade interna. Ele aprofunda minuciosa e sutilmente conceitos aparentemente incompatíveis e lhes dá um sentido preciso, novo, real, tecendo críticas e/ou conciliando-os sem nenhum tipo de condescendência a fim de serem úteis à interpretação da realidade. Apropriar-se destes conceitos e categorias e inter-relacioná-los: eis sua originalidade.

1.3.1 Elementos antropológicos

A antropologia teológica de Juan Luis Segundo é uma antropologia personalista e se fundamenta no pressuposto da universalidade da graça presente no mundo[71]. Tal presença é a razão da capacidade que o homem tem de transcender a realidade. Ela possibilita a ação humana como ação da liberdade, que se expressa na atitude amorosa da autodoação. Graça é dom de Deus, é a forma da autocomunicação divina aos homens. Assim, é o amor divino que possibilita o amor humano. Para Juan Luis Segundo as noções de graça, liberdade e a própria concepção de Deus estão interligadas entre si[72].

---

[71] Cf. SEGUNDO. *Graça...*, pp. 110-111. A temática da graça será desenvolvida no capítulo segundo da tese.

[72] "Todavia, tudo o que iremos vendo nesta obra levar-nos-á a identificar cada vez mais profundamente *liberdade e graça*, isto é, liberdade realizada e dom divino, sobrenatural. Por isso, podemos dizer que, paralelamente, a natureza que é sobrepujada pelo dom de Deus é a mesma que é denominada pela liberdade real, exercitada, feita dom de si, amor". In: *Graça...*, p. 39.

Todavia, a liberdade como expressão da graça não é um elemento sobrenatural ou externo agindo na história. Ao contrário, é uma possibilidade e um valor que vai estruturando a existência humana ao fazer história e vai dando identidade a cada um em meio às determinações concretas a que a pessoa humana está sujeita[73]. O conceito de *pessoa* que brota desta reflexão é fundamental em J. L. Segundo. Deus e homem se encontram exatamente no movimento da liberdade. A graça potencializa a atividade criadora do homem, fazendo com que ele se divinize e humanize ao mesmo tempo, ao passo que o compromisso pela construção da história manifesta a realidade transcendente de Deus[74]. Há uma personalização do homem sem nenhum prejuízo de sua dimensão relacional, visto que a graça possibilita a liberdade não para um fechamento em si mesma, mas em vista de uma abertura para o amor.

Eduardo Gross faz uma reflexão genuína sobre a concepção personalista de J. L. Segundo a partir dos dogmas cristológicos que vale a pena citar, pois nos ajuda a elucidar esta questão:

> A importância da concepção personalista na teologia de Segundo se evidencia no estudo que ele faz do desenvolvimento do conceito *pessoa* a partir dos dogmas cristológicos. O fundamental, na sua opinião, é que o uso do termo *pessoa* serviu para acentuar uma distinção em relação ao termo *natureza*. Enquanto que este último designava a determinação de um ser específico pelas categorias ontológicas, o conceito *pessoa* foi introduzido no debate cristológico no intuito de resguardar o elemento da liberdade. Isto é, Segundo entende que a afirmação do Concílio de Calcedônia – de que em Jesus Cristo temos uma pessoa com duas naturezas indivisíveis mas inconfundíveis – quer indicar que, mesmo submetido às determinações inerentes à natureza humana, Jesus Cristo transcendia essas determinações sem deixar de ser humano. É a partir dessa aplicação do termo 'pessoa' a Jesus Cristo que Segundo defende que deve ser entendida a extensão do seu uso no sentido comum. Porque é próprio de toda pessoa humana que ela existe de forma determinada e pode transcender essas determinações pela atuação em liberdade[75].

Não basta apenas *conhecer* a natureza humana – como se estuda ou se conhece a natureza de outros seres menos evoluídos – para se *conhecer* a pessoa humana de forma generalizada. Esta vai se fazendo na história de forma única e irrepetível, graças à liberdade expressada em gestos de amor. Com esta concepção, J. L. Segundo purifica os excessos tanto do existencialismo, que postula um sujeito livre e arbitrário ao manifestar a sua realização pessoal, quanto do marxismo, que propõe uma apropriação totalitária das manifestações

---

[73] GROSS enumera três consequências imediatas dessa concepção de liberdade em Segundo: uma aproximação com o pensamento existencialista, ressaltando o processo construtivista do ser humano; o acaso e os determinismos como instrumentos para a liberdade; e a relação entre liberdade e livre-arbítrio. Cf. *A concepção de fé...*, 91-92.

[74] Cf. SEGUNDO. *A nossa ideia de Deus*, pp. 5-36.

[75] GROSS, *A concepção de fé...*, pp. 93-94. Cf. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, pp. 362-365.

concretas do amor e da liberdade por parte de instituições e modelos de governo. Na visão de J. L. Segundo, a dimensão social da realização individual implica necessariamente o caráter pessoal do ato livre criador[76]. A liberdade não é uma liberdade em si mesma, mas uma liberdade para a história.

A possibilidade de liberdade para o homem é aberta pela Encarnação de Cristo. Esta determina o sentido mesmo da pessoa humana. Para J. L. Segundo, ela é original, pois é o modelo para todas as relações humanas; e originária, porque através dela todos os homens recebem o dom e o caráter da filiação, nos introduzindo na intimidade de Deus, por Cristo, seu Filho, nosso único salvador e libertador. Não se trata de uma filiação meramente religiosa, nem tampouco extrínseca ou jurídica, mas real e universal[77]. A Encarnação é fonte de liberdade para o homem, pois "o liberta das limitações em que o encerra a condição humana"[78]. Tal condição nada mais é do que o oposto tensional da liberdade ou, em outros termos, a natureza que se encontra em grau de polaridade com a liberdade. Natureza expressa tudo aquilo que quer reduzir a condição do homem a mecanismos e determinismos alheios ao seu próprio querer. Ao homem cabe decidir entre ser livre, pessoal, ou deixar-se levar pela lei da natureza[79]. Somente a novidade de Cristo – a graça – pode fazer o homem capaz de liberdade, curando-o "da enfermidade inumana ou pré-humana de transformar-se numa coisa a mais"[80].

Assim, J. L. Segundo entende a Encarnação de Deus em Cristo como o fundamento último da liberdade. É Deus mesmo se dando ao homem na história de forma plena e total. Trata-se do "dom de Deus por excelência, isto é, o próprio Deus feito nossa existência"[81]. Não é outra coisa senão graça, dom gratuito, que "lança o homem desde a experiência da paternidade de Deus até a tarefa criadora da construção da fraternidade

---

[76] "Assim, temos (muito em síntese, é claro) completa a imagem do homem própria do cristianismo. Os extremos se tocaram:: a liberdade do homem é criadora, mas só tem verdadeiro sentido de liberdade quando se realiza no amor que é dom de si à comunidade, e vice-versa, o destino do homem é social, mas de tal maneira que possa ser livre e criador no social. Para a imagem cristã do homem não existe o social como preexistindo à pessoa, mas também não existe o particular como refúgio da arbitrariedade". SEGUNDO, *A concepção cristã do homem*, p. 57. Cf. *Ibid*.,pp. 58-61,

[77] "O Filho de Deus com sua encarnação se uniu de certo modo a todo homem. Trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana, agiu com vontade humana, amou com coração humano" GS, 22. Cf. SEGUNDO, *Essa Comunidade Chamada Igreja*, p. 25.

[78] J. L. SEGUNDO, *Graça...*, p. 130.

[79] *Ibid.*, p. 31.

[80] *Ibid.*, p. 32.

[81] *Ibid.*, p. 181.

humana”[82]. A Encarnação é também uma resposta à pergunta sobre a experiência humana da fé. De acordo com J. L. Segundo, “uma fé que não se encarna evapora-se: desaparece. Simplesmente não existe. A Encarnação é a lei primacial da Revelação”[83]. A partir da Encarnação de Cristo o homem é capaz de criar algo definitivo na história. Torna-se parceiro e colaborador de Deus no processo histórico-salvífico. Homem e Deus caminham lado a lado. Nesta perspectiva, uma resposta negativa não é uma alternativa à liberdade, mas a perda da própria liberdade. Uma pessoa que desse um “não” absoluto à proposta criadora livre, na verdade seria uma não-pessoa, exatamente por renunciar à liberdade. “O homem não livre não será uma pessoa humana”[84].

A) Fé Antropológica

A pessoa humana tem a tarefa de escolher diante de um determinado campo de possibilidades. Esta escolha não consiste em experimentar todos os caminhos possíveis, mas em eleger aquele que dá uma estrutura de sentido ou de significação à própria existência. “Tudo se reduz a escolher um modelo de vida, a fazer para si, com elementos humanos, uma imagem de vida que pareça satisfatória e possível ao mesmo tempo”[85]. Todavia, não é fácil “acertar” nas escolhas, pois, além de buscar a direção, há que se definir também os caminhos[86]. À essa esfera de sentido, inerente à construção de toda e qualquer existência humana, J. L. Segundo chama de fé, não no sentido religioso, mas como dimensão antropológica[87].

Ele parte do princípio de que todo ser humano age em busca de satisfação em diferentes níveis e graus para alcançar a felicidade e a realização. Essa busca comporta satisfações mediatas e imediatas, de acordo com os objetivos que se quer alcançar na vida.

---

[82] *Ibid.*, p. 122.

[83]SEGUNDO, *Essa comunidade chamada Igreja*, p. 51.

[84] Id., *Graça...*, p. 50.

[85] Id., *Libertação da Teologia*, p. 115.

[86] “Do que ficou dito até aqui, pode ficar claro que as dimensões de eficácia e de significação estão intimamente relacionadas sem se confundirem. Quem se preocupa pela significação excluindo a eficácia – tentação de cristãos infantis – e quem se preocupa pela eficácia descuidando a significação – tentação de técnicos, políticos ou não –, perdem uma dimensão humana essencial. Um homem cabal deve falar *duas* linguagens. Mais ainda, deve conectá-las sem confusão e sem desnaturalizar nenhuma delas. Eis aqui um dos desafios maiores de nossa cultura técnica ou, como alguns pretendem, pós-industrial”. In *Ibid.*, p. 117, nota 5.

[87] Cf. Id., *A História perdida e recuperada...*, p. 18; *Fé e Ideologia*, p. 20.

Cada um joga a liberdade segundo o "fim" que propõe à existência, ainda que seja impossível precisa-lo previamente. A fé antropológica representa uma aposta existencial. Supõe a criação humana na esfera do sentido. São os valores elegidos que nortearão a criatividade da liberdade. Estes valores são hierarquizados de tal forma que vão construindo uma estrutura de significação para a existência, numa escala que possibilite a realização das satisfações em função de um sentido último e de um valor absoluto[88].

Daí entendermos porque J. L. Segundo utiliza o termo "fé" para falar da liberdade subjetiva que se exige e se exerce nesse processo e para os riscos que ele envolve, bem como o fato da estruturação de valores significar uma aposta existencial e ter um caráter não diretamente experiencial. O conteúdo dessa fé é definido por ele como sendo constituído por *dados transcendentes*[89]. Trata-se de *dados* porque são conjuntos de informações denotados pela linguagem que apontam para as possibilidades de satisfação oferecidas por valores específicos[90]. São *transcendentes* porque expressam o caráter de impossibilidade de verificação experiencial imediata[91].

Apesar do caráter personalista da concepção de fé antropológica de J. L. Segundo, sua antropologia não é individualista. A fé pessoal só pode ser elaborada e desenvolvida a partir do tecido social no qual o indivíduo está inserido e do conjunto de valores que o envolve. Ou seja, a busca do sentido de cada existência individual só é possível diante da apropriação simbólica de outras experiências humanas, às quais J. L. Segundo chama de *testemunhas referenciais*. São figuras históricas concretas que encarnam um conjunto de valores existenciais nos quais as pessoas se fiam para fazer suas escolhas. Uma vez mais, entendemos a terminologia "fé", utilizada por Segundo, para falar desta atitude humana fundamental. Trata-se da crença em valores vividos por outros que tornam possíveis os caminhos da felicidade desejada. Através dela se pode fazer um planejamento da existência

---

[88] Cf. Id., *Fé e ideologia*, pp. 6; 10; 22-27; 32, letras *b* e *c*.

[89] Cf. *Ibid.*, pp. 194-195. Cf. também GROSS, *A concepção de fé*, p. 98.

[90] "Uma linguagem (...) transmite algo que se enquadra dentro de um esquema muito genérico da existência humana: *dado tal fato* (*datum*, dado), *que eu assumo como verdadeiro* (ainda que não o possa verificar empiricamente por enquanto), *no final se verá que era melhor agir assim*". SEGUNDO, *Fé e Ideologia*, 195.

[91] "O indivíduo humano que opta por um caminho qualquer para sua existência sempre manuseia dados *transcendentes*, isto é, dados que se referem a coisas que ele não pode experimentar e que, neste sentido, o superam. (...) Mesmo quando falamos de coisas que 'um' homem pode experimentar, a soma de tudo isso *transcende* as possibilidades experimentais de qualquer indivíduo dado". *Ibid.*, p.30.

com grande possibilidade de satisfação, poupando energia para ocasiões de alta demanda e de caráter decisivo[92].

O fato de a fé antropológica ser universal, não significa que seja uma experiência pré-determinada e uniforme, nem tampouco passiva. Pelo contrário, ela impulsiona cada pessoa à ação criadora a fim de que os valores existenciais se efetivem na realidade concreta. A força criadora possibilita a reformulação da representação dos valores quando interage com a realidade que a cerca. Ao mesmo tempo, a fé possibilita a compreensão da própria realidade, uma vez que apresenta os dados transcendentes para balizar as escolhas a serem feitas e a estrutura de valores a ser constituída[93].

B) Ideologia

A fé antropológica é responsável por dar significação à existência humana. No entanto, requer outra dimensão antropológica que a complemente: a *ideologia*[94]. Se aquela toca o âmbito do sentido, esta diz respeito ao campo da eficácia, dos meios, para que os valores sejam realizados na história. Ela efetua a mediação entre o potencial pessoal e a realidade do mundo exterior. O ato de escolha de um valor ou significado para a vida implica a eleição de um meio eficaz para realiza-lo. A transcendentalidade da pessoa humana, manifestada no seu caráter criador, necessita realizar-se em liberdade no âmbito da realidade concreta. Do contrário, o potencial criativo não efetivado seria catastrófico para uma existência humana determinada. Para J. L. Segundo, a fuga por medo da liberdade é o pior de todos os males, pois é negação da graça e da própria realização da humanidade autêntica[95].

A liberdade, em si mesma, não é criadora; precisa usar mecanismos naturais ou artificiais para realizar seus fins. Tais mecanismos "funcionam com sua própria dinâmica,

---

[92] Cf. SEGUNDO, *A história perdida e recuperada*, p. 17.

[93] "(...) a *pluralidade* de valores não corresponde à realidade concreta. (...) Ainda que eleição e pluralidade de objetos 'elegíveis' tenham que ir juntas, essa pluralidade se dá dentro de uma grande unidade fundamental, certamente muito complexa. (...) O que chamamos de 'valores' não pode ser outra coisa senão diferentes formas abstratas, mais ou menos estabilizadas, dentro dessa transformação ou desenvolvimento de uma única energia em vista de uma realização". SEGUNDO, *Fé e Ideologia*, p. 24.

[94] A relação fé e ideologia, tratada por outros autores, nos auxilia na interpretação do emprego do termo por J. L. Segundo: TABORDA. *Cristianismo e Ideologia*, Col. Fé e Realidade/16. São Paulo: Loyola, 1984, pp. 91-98; DUMAS. *Ideologia e Fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968, pp. 7-33; BOISSET- SIMON. *Science, idéologies et foi chrétienne*, Col. Débattre. Lyon: Chronique Sociale de France, 1979, pp. 65-175.

[95] "A negação da obra da graça será (...) a negação da liberdade criadora do amor". SEGUNDO, *Graça...*, p. 178. Cf. Id., *O homem de hoje II/2*, pp. 391-392.

impulsionados por sua própria força"[96]. O problema da liberdade é justamente esse: usar mediações neutras para realizar valores; precisa respeitar a lógica externa dos meios para efetivar a lógica interna do sentido. E aí também está a sua originalidade: articular de tal modo valor e eficácia, significação e métodos a fim de que tudo seja orientado para a realização de um mesmo e único objetivo[97]. A diferença fundamental entre *fé* e *ideologia* é esta: enquanto os valores são fruto de escolha e dependem da decisão humana, os meios independem de tal decisão e se constituem em mecanismos dos quais nos apoderamos para alcançar a realização na história e para além dela.

J. L. Segundo utiliza os termos *opção* e *compromisso* como necessidade de efetivação da fé antropológica e como característica fundamental do ato de construção da existência[98]. Ambos apontam para o caráter pessoal da decisão existencial. O ato de "comprometer-se" denota a realização da liberdade na história, implicando a tomada de decisão por um caminho, excluindo todas as outras possibilidades. Optar significa jogar a liberdade de acordo com o conjunto de valores envolvido na "aposta" feita. A não determinação do resultado final de nossas decisões pressupõe a cada passo a ação da fé antropológica, exigindo que escolhas sejam feitas e riscos assumidos[99].

Para expressar a necessidade e a capacidade da pessoa humana de optar e se comprometer, J. L. Segundo se vale do termo *ideologia*, sabedor dos diversos matizes que o verbete comporta[100]. No caso aqui em que a questão da ideologia está profundamente imbricada com a questão da fé antropológica, ele a define da seguinte maneira: "sistema de fins e meios que é condição necessária para a opção e a ação humanas"[101]. De acordo com

---

[96] SEGUNDO, *A História perdida e recuperada...*, p. 20.

[97] "Entretanto, se olharmos bem, veremos que existe entre ambas (...) uma *diferença radical*: enquanto a escala de valores depende inteiramente de nós, o juízo sobre nossos 'métodos' depende de fatores que nos escapam". SEGUNDO, *Fé e Ideologia*, p. 12.

[98] Cf. Id., *Libertação da Teologia*, pp. 77-100.

[99] "Poderíamos dizer, numa palavra, que *a liberdade se vai perdendo ao usá-la*. À medida que usamos a liberdade, optando, tomamos um caminho determinado. (...) Para se decidir, o homem tem que comparar e de fato compara satisfações possíveis. Mas essa comparação se faz sempre meio às cegas, quer dizer, sem conhecer por experiência *própria* as satisfações que o aguardam no final de cada caminho". Id., *Fé e Ideologia*, pp. 29-30.

[100] O termo pode se prestar a equívocos e causar confusão na obra geral de J. L. Segundo. Ciente disso, ele o especifica quando se faz necessário. Por exemplo, a utilização da palavra em seu círculo hermenêutico se difere radicalmente de quando utilizada em relação à fé antropológica: "Para simplificar nossa linguagem chamaremos tal ideia (...) de *ideologia*, ainda que em um sentido diferente do sentido pejorativo que empregamos no primeiro capítulo". Id., *Libertação da Teologia*, 112.

[101] Ibid., p. 113.

este horizonte de compreensão, ideologia se define como um conjunto de meios, um instrumento eficaz para a realização de um fim ou valor. Ele justifica a escolha desta terminologia a partir da etimologia do termo. Derivada de *eidos* (aspecto exterior de um objeto), ideologia é entendida como representação objetiva da realidade, não valorativa:

> Ideologia significa, no original grego, a forma visível, o aspecto das coisas. Em outras palavras, minha percepção do que é objetivo. Designa, por assim dizer, a sistematização daquilo que se percebe do real. Toda técnica, todo método, toda ciência, tudo o que pretende ter eficácia e dominar os fatos, forma parte de uma *experiência* objetiva, de um sistema que, por precários que sejam nossos conhecimentos, acreditamos ter apreendido do real[102].

É importante observar que J. L. Segundo utiliza o termo também em seu sentido negativo, pejorativo, aquele da análise marxista da realidade. Neste uso crítico, ideologia se converte em objeto de suspeita[103]. Porém, o que nos interessa nesta seção é o acento que ele coloca na palavra como estrutura de meios de eficácia para a realização da estrutura de sentido. Nessa perspectiva, ideologia e ciência se equivalem. É próprio da ciência buscar, de forma racional e objetiva, o conhecimento da realidade. Tanto ideologia quanto ciência se convertem em instrumentos para realização eficaz dos valores na história[104]. Portanto, a ciência pertence ao mundo ideológico e está subordinada ao mundo dos valores.

A relação da ideologia (busca de eficácia) com a fé antropológica (sentido) não é uma contraposição de duas estruturas enquanto totalidades acabadas. Fé e ideologia são a base da liberdade e da maturidade humana e isto somente é possível pela complementaridade que há entre elas[105]. Os valores de cada um se constituem em critério para a escolha da ideologia e a ideologia desafia e comprova ou não a efetividade dos valores[106]. A realização da pessoa se dará a partir do equilíbrio entre estas duas dimensões; isso porque não se encontram no

---

[102] Id. *Fé e Ideologia*, p. 22.

[103] Tambasco estabeleceu uma diferença entre o uso positivo e o negativo do termo por J. L. Segundo. Essa distinção é pertinente, pois clarifica a terminologia e propicia um reto entendimento da sua obra. Cf. TAMBASCO. *The Bible for Ethics*, pp. 91-106. Ideologia no sentido negativo seria o sistema de ideias, mecanismos concretos por meio dos quais se oculta a verdadeira natureza de uma realidade e se justifica sua deformação; no sentido positivo seria o sistema histórico de meios e fins que é condição necessária para a opção e ação humanas. Cf. SEGUNDO, "Las elites latino-americanas: problemática humana y cristiana ante el cambio social", in: *Fe cristiana y cambio social en America Latina*, pp. 204-206; Ibid., "Teología y ciencias sociales", p. 285; Id., *Massas e minorías*, pp. 65-69; QUIROZ GONZALEZ, *op. cit.*, p. 24.

[104] Cf. SEGUNDO. *Fé e Ideologia*, pp. 107-144.

[105] Cf. AHLERT, A., "Fé antropológica como ponte entre fé e ideologia em Juan Luis Segundo", in: *Teología y Vida*, 48 (2007), pp. 321 – 336.

[106] "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 começo". Ibid., p. 221.

mesmo nível, mas se necessitam mutuamente. Há também distinções entre elas. A fé antropológica é anterior, numa ordem lógica, à ideologia. Ao se realizar na história, a fé implica a eleição de ideologias para se efetivar. E o sucesso da ideologia consistirá na eficácia com que realizará os valores veiculados pela fé.

Há ainda uma tensão entre as duas dimensões. Uma fé que exclua a ideologia tende a ser ineficaz, a não se realizar historicamente e ainda corre o risco de desembocar em uma ideologia no sentido negativo de que fala J. L. Segundo, servindo a valores completamente diferentes daqueles que foram postulados[107]. Por outro lado, a ideologia como instrumentalidade não pode se furtar à pergunta pelo sentido. Do contrário, perde-se o rumo e a existência fica ameaçada pela ausência de significação[108].

> A precisão das ciências não provém do fato de que tenham escapado da ideologia, ou seja, da concreção de seu objeto, mas de uma simplicidade artificial de variáveis, isoladas por meio da abstração. Esta abstração permite à ciência burguesa da economia, por exemplo, ser tão precisa como a marxista, sem ter por isso mais garantias de objetividade. De novo, as verdadeiras garantias vêm dos valores com os quais o homem se dirige à exatidão científica, a interpreta e a manipula tecnicamente. Em outras palavras, a qualidade da ciência – enquanto ciência – não é escapar da ideologia ou trabalhar num plano imune a ela[109].

1.3.2 Círculo Hermenêutico

A liberdade exercida leva a um comprometimento. Ela se concretiza baseando-se num conjunto de valores representado pela fé. Apesar de ser uma dimensão antropológica, a fé se encontra inserida num processo traditivo e interpessoal. Nesse sentido, J. L. Segundo elabora a teologia valorizando o estudo da tradição, da memória histórica e da cultura como um todo. Não para reproduzir o passado, nem para tornar peremptórias doutrinas fixistas e

---

[107] "O que fica excluído, ou pelo menos deveria ficar, é a tentativa de evadir-se do relativo apelando para o caráter absoluto da fé. Como já dissemos e mostramos, a fé pode ser absoluta e contudo não tem valor nenhum se não for utilizada para nos orientar no plano do relativo. E, para fazê-lo deve aceitar de contagiar-se de relatividade como de seu condicionamento natural e inevitável". Id. *Libertação da Teologia*, p. 187.

[108] Este é o risco da pretensa totalidade da razão e de qualquer sistema de significação que queira manipular a realidade, pois o objetivismo puro e simples não existe. As consequências de manipulações espúrias são, via de regra, aterradoras e nocivas para a sociedade.

[109] SEGUNDO. *Fé e Ideologia*, p. 144. Em relação à pretensa neutralidade da ideologia há uma crítica pertinente de J. R. STUMME. Ele afirma que entre os problemas que o conceito de ideologia apresenta em J. L. Segundo está o fato de que as ideologias são vistas como desprovidas de valores. E questiona as definições ambíguas que aparecem em algumas de suas obras, apontando que este seja um ponto fraco de conceituação de Segundo. Cf. "Juan Luis Segundo sobre el ser humano y Jesús. Comentario (Parte I)", *Cuadernos de Teologia*. Buenos Aires: ISEDET, v. 7, n. 3, 1986, pp. 197-209.

dogmas pré-estabelecidos. Mas como fonte constante de valores que inspirem a renovação da realidade e a reconstrução criativa do sentido. Para J. L. Segundo, uma autêntica teologia cristã libertada e libertadora nasce da relação dinâmica entre três elementos básicos: o compromisso humano, a suspeita crítica cultural e teológica e a interpretação criadora[110]. Para desenvolver uma reflexão abrangente sobre a realidade, de modo especial na América Latina, a fé deve ser colocada em constante tensão entre o elemento pessoal e o interpessoal, entre o subjetivo e o objetivo.

A proposta hermenêutica de J. L. Segundo é mordente e desafiadora, pois brota da relação entre a tradição e a fé pessoal, tendo a suspeita como elemento particularmente importante na direção de uma discussão teológica crítica diante da realidade. Ele lança mão da suspeita para desideologizar a fé, pensando-a como uma dimensão libertadora diante dos graves problemas históricos por que passa a humanidade. Propõe novas interpretações para o dado da fé, simultaneamente fiel à Escritura e atenta aos sinais tempos, reinterpretando o dado revelado à luz de novas perguntas[111].

J. L. Segundo fala de libertação da teologia não tanto em relação ao conteúdo, mas ao método. A este ele dá o nome de "círculo hermenêutico"[112]. Consiste na inter-relação entre as perguntas suscitadas pela realidade contemporânea e a interpretação dinâmica e sempre renovada da Escritura. Supõe a superação crítica de um conceito objetivista de verdade e de uma noção desencarnada de fé. Entende o estudo bíblico como processo educativo, sem pretensões da apropriação a-histórica de uma mensagem doutrinal abstrata. Uma primeira definição, nas palavras do próprio autor, é:

> A contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente[113].

---

[110] Cf. SEGUNDO, *Libertação da Teologia,* p. 12.

[111] Cf. Ibid., p. 46. Cf. também MURAD, "A teologia visionária", in: LIGÓRIO (Org.), *Dialogando com J. L. Segundo,* pp. 59-62.

[112] "Segundo não somente realizou uma apresentação e justificação programática de seu método (cf. *Libertação da Teologia*), mas também levou a cabo duas tarefas importantes e ingentes: a elucidação preteológica do que chamaríamos a implantação de seu método nas estruturas fundamentais da ação humana histórica (cf. *Fé e ideologia*); e a realização concreta – metódica e dialogal – de seu método em vários ensaios de hermenêutica sobre o significado de Jesus de Nazaré, precisamente em relação com algumas das dimensões básicas da ação humana e com alguns dos problemas contemporâneos mais desafiadores (cf. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré II/I e II/II*)". LIMÓN, *op. cit,* p. 407. (tradução nossa).

[113] SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, p. 10.

Para J. L. Segundo é necessário que haja duas condições para que o círculo hermenêutico aconteça: exercer a suspeita sobre as ideias e valores, alcançando um verdadeiro nível teológico e obrigando a teologia a "descer" à realidade, colocando sobre si mesma novas e decisivas questões; e operar uma mudança na costumeira interpretação das Escrituras, a fim de que os problemas atuais não recebam tratamento antigo e tenham respostas velhas, inúteis e conservadoras[114]. Essas duas condições desdobram-se em quatro pontos decisivos para um processo interpretativo libertador: experimentar a realidade de maneira que suscite a suspeita ideológica; estender a suspeita ideológica a toda a cultura e à teologia em particular; perceber a realidade teológica de tal forma que leve à suspeita exegética; reinterpretar a Escritura a partir dos novos elementos disponíveis[115].

O primeiro passo do círculo hermenêutico consiste na maneira como se faz o contato com a realidade. Trata-se de uma experiência humana comprometida. "Um círculo hermenêutico em teologia supõe sempre um profundo compromisso humano, quer dizer, uma *parcialidade* conscientemente aceita, e não por critérios teológicos, e sim humanos[116]". Parcialidade significa que só há experiência autenticamente humana fazendo opção por determinados valores e jogando a liberdade para efetivá-los através da vontade. Isso não quer dizer que tal comprometimento negue a universalidade. Todo compromisso parcial autêntico é um serviço à verdade universal. De acordo com J. L. Segundo, a universalidade consiste em "chegar às raízes humanas profundas que explicam atitudes de valor e de influência universais"[117]. Portanto, o ponto de partida do círculo hermenêutico é a prática social e não a

---

[114] Cf. Ibid., p. 11.

[115] Cf. Ibid., p. 12.

[116] Cf. Ibid., p. 16. Na sequência desta afirmação, J. L. Segundo fala da pretensão da teologia acadêmica de ser imparcial. Afirma: "A teologia acadêmica poderá ignorar sua inconsciente parcialidade, mas o próprio fato de apresentar-se como imparcial é um sinal de sua parcialidade conservadora no próprio ponte de partida. Tenhamos consciência de que não existe teologia autônoma, imparcial, acadêmica, pairando por cima das opções humanas e por cima das parcialidades. A teologia mais acadêmica está íntima, ainda que talvez inconscientemente, comprometida com o *status quo* psicológico, social ou político". Ibid., 16-17. Esta e outras observações sobre a teologia acadêmica lhe renderam várias críticas. Cf., por exemplo, BARRIOLA, "¿Exegesis liberadora?", in: *PT* 20 (1978), pp. 97-137; SILVA, "Método de una teologia liberadora", in: *Mensage* 255 (1976), p. 673; TAMBASCO, "A critical appraisal of Segundo's biblical hermeneutics", in *Readings in Moral Theology* 4 (1984), pp. 321-336. ORIOLDO, "Teologia 'ex liberatione' Juan Luis Segundo" in: *Il metodo della Teologia della Liberazione*, pp. 132-136; QUIROZ GONZALEZ, *Salvación cristiana y liberación humana en la teología de Juan Luís Segundo*, PUG: 1984, pp. 10-39.

[117] Ibid., p. 32.

Escritura ou a teologia. A práxis que aqui se propugna é aquela marcada por uma decisão ética pelo bem e empenhada na construção de um mundo melhor[118].

O segundo passo – a suspeita ideológica – consiste em questionar todos os terrenos da cultura, incluindo aí a teologia. É necessário descobrir os mecanismos sociais que podem maquiar a realidade e que podem ser inconscientes ou até mesmo servir a interesses escusos. A estrutura social pode influenciar a elaboração de certos aspectos da teologia ao longo do tempo, desviando-a do núcleo da revelação. Ao teólogo cabe a tarefa de investigar se há vestígios de infiltração ideológica na interpretação do dogma[119]. Pode haver interesses evidentes ou sutis na interpretação de uma doutrina[120].

O terceiro passo é consequência do segundo. A nova experiência da realidade teológica leva-nos a suspeita exegética. Constatar que há uma infiltração ideológica no dogma é dizer que a interpretação comum das Escrituras, respaldada por uma suposta normatividade atemporal, na realidade esconde e serve a interesses estranhos a ela. Outro elemento da suspeita exegética apresentado por J. L. Segundo é aquele do compromisso em "fazer da teologia um instrumento e uma arma a serviço da ortopráxis, quer dizer, de uma práxis social e libertadora"[121]. Porém, a suspeita exegética e a interpretação libertadora não substituem o critério da ortodoxia, mas o situam e o exigem concretamente em face de diversas heteropráxis que se passam por ortodoxamente formuladas.

Assim chegamos ao quarto passo: a nova interpretação. Esta acontece quando se levam em conta dois aspectos de uma mesma realidade: a libertação do povo e a revelação em

---

[118] A libertação da teologia "consiste em repensar a tradição teológica (inclusive as formulações dogmáticas) para procurar discernir o que é revestimento ideológico e cultural caduco e o que é verdade essencial e permanente, capaz de alimentar a teologia no seu confronto atual e futuro com a cultura contemporânea ou a sociedade de amanhã. (...) Na América Latina, este modelo foi teorizado por Juan Luís Segundo. (...) A crítica mais grave feita a J. L. Segundo é de abandonar a referência à verdade para substituí-la pela referência à práxis. Desse modo, acabaria dissolvendo a originalidade da teologia e se reduziria a um pragmatismo, que não ofereceria nenhuma garantia à realização do programa – necessário, contudo – de 'desideologização' ou 'libertação' da teologia". LIBÂNIO; ANTONIAZZI, *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, pp. 136-137.

[119] Cf. RAHNER, *O dogma repensado*, pp. 22-105.

[120] "(...) o que um teólogo razoável faz é levantar uma suspeita metódica. (...) O que deve ser feito é revisar essa teologia e ater-se aos critérios da fé tal como esta nos chega através da revelação e da tradição cristã. Para este trabalho científico existe o teólogo. Claro está que esta opção não significa uma impossível neutralidade. Porém, não é a aparência de como encaixa uma ideia ou um juízo teológico na opção pelos pobres o que *decide* seu valor teológico. Previne-se de que é necessário examinar os fundamentos dessa interpretação". SEGUNDO, *Teología de la liberación: respuesta al Cardinal Ratzinger*, pp. 171-172.

[121] SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 45.

Jesus Cristo. J. L. Segundo contempla neste passo a dupla normatividade do presente – prática social e libertadora – e do passado – revelação bíblica de Deus em Jesus Cristo. A própria revelação aponta este caminho de integração. Uma "nova" hermenêutica produzirá frutos de conversão e será libertadora somente se fizer este retorno à revelação[122]. O círculo hermenêutico pretende ser um método libertador a serviço de uma Palavra libertada.

O círculo hermenêutico de J. L. Segundo precisa ser compreendido em forma de "espiral hermenêutica", ou seja, quanto mais se mergulha em sua metodologia, mais se aproxima de uma verdade mais plena[123]. Outra característica nesta perspectiva de espiral é que, mesmo em se tratando de círculo, não é fechado, pois o final é sempre um começo e uma realização histórica é sempre ponto de partida para outra. O processo de revisão e de reinterpretação é dinâmico e instigante. Tem o mesmo movimento da revelação: nova e operante, criadora de sentido. Apesar de ter como ponto de partida a realidade histórica, o círculo hermenêutico não subestima ou subjuga a revelação. Pelo contrário, é o caráter interpelativo da mesma revelação que desperta a sensibilidade histórica e leva ao compromisso ético-transformador de uma determinada realidade. E devido à sua configuração de circularidade, pode-se entrar nele no primeiro ou no quarto passos, sem que traga prejuízo para o resultado final. O método hermenêutico de J. L. Segundo é coerente com sua concepção antropológica de fé-ideologia. Ambos têm o caráter de distinção e complementaridade.

1.3.3 Massas e minorias

A relação entre massas e minorias segue o esquema de polaridade básica da teologia de J. L. Segundo. "Massa" e "minoria" são categorias elaboradas a partir da teoria sistêmica para dar ênfase ao caráter pessoal do compromisso em mudar a realidade. Tal personalismo é uma crítica ao "basismo" de algumas tendências da teologia da libertação, bem como à concepção de povo – de forma generalizada – como sujeito e protagonista das transformações históricas. De acordo com essa visão, a teologia não pode sucumbir a uma mera justificação da religiosidade popular. J. L. Segundo propõe a priorização de grupos

---

[122] "Por que, após constatar o influxo *ideológico* exercido pela e sobre a tradição cristã, voltar hermeneuticamente à sua fonte? (...) Não há dúvida que não é inevitável passar do terceiro ao quarto ponto no círculo hermenêutico que aqui apresentamos. Pode passar-se do terceiro a uma nova teologia ou a uma diferente 'revelação' tradicional". Ibid., p. 39.

[123] Cf. MURAD, "A 'teologia inquieta' de Juan Luís Segundo", in *PT* 26 (1994), pp. 172-177.

conscientes como base da comunidade cristã. Apesar das justas críticas feitas ao enfoque negativo que ele dá às práticas religiosas massivas[124], o resgate do compromisso pessoal consciente nas mudanças sociais é uma das contribuições fundamentais da obra de J. L. Segundo para a teologia latino-americana.

O conceito de massa não está necessariamente ligado ao de "maioria". Massa, dentro de uma visão sistêmica, significa a opção pelo determinismo, pela indiferenciação; é a tendência humana de assumir formas de energia mais simples diante de processos complexos que exigem aprofundamento e elaboração. A atitude massiva é aquela que opta pelo mais fácil, simples e imediato. Supõe menor resistência e menor esforço para alcançar um objetivo. Delega a outrem o poder de juízo e de decisão em questões complexas. Isso implica o não reconhecimento do "delicado, complexo e longo processo que oferece tal possibilidade"[125]. Essa atitude se configura em economia energética, uma vez que se poupa energia em setores comuns da vida e da sociedade para usá-la naquilo que é específico de cada um, bem como em situações limite e em grandes decisões[126].

A atitude humana que se opõe a "massa" é "minoria", aquela que se ocupa em elaborar sínteses mais ricas, complexas e mediatizadas. Enquanto o massivo é a conduta que se deixa guiar pela busca de soluções mais simples quanto aos meios e mais imediatas quanto às etapas de solução, o minoritário é a postura que, superando a inércia massiva, é capaz de buscar soluções mais complexas, mediatas e promissoras dos problemas apresentados pela configuração histórica. Ambas são dimensões antropológicas universais que não podem ser reduzidas sem mais a uma posição social, entendendo esta classista ou culturalmente[127]. Porém, são aplicáveis como categorias também no campo social. Há, pois, uma dialética

---

[124] É necessário observar que J. L. Segundo "extrapola os limites da prudência necessária na sua crítica às manifestações religiosas massivas. A impressão que se tem é de que Segundo abandona a coerência – geralmente uma das marcas mais próprias de toda a sua reflexão – ao não encontrar praticamente nada de positivo na religiosidade popular. Também aqui, na manutenção da tensão entre os elementos polares, o todo da teologia de Segundo oferece um corretivo a essa incoerência localizada. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se valoriza a sua crítica ao populismo e ao basismo através do chamado ao compromisso existencial pessoal na fé, é necessário reconhecer que a configuração histórica em que se dá tal compromisso necessariamente implica uma apreciação mais positiva das práticas religiosas massivas do que é o caso em Segundo. [...] A ideia de que a teologia não pode sucumbir a uma mera justificação da religiosidade popular é justa, principalmente no contexto em que Segundo desenvolveu sua reflexão. Evidentemente isso não impede que também uma teologia profunda e crítica resgate valores importantes presentes na religiosidade popular". GROSS, E. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*, pp. 278-279.

[125] SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 238.

[126] Cf. Id., *Massas e minorias*, p. 23.

[127] Cf. Id., *Libertação da teologia*, pp. 242-243.

massivo-minoritária no interior de cada ser humano; e uma dialética massas-minorias nos grupos humanos que se formam em função de áreas específicas de atividades.

A minoria se caracteriza por sua capacidade de entender profundamente a realidade e oferecer subsídios para as transformações históricas. É sua função elevar o nível das condutas massivas, realizando novas sínteses qualitativamente mais ricas e aplicáveis quantitativamente. Ela é necessária como contraponto ao massivo, para que o processo de humanização social não se degrade. Essa tensão dialética comporta riscos em sua aplicação. A efetivação de condutas massivas pode sufocar a força de elaboração e afogar o surgimento de minorias críticas, pois há uma tendência de proteção e manutenção do tecido social, em grande parte sustentado por grupos opressores. Por outro lado, as minorias podem perder sua força crítica quando se transformam em guetos ou elites que não valorizam os processos massificados, colocando-se a serviço de si próprias. "A liberdade exige um alto custo de energia e este custo nos faz solidários com os mecanismos individuais e grupais"[128].

> O projeto minoritário para as massas não consiste em impor, a estas, exigências elitistas ou em construir uma sociedade baseada em exigências minoritárias, mas em criar, para si e para os outros, novas formas de energia que permitam as condutas, mecanizadas necessariamente, estabelecer a base para novas e mais criadoras possibilidades minoritárias em cada ser humano[129].

Ao aplicar as categorias "massas" e "minorias" em teologia, J. L. Segundo questiona o protagonismo dado aos pobres no discurso libertador. Para ele, os protagonistas de processos históricos evolutivos são as minorias, pois não se pode esperar que a grande massa do povo oprimido fosse o sujeito pensante e elaborador das mudanças sociais. Os pobres são objeto central e não sujeitos da teologia e do Evangelho[130]. Aos teólogos e agentes de pastoral cabe a tarefa de inserção no meio deles para escutar os seus clamores, viver a solidariedade e subsidiar a reflexão diante da realidade vivida e experimentada. Somente

---

[128] Ibid., p. 244.

[129] Ibid., p. 252.

[130] J. L. Segundo cita Ratzinger na abordagem bíblica da questão dialética das massas e minorias dentro da história da salvação (*Libertação da teologia*, pp. 248-249): "Parte essencial desse caminho de salvação é a relação entre os 'poucos' e os 'muitos', pois a reciprocidade, em que os dois termos existem *um para o outro*, faz parte da maneira que Deus usa para salvar, e *não exprime, portanto, nenhum fracasso* da vontade salvífica de Deus... (...) Deus não divide a humanidade em 'poucos' e 'muitos' para lançar os muitos no sheol e salvar os 'poucos'. Ele tampouco quer que os 'muitos' se salvem *com facilidade*, e que os 'poucos' se salvem *com enormes dificuldades*. Ele apenas se serve dos 'poucos' como que de uma alavanca de Arquimedes justamente para levantar os 'muitos'". RATZINGER, *O novo povo de Deus.* São Paulo: Paulinas, 1974, p. 306.

dessa maneira é possível romper com o círculo hermenêutico vicioso, apontando-lhe os elementos ideológicos e propondo uma nova hermenêutica para a vivência autêntica da fé.

J. L. Segundo, numa fase mais madura de seu pensamento, questiona a forma de abordagem do lugar que ocupa o povo na reflexão teológica latino-americana[131]. Ele utiliza as categorias "povo-sujeito" e "povo-objeto" para elaborar boa parte de sua eclesiologia. Ele afirma que a opção pelo povo pobre como objeto é a premissa epistemológica decisiva para compreender e viver o Evangelho. No entanto, grande parte deste povo não pode ser sujeito hermenêutico do Evangelho na história porque as exigências evangélicas estão além da compreensão massiva e porque se estaria sacralizando os elementos ideológicos presentes na fé do povo. "Povo-sujeito" e "povo-objeto" são partes distintas de um único processo[132]. O momento do povo-objeto é aquele no qual se verifica que a fé do povo é produto da ideologia dominante e lugar da sua consolidação. O momento do povo-sujeito se dá quando a comunidade cristã recria o seu discurso sobre Deus e a partir da fraqueza dos pobres faz acontecer o Reino na história. Neste momento o teólogo se torna discípulo e cumpre sua função: colocar a reflexão a serviço da comunidade eclesial e de sua missão no mundo[133].

> O que fica claro é que o apoio básico que lhe manifesta o povo não faz com que Jesus o incorpore em sua comunidade. Assim como não coloca sua Igreja no povo, mas a seu serviço desde seu conhecimento, feito mensagem, dos "segredos do reino". Os pobres e o povo em geral são o objeto, não o sujeito do Jesus histórico.
>
> Isso não impede, está claro, que Jesus ofereça ao povo todos os meios à sua disposição para que se torne consciente, quer dizer, verdadeiro sujeito em relação ao que se aproxima. Significa que o lugar teológico de onde parte seu ensinamento não é o povo-sujeito, mas a concepção que Jesus tem de suas autênticas – e nem sempre percebidas e conscientes – necessidades.
>
> Em consequência e, como já foi dito, sem que disso se tirem normas diretas, Jesus cria uma comunidade profética, exigente e desprendida, a serviço do povo e dos pobres. Não os coloca, enquanto globalidade, dentro dela. Nem seria, por outro lado, humano, dado o tipo de serviços que se exige e o risco que isso implica[134].

A crítica de J. L. Segundo se estende à idealização da cultura e da religiosidade popular como libertadoras por si só. De acordo com ele, há uma impossibilidade concreta de

---

[131] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta* III, pp. 124-139; 199-217.

[132] "A opção pelo povo como *objeto* (da libertação e da teologia libertadora) não deve ser entendida como pretensão, ou resignação, a mantê-lo como tal. Obviamente ao opor-se às estruturas (sobretudo ideológicas) que o desumanizam, convertendo-o em objeto da exploração, se opta assim mesmo por um processo histórico que possa, a longo prazo, torna-lo *sujeito*. Somente não se supõe que já o seja espontaneamente". Ibid., p. 125, nota 26 (tradução nossa).

[133] Cf. MURAD, "A teologia visionária" in: LIGÓRIO (Org.), *Dialogando com J. L. Segundo*,, p. 65.

[134] SEGUNDO, *Teología abierta* III, p. 128.

uma Igreja ao mesmo tempo popular e cristã-libertadora[135]. Dois fatos poderiam parecer negar este diagnóstico: as comunidades populares de base ou a Igreja que nasce do povo; e o caráter libertador das culturas populares frente à cultura moderna que as ameaça, pois é uma cultura exploradora, impositiva e desumana. Porém, J. L. Segundo aponta os limites deste populismo pastoral[136] e argumenta que seria um equívoco sustentar o processo de libertação nos pretensos valores implícitos da religiosidade popular. Seria um desrespeito ao próprio povo e às suas necessidades. Ele diz que a cultura popular primitiva tende a sucumbir diante da cultura moderna, pois não está capacitada para resistir[137].

A proposta eclesial de J. L. Segundo é a de uma Igreja minoritária a serviço do povo, baseada no Evangelho[138].

1.3.4 Temas complementares

1.3.4.1 Fé religiosa

A partir do que foi dito sobre a fé antropológica, J. L. Segundo elabora a compreensão de fé religiosa. Todo ser humano age em busca de satisfações na tentativa de alcançar uma meta que valha a pena. Essa busca é feita às apalpadelas, manuseando dados transcendentes que superam a experiência concreta, para fazer comparações entre as satisfações. Isso é possível tendo como base experiências de testemunhas referenciais. Elas despertam em nós sentido e segurança e passam a ser cridas como norte para nossas escolhas[139]. Neste processo, ganha centralidade o que J. L. Segundo chama de valor,

---

[135] Contudo, ele observa que "a religiosidade popular pode se manifestar de maneiras diferentes em distintos países e pode surgir como força libertadora numa parte, e em outra ser uma força opressora". SEGUNDO, "Las teologias de la liberación" in: *Pastoral Misionera* 4, 1982, p. 360.

[136] Um outro olhar sobre essa questão vem do teólogo latino-americano Gustavo Gutiérrez, do qual J. L. Segundo faz menção em *Teología abierta* III, pp. 132-137, notas 6, 13 e 16. Gutiérrez ressalta "a força histórica dos pobres", colocando o povo como *sujeito* da prática libertadora. "No basta, en efecto, señalar el despojo y la opresión en que viven las clases populares, es necesario ver que ellas crean las condiciones objetivas para que el pueblo inicie el camino de la lucha por sus derechos, por la toma del poder en una sociedad que se niega a reconocerlos como seres humanos. En esa lucha el pueblo va tomando conciencia de ser una clase social, sujeto activo de la revolución y de la construcción de una sociedad distinta. Esa capacidad revolucionaria debe ser desarrollada y organizada en vistas a su eficacia histórica". GUTIÉRREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 166.

[137] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta* III, pp. 139-159.

[138] Cf. Ibid., p. 217.

[139] Cf. Id., *Fé e ideologia*, pp. 28-31.

entendendo-o como representação ideal das satisfações, mediada por relações interpessoais[140]. Cada pessoa constrói a sua estrutura de valores estabelecendo uma hierarquia que culmina com um valor absoluto, razão de ser de todas as ações daquele indivíduo. É absoluto porque é referencial: não está subordinado a nenhum outro valor[141]. O valor absoluto, dentro da estrutura de significação da vida humana, é o elemento antropológico que faz a ligação entre a antropologia e a fé religiosa.

Isso porque J. L. Segundo entende que também o processo de elaboração da fé religiosa tem como referência a absolutização de determinado valor humano. O valor absoluto se estrutura a partir da experiência da realidade humana onde nascem outros valores humanos, não de uma esfera sobrenatural. Nesse sentido, valor absoluto não pode ser confundido nem identificado com "ser absoluto". Se assim fosse, a estrutura de significação não seria determinada pelo homem, mas por algo ou alguém externo ao próprio homem e ao universo: infinito, criador e providente; isto é, Deus. O que une as pessoas não é a identificação nominal com um "Ser Absoluto", mas a semelhança entre os valores absolutos elegidos[142]. A pergunta inicial é sobre a estrutura de sentido – baseada em dados transcendentes – sob a qual as pessoas apostam seus valores na realidade concreta, e não se elas creem em Deus ou não.

No entanto, J. L. Segundo, na sua tese doutoral, afirma que a existência *de per si* não fornece a possibilidade de um absoluto. É através da liberdade que cada pessoa rompe com a resistência da realidade, transcendendo-a. Essa transcendência só é possível postulando-se que uma experiência cabal dos valores tenha sido realizada, de tal forma que a liberdade final irrompa como realização da satisfação propugnada por eles. À aceitação deste postulado chamamos "fé", e a religião é o instrumento que direciona para ela. J. L. Segundo acrescenta que o conceito de valor absoluto ainda se caracteriza pela formalidade, como se fosse uma faculdade transcendental no ser humano. Ela não é substituída por Deus como Aquele que é o "valor absoluto". Antes, Deus seria o conteúdo simbólico da transcendentalidade humana[143].

Nessa linha de raciocínio, J. L. Segundo chega a falar do *caráter relativo* da fé. Não basta apenas elaborar uma estrutura de sentido em torno de um valor absoluto. É

---

[140] Cf. Ibid., pp. 22-25.

[141] Cf. Ibid., p. 32.

[142] Cf. Ibid., pp. 42-47, 66; Id., *Libertação da Teologia*, 181-187.

[143] Cf. SEGUNDO, *Berdiaeff: une réflexion chrétienne sur la personne*, pp. 246-248; 257; 308-309; 341-356.

necessária a efetivação do conteúdo desse valor para que a fé tenha significação. Dessa forma, até o absoluto torna-se relativo em relação à sua realização[144]. Quando se representa o valor absoluto sob a forma de Deus, há o risco de ocultar os valores reais sob uma pretensa linguagem religiosa. Isso porque Deus pode ser identificado com um ser abstrato, separado do mundo, mítico. Tal percepção encobre os valores realmente buscados e experimentados na vida concreta das pessoas[145].

A fé religiosa não consiste em sair do plano antropológico e apegar-se a explicações transcendentais para fundamentar a estrutura de significação da existência; não se trata de abandonar a aposta existencial referenciada em testemunhas humanas para apoiar-se na autoridade divina[146]. Consiste em perceber nas testemunhas referenciais a expressão ou linguagem da comunicação de Deus. Isso se dá na transmissão de dados transcendentes e na adesão a uma tradição, ou seja, a continuidade dos referidos dados na experiência das testemunhas históricas[147]. É no dinamismo de uma tradição viva que a fé religiosa vai se desenvolvendo. Há uma relação de complementaridade entre tal tradição e a experiência existencial do indivíduo. Ele desenvolve sua fé pessoal inserindo-se no processo de aprendizagem de segundo grau: aprender a aprender. Através da liberdade, exerce sua capacidade criadora diante dos valores presentes na tradição religiosa e esta deve apresentar a necessária flexibilidade para que a criatividade seja efetivada. Este processo acontece, então, no equilíbrio entre uma tradição normativa dinâmica e uma resposta pessoal livre, criativa, da fé pessoal[148]. São os dados transcendentes que fazem esta conjugação entre realidade e valores.

---

[144] Cf. Id., *Libertação da teologia*, pp. 181-187.

[145] Cf. Id., *Nossa ideia de Deus*, pp. 120-122. "Já nos ocupamos (...) da teologia chamada, de maneira imprópria, 'a morte de Deus'. Na realidade, nenhum dos que a sustentam (...) pensam na morte ou no desaparecimento de Deus para a problemática humana. Trata-se, segundo as tendências, da morte de Deus-associado-a-um-adjetivo: Deus mítico, Deus sobrenatural, Deus linguisticamente gasto, Deus convencional...". Ibid., p. 120. Cf. tb. Id., *Fé e ideologia*, p. 102.

[146] Cf. Id., *Fé e ideologia*, pp. 78; 101.

[147] "Para fazer parte dessa comunidade no processo de busca da Verdade, guiada por Deus, é necessário ter 'fé' nela. Não em Deus diretamente, porque não é ele quem nos fala. Deus tem testemunhas, porém, essas testemunhas divinas não são indivíduos isolados: constituem uma comunidade, um povo ao qual Deus, com sua 'verdadeira pedagogia', vai encaminhando até à verdade libertadora de todas as potencialidades criadoras do homem". SEGUNDO, "Revelación, fe, signos de los tiempos", in *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 5, nº 14, 1988, p. 134. (tradução nossa).

[148] "Assim, este segundo passo que demos, da 'revelação' à 'fé', nos mostra que o fato mesmo de revelar Deus algo com sentido supõe não só um indivíduo em busca, mas uma comunidade, um povo comprometido neste intento de aprender a aprender, buscando assim a verdade. Só então Deus comunica algo. A fé não é mera consequência de uma aceitação passiva e individual, na fé, de uma

A concepção de fé religiosa de J. L. Segundo está em consonância com sua proposta hermenêutica. Não se trata de dar respostas prontas apresentadas pelo passado, mas, no processo traditivo, aprender delas valores básicos a serem aplicados nas respostas aos desafios atuais. Neste sentido, tradição não pode ser entendida simplesmente como um conjunto de informações ou como soma de elementos que levariam à reprodução do passado. Trata-se de uma estrutura dinâmica, ao mesmo tempo normativa e libertadora[149].

1.3.4.2 Revelação

J. L. Segundo parte do princípio de que a revelação, para ser tal, precisa tocar a vida concreta das pessoas. A mensagem revelada não pode ser uma lista de verdades inatingíveis, pois nada acrescentaria à realidade histórica dos homens[150]. Dizer que Deus se revela é afirmar que Ele intervém em nossa história, comunicando a verdade a respeito de si mesmo e do ser humano. O processo comunicativo se dá a partir de duas condições básicas: viabilizar a compreensão do receptor e provocar nele alguma mudança. Um conteúdo que não tivesse relação com a existência concreta de alguém seria ininteligível; e uma mensagem que não fizesse nenhuma "diferença" na pessoa que a recebe seria vã[151]. Deus se comunica "ao homem 'encarnando' sua Palavra numa linguagem humana, que usa sinais limitados em seu

---

palavra que Deus nos tenha dirigido. A comunidade de fé não segue dessa maneira o fato, terminado, de uma revelação efetuada por Deus. É parte integrante dela". Ibid. (tradução nossa). Cf. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, pp. 181-198; Id., *Fé e ideologia*, pp. 103-106.

[149] J. L. Segundo apresenta como exemplo a tradição cristã: "Como, então, pode a tradição cristã ser ao mesmo tempo normativa e libertadora, ao passar pela comunidade eclesial?: (...) não precisamente dando-nos por herança respostas feitas, e sim assumindo a tradição como um processo em que se *aprende a aprender*. Cada dado transcendente que nela entra faz o papel de uma plataforma de lançamento: quanto mais firme, tanto melhor permitirá a exploração de problemas mais afastados". SEGUNDO, *Fé e ideologia*, p. 432. Cf. Id., *O dogma que liberta*, p. 422. Dentro da estrutura da tradição, nessa perspectiva, tem papel relevante para a teologia moderna a chamada *Nouvelle Théologie*. O Movimento Teológico que ficou conhecido como a "Nova Teologia" (Nouvelle Théologie), expressa o esforço por uma renovação da teologia em diálogo com o pensamento moderno, esforço empreendido por dois centros teológicos: a Escola Le Saulchoir, Tournai, cidade belga, próxima à fronteira da França, na qual atuaram teólogos como Marie-Dominique Chenu (1895-1990) e Yves Congar (1904–1995), e a Escola dos jesuítas em Lyon, França, que teve à sua frente os teólogos Jean Daniélou (1905–1974), Henri de Lubac (1896-1991), Henri Bouillard (1908-1981), Hans Urs von Balthasar (1905-1988), entre outros .

[150] "Deus não parece se preocupar com o fato de que o que revela seja verdade em si mesmo, verdade eterna, verdade inalterável, mas com que 'se faça' verdade na humanização do ser humano". SEGUNDO, *O dogma que liberta*, p. 14.

[151] Cf. Id., "Revelación, fe, signos de los tempos", pp. 124-126; *O dogma que liberta*, pp. 395-398.

ser e em seu poder de significar"[152]. A revelação divina se acomoda à nossa maneira humana de comunicação.

O pressuposto é de que o ouvinte não possui ainda a verdade que Deus lhe comunica, nem mesmo quando supõe captá-la nocionalmente. Ela só adquire sentido quando o homem consegue convertê-la numa nova possibilidade humanizadora dentro da história. "Assim se entende a expressão de paladar tão agostiniano de que 'o homem só compreende aquilo que o afeta'"[153].

> Com efeito, a revelação mais completa, total e pessoal de Deus é, ao mesmo tempo e de modo indivisível, a mesma revelação sobre o que é o homem e sobre qual é o seu sentido: 'A *mesma* revelação do Pai e de seu amor (em Cristo) manifesta *plenamente* o homem ao próprio homem e descobre-lhe a sublimidade de seu destino'(GS 22). Por isso, o Concílio não considera a revelação como algo que, sem transformar a vida histórica do homem, possa constituir já uma 'verdade'. Isto é, algo que se possa possuir, depositar e valer (cf. Mt 25,14 par.) diante de Deus, operando de modo direto e mágico sua ação salvadora (cf. GS 7 e 43). Assim, segundo o Concílio, a 'revelação' de Deus não está destinada a que o homem saiba algo (daquilo que, de outra maneira, ser-lhe-ia impossível ou difícil saber), mas a que o homem *seja* de outra maneira e viva num nível mais humano"[154].

Mesmo acentuando o aspecto antropológico na compreensão do processo revelador, J. L. Segundo não nega a primazia da revelação sobre a fé (antropológica) numa perspectiva lógica, sistemática, teológica; mas entende que, quando verificada na história concreta do homem, esta ordem se inverte[155]. Assim, não se pode interpretar a revelação como recurso a conteúdos sobrenaturais para explicar ou transformar a ordem natural. Ela acontece

---

[152] Id., *O dogma que liberta,* p. 397.

[153] GONZÁLEZ FAUS, "Um prólogo que também não o é" in: SEGUNDO, *O dogma que liberta,* p. 15.

[154] SEGUNDO, *O dogma que liberta,* p. 399. Tendo em vista a concentração antropocêntrica de J. L. Segundo no modo de compreender a revelação, González Faus faz uma observação pertinente sobre a visão de Deus nessa perspectiva: "Nesta maneira de conceber, Deus aparece muito mais 'divino', mais Transcendente e Imanipulável, mesmo no próprio ato de se doar a nós totalmente. Este é o Deus que pode continuar 'sendo Deus', sem que nossas mediações humanas o barateiem e o manejem como um dado deste mundo. É o Deus que, por isso mesmo, não necessita 'tirar nosso lugar' para que Ele esteja, porque seu Ser consiste em fazer-nos lugar. Do contrário, Deus fica diminuído e falsificado por nossa miséria humana, nessa outra concepção de uma informação que pode ser inútil em si mesma, mas que, de modo semelhante ao papel-moeda (isto é, por uma convenção arbitrária estabelecida por aqueles que têm poder), servirá para adquirir coisas muito valiosas. Como, então, não relacionar o título deste livro (*O dogma que 'liberta'*) com a frase de Tomás: 'o objeto da fé é aquilo pelo qual o homem se torna feliz'? Mas não porque *compre* essa felicidade com algum meio, que em si mesmo é puro papel, e sim porque o objeto é em si mesmo beatificante". *Op. cit.*, pp. 15-16.

[155] Cf. SEGUNDO, "Revelación, fe, signos de los tiempos", pp. 123-124; Id., *O dogma que liberta,* p. 400.

através de testemunhas humanas que vão "traduzindo" na história os vestígios divinos[156]. Revelação, de acordo com J. L. Segundo, tem a ver com tradição. A mensagem revelada não é neutra. Ela se manifesta como atividade criadora no interior de uma tradição e esta, por sua vez, configura-se como *locus* efetivo que testa a relevância existencial dos valores revelados[157]. O conteúdo da revelação deve estar em sintonia com a estrutura de significação de determinada comunidade para que se torne relevante e eficaz, possibilitando a formulação da fé antropológica das pessoas que a constituem. Elas são parte integrante e ativa do processo revelatório, uma vez que aderem à mensagem por meio da liberdade[158].

Portanto, o que constitui a revelação não é apenas um conteúdo veraz, mas sua eficácia na existência humana. J. L. Segundo afirma que a ortopráxis é critério de ortodoxia: "A 'ortopráxis' não é uma última 'aplicação' do revelado à prática: é algo que condiciona a própria possibilidade de que a revelação comunique alguma coisa, rigorosamente falando"[159]. Sua compreensão de revelação não é aquela da transmissão de um conteúdo legal, mas a manifestação de um dado transcendente a ser experimentado e contextualizado. Se por um lado há a necessidade de uma ação hermenêutica histórica para a verificação do caráter revelatório de um dado, por outro a revelação que se dá julga criticamente os valores vividos até então, redirecionando a existência, num autêntico processo de conversão. Logo, também o processo revelatório possui um caráter circular[160].

Revelação é ainda desvelamento dos mistérios que envolvem a existência humana. Neste sentido, a mensagem reveladora possui um caráter iluminador. J. L. Segundo alerta para o perigo de uma falsa compreensão da linguagem revelatória. Não se trata de mistérios incompreensíveis a serem aceitos passivamente pelo homem. "O Absoluto, a quem seguimos,

---

[156] "Com efeito, Deus se revela como sentido *último* do homem sempre de maneira penúltima, isto é, através de uma existência e de um projeto limitados, como o foram os de Jesus de Nazaré. Estes, historicamente falando, não podem ser últimos. A história apresentará continuamente novos desafios a qualquer direção humanizadora. Problemas inéditos obrigarão a voltar atrás e a aprofundar o sentido já descoberto, para tornar este sentido significativo e eficaz, por sua vez, no novo contexto". Id., *Cristologia*, p. 3.

[157] Cf. SEGUNDO, *O dogma que liberta,* pp. 406-408. Cf. também: VERDUGO, *Relectura de la salvación cristiana en Juan Luis Segundo*, pp. 303-305.

[158] Cf. SEGUNDO, "Revelación, fe, signos de los tiempos", pp. 128-130.

[159] Id., *O dogma que liberta,* p. 402.

[160] "'Eis que estou à porta e bato' (Ap 3,20). Isso não significa que Deus se veja como que obrigado a 'dizer' aquilo que o homem está disposto a aceitar. A 'palavra de Deus' ao mesmo tempo que confirma as mais autênticas expectativas do homem, também o 'julga'. (...) Há uma circularidade neste processo hermenêutico. Por isso a 'palavra' convida' à 'conversão' ou a 'melhorar' algo existente". Id., "Revelación, fe, signos de los tiempos", p. 142, nota 8. (tradução nossa).

não nos impõe cegueira obediente a mistérios ininteligíveis, mas nos guia, como seres livres e criadores, para uma verdade sempre mais profunda e enriquecedora"[161]. Deus não usa uma linguagem especial para comunicar conhecimentos de nenhum tipo, inclusive os da sua própria realidade divina. "Deus falou por meio de homens *de maneira humana*"[162]. Por isso, o conteúdo de uma revelação nunca pode ser um mistério.

> O aspecto "luminoso" dos mistérios divinos, uma vez revelados, é (...) quando se diz que a revelação do mistério do Pai e de seu amor é também a revelação do mistério do homem e de seu destino, e que assim a fé o ilumina totalmente com nova luz, luz com a qual os problemas que o homem enfrenta podem ser solucionados de uma maneira mais humana[163].

Deus não deflagra o processo revelatório como um "ditado de verdades incontestáveis" para o homem, uma comunicação estática de fórmulas e mistérios que não lhe digam respeito em sua realidade concreta. A revelação, como Deus a realizou ao longo da história da salvação, é um processo pedagógico no qual Ele se faz companheiro do homem em direção à realização do sentido da sua existência. É uma atividade criadora que se desenvolve de maneira compartilhada entre a humanidade e o próprio Deus. Portanto, o conceito de revelação em J. L. Segundo está diretamente ligado à sua compreensão de fé antropológica, que envolve a existência humana como um todo. Revelação não diz respeito apenas a um determinado conjunto de temas, mas a tudo aquilo que configura a estrutura de significação de cada pessoa humana e da humanidade total[164].

---

[161] Id., *O dogma que liberta*, p. 144.

[162] DV 12. Citado em SEGUNDO, "Revelación, fe, signos de los tiempos", p. 126.

[163] SEGUNDO, "Disquisición sobre el misterio absoluto", in: *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 2, n 6, p. 225. J. L. Segundo faz uma observação pontual sobre a ligação entre os verbetes "mistério" e "sobrenatural": "'Mistério' tem em teologia um sentido específico que o assimila a outro termo, ainda mais vasto: 'sobrenatural'. Assim como ninguém pode exigir o que é essencialmente gratuito e ultrapassa seus direitos e capacidade (naturais), assim ocorre, no plano do conhecer, com o mistério. Poderíamos dizer que este é o equivalente cognoscitivo do termo 'graça de Deus' ou 'sobrenatural'. Daí o que tecnicamente constitui um mistério em teologia: 'À parte aquelas coisas que a razão natural pode alcançar, se nos propõem para crer mistérios escondidos em Deus dos que, por não ter sido divinamente revelados, não se pudera ter notícia' (Denz. 1795)". Ibid., 224. (Tradução nossa). No que diz respeito ao mistério absoluto, J. L. Segundo esclarece que: no cristianismo o mistério já foi revelado em Cristo; pode-se falar do mistério como o caráter formal da revelação de Deus, mas o cristianismo não contempla uma realidade formal; a contemplação mística abre espaço para a idolatria, porque o mistério pode ser preenchido por qualquer conteúdo; o mistério absoluto não é algo obscuro, mas uma luz que ilumina nossa realidade. Cf. Ibid., pp. 224-227; Cf. também: GROSS, *op. cit.*, p. 139.

[164] Sobre o dinamismo do processo revelatório na história, González Faus apresenta três teses enunciadas no prólogo que fez ao livro *Dogma que liberta*, de J. L. Segundo, na segunda edição da tradução em Português: "a) Pretender *somente conservar* intacto o depósito da revelação é uma das melhores maneiras de lhe ser infiel, de corrompe-lo e de traí-lo; b) Pretender comunicar a revelação do *Deus de Jesus* somente a partir da autoridade extrínseca e a partir da imposição exterior significa

1.3.5. Teologia em diálogo

À guisa de conclusão, apresentamos uma tentativa de conceituação da teologia de J. L. Segundo, bem como a aplicação extensiva a conteúdos pertinentes tratados por ele no conjunto de sua obra. O título acima poderia ser interpretado como uma bela jogada de marketing não fosse o conteúdo próprio que ele quer expressar. O diálogo em J. L. Segundo é pressuposto metodológico que se torna espaço de convergência entre teologia dogmática e teologia fundamental[165]. Sua reflexão pretende ser um desdobramento e uma aplicação das intuições gerais do Concílio Vaticano II ao nosso tempo. Com o "desconforto" do término do período de cristandade, consequência do processo de secularização da modernidade, o "ser cristão" passou de fato sociológico a opção conscientemente assumida. "Fazer" teologia não comporta mais neutralidade ou mero "academicismo". Há que se dar razões de nossa fé para que a ciência teológica tenha ressonância na realidade do homem atual, cada vez mais desafiado por problemas agudos que reclamam respostas consistentes. A era moderna não comporta um cristianismo de verdades prontas; exige, antes, um discurso encarnado que expresse, de fato, uma mensagem de esperança e salvação.

J. L. Segundo concebe o diálogo não como tema da teologia nem como "atualização" do discurso religioso para torna-lo atraente ao homem moderno, mas como categoria fenomenológica, onde a teologia passa a ser dialógica em seu método[166]. Ele parte

---

deformá-la desde o início; c) Ambas as teses têm múltiplas e importantíssimas consequências eclesiológicas que comportam na seguinte frase, tantas vezes repetida por papas e teólogos: a Igreja existe somente para o bem dos seres humanos e não para o bem de si própria. E esse bem dos seres humanos não é um bem abstrato, nem um maximalismo inalcançável, mas o maior bem possível em cada circunstância, situação e pessoa concretas". SEGUNDO, *op. cit.*, pp. 12-13.

[165] Cf. SEGUNDO, "Diálogo e Teologia Fundamental", in: *Concilium* 6, 1969, pp. 61-69. J. Luis Segundo situa o diálogo não como recurso para uma abordagem ecumênica, mas como dado constitutivo do fazer teológico. Cf. Id., *A concepção cristã do homem*, p. 65.

[166] No processo de renovação da teologia contemporânea, a relação entre fenomenologia e teologia é possível e pertinente, pois ambas se propõem a compreender – e não apenas explicar – a realidade. A teologia é hermenêutica. Não no sentido de uma hermenêutica que interpreta algo que lhe seja exterior ou externo, considerado de menor importância. Antes, a interpretação mesma está implicada na fé. Por isso, ela é auto-interpretação. A fé interpreta a si mesma, tomando a si mesma como critério. O seu caráter sistemático não é derivado de um conjunto de proposições verdadeiras, no sentido de se construir um sistema para provar sua validade ou mesmo como sistema que se vale de conceitos filosóficos e estranhos à ela. Antes, ela é sistemática. No que diz respeito à filosofia, há a identificação entre fenomenologia, ontologia e hermenêutica: "Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica do ser-aí, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna" (HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, p. 78). Isso significa

do pressuposto de que a revelação é metamensagem destinada à humanidade como um todo e que a graça é universal, qualificando a história dos homens como história da salvação[167]. A missão do teólogo consiste em perceber as perguntas mais importantes que brotam da vida concreta do homem para, em diálogo interativo com outras ciências sociais, buscar pistas de solução para os problemas que ameaçam a vida. Assim se realiza o sentido autêntico da revelação: Palavra iluminadora que diz em cada situação o que é criativamente libertador. Neste sentido, a teologia deixa de ser um discurso de gabinete e se liberta dos elementos ideológicos que estão por detrás de uma pretensa interpretação imparcial dos dados da Escritura. Teologia em diálogo é a que faz emergir do interior da história humana o caráter libertador da revelação. A mensagem cristã só é autêntica e libertadora quando capaz de expressar o caráter de novidade radical da Palavra de Deus frente aos desafios históricos[168].

A obra de J. L. Segundo é um esforço ingente de articulação entre fé e racionalidade. Ele propõe uma teologia para leigos – isto é, uma teologia em perspectiva de secularização –, que leve à maturidade desta mesma fé, engajada num constante processo de humanização e sustentada por um estatuto ético interpelativo. Para isso, apresenta uma forma original de articular os dados da fé. A mensagem da Revelação é vista como um apelo a que crentes e não crentes se empenhem de verdade na construção de uma sociedade cada vez mais humana[169]. O dogma é interpretado como um marco referencial vinculado à experiência humana. Por seu caráter histórico, tem a dupla função de síntese do passado e ponto de partida para a criatividade futura[170]. Sua finalidade é transmitir valores registrados pela memória histórica de uma fé religiosa aberta à experiência do presente a partir da tradição.

> Os dogmas são símbolos do mundo dos valores, e certamente de um mundo em movimento. De um mundo que aprende. Opõem-se a uma religião que seja mera instrumentalidade. Somente são inteligíveis na perspectiva de valores preexistentes ao religioso, e constituem, por sua vez, dados decisivos para tais valores e sua realização. Relativizam o simples fato de ser ou não "religioso", mas se afastam igualmente de uma espécie de metafísica ou coleção coordenada de conceitos referentes a objetos que, para além da experiência possível, teriam uma *coerência cognoscitiva independente* do mundo dos valores e imune à história[171].

---

que a aproximação entre fenomenologia e teologia, ambas compreendidas em suas respectivas cientificidades, tem a existência fática do ser-aí como ponto comum.

[167] Cf. Id., *Graça...*, pp. 142-143.

[168] É nesse sentido que J. L. Segundo fala em *libertação da teologia*. Cf. SEGUNDO, *Libertação da teologia,* pp. 9-10.

[169] Cf. MURAD, "A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo", in: *PT* 26, 1994, pp. 157-159.

[170] Cf. SEGUNDO, *O dogma que liberta,* pp. 371-387; *Fé e ideologia,* p. 95, nota 16.

[171] Id., *Fé e ideologia,* p. 98.

Inserido na corrente da Teologia da Libertação, J. L. Segundo lhe presta consistente serviço fazendo um contraponto ao modo de análise da realidade desenvolvido pelo método peculiar Ver-Julgar-Agir. Ele não segue o esquema pré-determinado de ler os dados da realidade social e depois julgá-los teologicamente. Ao contrário, propõe a leitura do próprio discurso teológico de forma crítica, percebendo onde os mecanismos ideológicos se infiltraram no dogma e na prática eclesial. A revelação e os dogmas não são superestruturas pré-fabricadas desvinculadas da realidade e sobrepostas a esta. Por causa de uma pretensa "teologia urgente" da libertação, há a tentação de fazer uma seleção de alguns textos da Bíblia que parecem iluminar compromissos históricos. Nessa perspectiva, o caráter libertador da Escritura como um todo e a profundidade exigida para se fazer uma lúcida análise ficam de lado. J. L. Segundo pretende evitar estas análises e idealizações apressadas que não têm ressonâncias na solução de problemas concretos. Aponta a análise circular a fim de que se torne um instrumento de autocrítica para os próprios agentes eclesiais. Essa análise questiona o modelo teológico puramente mecânico que propugna a contraposição entre uma análise de conjuntura socioeconômica e uma interpretação dessa conjuntura pela fé cristã[172].

A partir das bases do pensamento de J. L. Segundo vamos aprofundar dois temas de sua teologia – graça e cristologia – para tentar responder à pergunta inicial de nossa pesquisa, título dessa dissertação: aos homens de hoje é interessante o itinerário de vida proposto por de Jesus de Nazaré? Quais perspectivas para a sociedade atual apresenta a obra de J. L. Segundo? A teologia é capaz de ser produtiva diante dos desafios da vida moderna?

"A glória revelada de Deus (...) é a humanização alcançada no ser humano"[173]. Esta afirmação de J. L. Segundo é uma baliza para o percurso que pretendemos fazer, buscando articulação entre a realidade vivida pelo homem contemporâneo e os sinais constantes de revelação experimentados na história, que deram e pretendem dar, de maneira nova e criativa, sentido e plenitude à existência humana.

O Deus que se revela na história (cristologia) continua sendo presença invisível e fecunda (graça) na vida do homem que busca realizar-se e ser feliz?

---

[172] Cf. SEGUNDO, *Condicionamentos actuales de la reflexión teológica en Latinoamerica*, pp. 94-96.

[173] Id. *O dogma que liberta*, p. 387.

CAPÍTULO II
GRAÇA E CONDIÇÃO HUMANA

Graça é o encontro com Jesus, o Senhor. Com suas bases no AT[1], apesar de possuir outra conotação e passar por um processo de maturação do conceito, a experiência da graça toma todo o seu vigor na pessoa de Jesus Cristo. Ele é a graça por excelência. A Encarnação e a Revelação dão um sentido novo à existência humana e cristã. O homem é radicalmente transformado com a presença de Jesus de Nazaré em sua história. Tocado em sua mais profunda liberdade, somente pela graça pode dar uma resposta aos caminhos possíveis da existência, do fazer-se homem.

Trata-se de um começo absoluto, uma nova criação, um "novo nascimento". O autor desta transformação é o próprio Espírito, que transforma o homem de escravo em livre, de executor de leis e tarefas em criador de sentido. É uma força que brota do interior do homem para não ser dominado pelas coisas exteriores e pelo temor. Dessa forma, a graça o constitui "herdeiro e senhor do universo"[2] de maneira existencial e não jurídica.

J. L. Segundo aborda a temática da graça a partir de quatro categorias "geométricas" para mensurar teologicamente o seu limiar: longitude, altura, largura e profundidade. Tais "medidas" nos dão a dimensão teológica própria do dinamismo da graça. Vamos relacionar essa abordagem com a temática da nossa dissertação para extrair a novidade da nossa proposta: a cristologia e suas ressonâncias no mundo contemporâneo.

---

[1] Uma das conotações do termo no Antigo Testamento é aquela da *benevolência* (do hebraico *Qèn*, com seu equivalente grego *charis*) que se exerce sobre a miséria (Prov. 3,9; 4,15). Assim, se estabelece uma equivalência entre graça e misericórdia. Cf. *Graça e condição humana*, p. 7.

[2] Cf. Gal 4,1-3.

2.1 LONGITUDE: A CONDIÇÃO HUMANA

Em que consiste a natureza humana? Quais suas potencialidades e seus limites? J. L. Segundo aponta para uma identificação com a liberdade como aquele ponto equidistante entre o bem e o mal[3]. Ele confronta esta perspectiva com o desenvolvimento dos conceitos de graça, concupiscência e pecado ao longo da história da Igreja. Bem sabemos que tais categorias foram alvo de acalorados debates e polêmicas afirmações ao longo da tradição teológica.

J. L. Segundo começa sua abordagem com o jansenismo. Tal corrente enfatiza a predestinação, nega o livre arbítrio e sustenta ser a natureza humana por si só incapaz do bem. É uma antropologia pessimista, que diz ser a natureza humana inclinada para o mal. Jansênio afirma a predestinação: Deus concede deliberadamente a graça a quem lhe aprouver.

Em outra parte[4], nosso autor expõe a dupla interpelação às quais a natureza humana está sujeita. Por um lado o homem aparece como um ser dividido, interpelado pelos determinismos fáceis que podem levá-lo à alienação; por outro, pode ser impelido pela liberdade que o conduz à construção árdua de seu ser pessoa.

O caminho da liberdade se apresenta como o único viável ao homem, como o próprio dom de Deus. Liberdade não é escolher o que já está pronto, mas um valor em si mesmo, com imenso potencial criador. Há uma clara oposição interna entre determinismo e liberdade[5]. Por outro lado, analisada sob o ângulo da psicologia, os determinismos são o corpo e a condição de possibilidade da própria liberdade[6]. Tal perspectiva se estende a todas as dimensões da pessoa e da vida humana. Há que se descobrir aquilo que veicula e aquilo que ameaça o potencial pessoal. Não é tanto no proibido que se encontra a ameaça, mas no "bom"

---

[3] Cf. *Graça e condição humana*, pp. 22-23.

[4] Cf. *ibid.*, pp. 42-43.

[5] Em sua tese doutoral, Juan Luis Segundo aborda exaustivamente o tema da liberdade e os binômios de oposição, baseado no pensamento de Berdiaeff. Opõe, de um lado, mundo e necessidade e, de outro, espírito e liberdade. Ele fala de *profetismo*, no sentido filosófico do termo, para se referir à força criadora da liberdade. Trata-se de uma oposição ativa ao mundo dado, uma força interior capaz de transformar a realidade. O homem não pode ser subserviente ou conformista diante do mundo. Cf. *Une refléxion...*, pp. 40-66. Em outras obras, ele fala de oposição entre Lei e Fé, Adão e Cristo, ao abordar a antropologia paulina. Cf. *Sinóticos e Paulo*, pp. 375-405.

[6] Juan Luis Segundo dá exemplo da força sexual. Esta se torna humanizante na medida em que passa da esfera do instinto para se transformar em veículo humanizante e criador de relações humanas fecundas. Cf. *Graça...*, p. 171.

possível ao qual podemos nos fechar[7]. Juan Luis Segundo ainda trata o tema da liberdade como "eleição"[8].

A questão da liberdade não pode ser tratada somente em nível do pessoal, a partir apenas do indivíduo. Toda pessoa é um ser humano situado. A graça também não pode ser considerada como algo estanque e diverso da realidade. O indivíduo só pode ser libertado em sua condição humana total, ou seja, em seu contexto social. A sociedade não é a soma de indivíduos isolados, mas um sistema de interações e de relações que configuram a condição humana como tal. Todas as nossas atitudes já estão "habitadas" pela presença do outro.

É fundamental tomar consciência da verdadeira constituição social do ser humano. Pelo fato de já estar imerso no tecido social desde o nascimento, há o perigo de o indivíduo perceber tal realidade como óbvia e não atinar para uma visão crítica[9]. É o sistema social que convenciona as formas de relações entre seus membros, de acordo com a moral ali constituída. As instituições tendem a perpetuar o sistema através de estruturas políticas e econômicas que o sustentam e o justificam ideologicamente. É preciso estar atento para descobrir a serviço de quem tais estruturas se constituem.

---

[7] Cf. *ibid*, p. 172.

[8] J. L. Segundo propõe a análise fenomenológica feita por Albert Camus em sua obra de teatro Calígula. A hipótese de Calígula é que a maioria dos homens não está satisfeita porque não chegam, durante o termo de suas vidas, a alcançar o ideal que se tinham proposto. Ao não alcança-lo e ao estarem sempre no árduo da subida, é lógico que nunca estejam satisfeitos e que a morte os encontre na mesma situação. A resposta não é porque a vida seja muito curta, mas que os homens não são coerentes em seguir o ideal proposto. Solicitados por mil afetos diferentes, se distraem de mil maneiras e o resultado é que, no fim da vida, só se dedicaram alguns dias, ou semanas, ou meses, à busca efetiva do ideal. Não é estranho, portanto, que nunca cheguem a ter a experiência de quanto seria satisfatória a existência humana se a gente fosse suficientemente lógico na busca do ideal proposto. Como imperador de Roma, Calígula está em insuperáveis condições para tentar a aventura e ensinar assim aos demais homens o caminho da liberdade, isto é, da vontade de que chegue a seu fim, isto é, à felicidade. Porque Calígula se deu conta de que as distrações na prossecução do ideal vêm com ataduras físicas e afetivas e é delas que sofre a liberdade. Como imperador, Calígula pode minimizar as primeiras (físicas): é quase onipotente. Só lhe restam as segundas (as afetivas). E para vencê-las, empreende um duro caminho. Deve desarraigar amor, amizade, sentimentos morais, numa palavra, tudo o que chamamos de afetividade. E quando ao fim, crê tê-lo conseguido, aconteceu que já nenhum ideal lhe interessa e, por outra parte, a sua inumana busca de liberdade lhe atrai a morte. Cf. *Libertação da Teologia*, pp. 112-118.

[9] J. L. Segundo trata esta questão com outras categorias em seu livro *Fé e ideologia.* Ele vai dizer que o importante é trazer à tona os problemas antropológicos fundamentais, independentemente da terminologia utilizada. "Por detrás de todos os fenômenos sociais, determinados por estruturas coletivas, existem homens reais que pensam e decidem". *Fé e ideologia*, p. 134. Ainda aplica esse raciocínio à realidade concreta a ser transformada. Cf. *Libertação da Teologia*, pp. 77-105. Também há uma correlação desta temática com a abordagem feita entre *a Lei* e *a Fé* na obra *Sinóticos e Paulo,* capítulo 3 pp. 375-405.

J. L. Segundo afirma então que o indivíduo só pode ser libertado a partir de sua condição humana total, ou seja, em seu contexto social. A estrutura social, potencializada pela liberdade, amplia dessa forma o horizonte da graça e do pecado, de acordo com as escolhas que são feitas e as decisões que são tomadas. Com efeito, a libertação do homem passa necessariamente pela tomada de consciência dos mecanismos gerados por determinismos inconscientes, passando de uma moral constituída para uma moral criadora. Isso significa romper com o círculo ideológico que faz perpetuar o sistema. O indivíduo precisa superar o obstáculo de assimilar acriticamente a objetivação cultural[10].

A espiritualidade sempre passou por várias interpretações na tentativa de responder ao essencial da vida cristã. Desde a proposta de luta contra a "perspectiva mundana", expressada no esforço dos anacoretas, passando pelo pelagianismo que exalta a capacidade da natureza humana para a vida cristã e relega a graça a um plano exterior e de natureza exemplar, até a disputa entre Bañez e Molina a respeito do "de auxiliis", o esforço humano no processo de conversão foi sublinhado ou combatido.

Juan Luis Segundo utiliza a categoria "massa" para referir-se aos determinismos da vida humana, prescindindo de sua liberdade. Trata-se de uma "catequese" simplista que atua sobre os mecanismos deterministas da consciência para leva-la a uma atitude de inércia, de passividade, de não-liberdade. Por outro lado, o próprio Juan Luis Segundo afirma que "liberdade sem determinismos é uma utopia" (*Graça e Condição humana*, p. 62). Os processos de massa são necessários em determinadas circunstâncias e períodos da vida a fim de poupar energia para outros fins de significados e valores mais profundos.

Juan Luis Segundo refere-se a uma verdade antitética: ou se fala de um amor eletivo, de escolha, de criação, ou se fala de uma verdade a ser descoberta. Descobrir significa adaptar-se; adaptar-se às condições da descoberta. Escolher é criar, tomar decisões, dar um passo em direção ao auto-construir-se; é fazer história. Mas não é fácil escolher.

2.2 ALTURA: A ATITUDE RELIGIOSA RADICAL

Aqui nos deparamos com uma distinção sutil e difícil de ser captada e compreendida: como conciliar a liberdade humana criadora com a entrega total, na fé, à graça de Deus? Ou, nas palavras de Juan Luis Segundo: "para onde se direciona o dinamismo que

[10] Cf. *Graça...*, p. 43.

brota da condição humana”[11]? (*Graça...*, p. 63). A prática da Lei, um coração reto e as obras são suficientes para justificar um indivíduo? Como nos libertar do pecado?

A graça cura nossa tendência congênita ao pecado, ou seja, nos cura da impessoalidade, fruto do nosso egoísmo. Em que consiste uma vida segundo o Espírito? Em outras palavras: qual é a atitude religiosa radical de um indivíduo?

Em primeiro lugar, não são as fórmulas externas que determinam a realização plena do homem. O plano da graça de Deus supera em qualidade o mero plano natural das forças humanas. O novo nascimento proposto por Jesus é potencializado somente pela graça. Diz Juan Luis Segundo, reportando-se aos encontros de Nicodemos com Jesus, relatados no Evangelho de João:

> Nada, absolutamente nada , nem mesmo o que é bom, justo e santo nesta vida, têm direito à entrada nesta nova vida. É preciso nascer, isto é, começar de novo num plano mais elevado, ao qual nos introduz a graça, o dom de Deus, que é o próprio Deus, o Espírito[12].

A vida segundo o Espírito, no entender de Paulo, consiste em abandonar por completo o que provém da “carne” e se revestir totalmente do “Espírito” de Deus (Gal 6,15). Tudo o que procede do homem, fica sempre ao nível da criatura. A ordem em que a graça coloca o homem é radicalmente nova, não porque comece no tempo, mas porque não procede do próprio homem, mas do *alto*.

A graça não apenas cura, mas eleva o homem. A graça tem um duplo efeito num único movimento: repara os pecados e santifica o homem. Ao mesmo tempo em que ela nos humaniza, também nos diviniza. É importante entender bem o modo de atuação da graça. Não se trata de uma rejeição do mundo, baseada numa visão negativa do homem e da sociedade. Tal visão moralizante concebia a atuação da graça não como uma elevação *do que é* humano, mas como uma elevação *com relação ao* humano. Tal atitude levava ao desprezo do mundo[13].

A graça nos torna pessoas em toda a plenitude do termo. O efeito é esse: humanizar e divinizar, tornar-se pessoa. A graça nos faz passar da condição humana natural à liberdade criadora dos filhos de Deus (Cf. Rom 8,21). A finalidade do dom de Deus (graça) é

---

[11] SEGUNDO, *Graça...*, p. 63.

[12] Ibid., p. 65.

[13] “Está intimamente relacionado com isso o fato de que, praticamente, se tenha tomado a vida monástica e separada do mundo como modelo da própria vida espiritual do leigo. Mais ainda, uma das raízes mais fortes do clericalismo de que sofreu a Igreja nos últimos séculos consiste precisamente na concepção do leigo como um cristão menos sério que pretende servir a dois senhores, ao passo que o clérigo dedica todo o seu tempo ao eterno”. In *Graça...* pp. 70-71.

nos elevar à *vida eterna*. Somos renovados constantemente *do alto*, nascendo sempre *de novo*. Pela ação da graça somos *novos, elevados*, sendo profundamente *os mesmos*[14]. A ressurreição de Jesus é um belo exemplo dessa perspectiva. Jesus ressuscitado, para seus discípulos, é diverso, glorioso e ao mesmo tempo aquele que sempre foi. Dessa maneira, muda também a forma de evangelizar[15].

Retomando o que foi desenvolvido até aqui, percebemos que houve até bem pouco tempo uma divisão radical entre mundo e vida eterna, entre espírito e carne, entre história e reino. A espiritualidade de então sugeria apenas uma atitude ou de aceitação das coisas do mundo (pecado) ou de rejeição a elas (luta espiritual). A regra para a santidade era usar os bens temporais e desejar os eternos. A santidade era vista como uma virtude heróica e como realidade a-histórica. A teologia da história contemporânea foi introduzida pela *Nouvlle Théologie,* com suas duas escolas, a de Saulchoir e a de Lyon. A *Gaudium et Spes* foi elaborada no frescor deste movimento sobre a importância da história para a reflexão teológica[16]. O problema de fundo aqui é a pergunta sobre o real valor da ação humana.

O valor da ação humana depende da retidão de intenção, da atitude religiosa da vida. A novidade do cristianismo consiste em identificar esta atitude com a responsabilidade humana frente à história. Cristão e humano não são díspares, precisam coincidir[17]. A consequência ética desta perspectiva, de acordo com Bernard Häring, deve ser sair da

---

[14] Dom Hélder Câmara tem uma frase que expressa exatamente esta ação da graça: "Faze com alma o que na vida te for dado fazer. Mas não esqueças nunca de integrar-te nos grandes planos de Deus. Vive o mistério da Criação, fazendo de cada dia um cântico das criaturas e tendo a confiante audácia de exercer tua incrível missão de co-criador. (...) Feliz de quem entende que é preciso mudar muito para ser sempre o mesmo". In: *Mil razões para viver*, pp. 11; 35.

[15] "Evangelizar, para a Igreja, é levar a Boa Nova a todas as parcelas da humanidade, em qualquer meio e latitude, e pelo seu influxo transformá-las a partir de dentro e tornar nova a própria humanidade: "Eis que faço de novo todas as coisas". No entanto não haverá humanidade nova, se não houver em primeiro lugar homens novos, pela novidade do batismo e da vida segundo o Evangelho. A finalidade da evangelização, portanto, é precisamente esta mudança interior; e se fosse necessário traduzir isso em breves termos, o mais exato seria dizer que a Igreja evangeliza quando, unicamente firmada na potência divina da mensagem que proclama, ela procura converter ao mesmo tempo a consciência pessoal e coletiva dos homens, a atividade em que eles se aplicam, e a vida e o meio concreto que lhes são próprios". (Evangelii Nuntiandi nº 18. Papa Paulo VI).

[16] Cabe destacar aqui o teólogo Oscar Cüllmann como um dos representantes da teologia da história contemporânea.

[17] "Cristão e humano tendem a não coincidir: aqui está o grande cisma que ameaça a Igreja", in CHARDIN, *Note pour servir à l'évangelisation des temps nouveaux*, p. 14. Citado por J. L. Segundo em *Graça...*, p. 89.

casuística para uma visão mais positiva e mais construtiva da ação do cristão no mundo[18]. Lehman reforça: "A ética cristã se refere não ao bem, mas à vontade de Deus: conduz à maturidade, não à moralidade"[19].

Concluindo esta parte, podemos dizer com as palavras do próprio Juan Luis Segundo:

> A visão sobrenatural nos ensina sobre a profundidade última da nossa existência, e não nos transporta a outra. (...) A percepção, pois, da elevação da graça como a dimensão mais profunda da própria história humana não trata de conduzir o homem (...) a viver outra vida, diferente daquela que ele já vive atualmente, mas de ensinar-lhe a viver com outra plenitude a mesma realidade que já vive[20].

2.3 LARGURA: HORIZONTE DA GRAÇA

A graça não se restringe a uma identificação com uma comunidade eclesial nem tampouco tem um significado exclusivamente religioso. Trata-se de uma categoria que ultrapassa os limites eclesiais, pois há uma universalidade no desígnio salvífico de Deus. Portanto, atinge toda a humanidade.

Ao longo da história eclesial, as heresias e os cismas levaram a acentuar a relação entre salvação e adesão à Igreja. Daí a famosa frase de Cipriano: "extra ecclesia, nulla salus". Paulo nos ajuda a sair desta forma de enquadramento quando nos fala da condição de quem é pagão: pagão não é aquele que nega a ortodoxia, mas aquele que se negou a ter uma atitude de abertura ao outro e se fechou a uma relação interpessoal gratuita. Paulo insiste novamente aqui na fé como atitude religiosa, como iniciativa divina que faz o homem viver com amor.

Irineu tem uma visão sistêmica da realidade da graça: "Tudo é graça: não há mais que um Deus, não há mais que um Filho que cumpre a vontade do Pai e não há mais que um gênero humano no qual se cumprem os mistérios de Deus"[21].

A graça trazida por Cristo é totalmente diferente de tudo aquilo que a precedeu. Trata-se de uma novidade inaudita. "Novo" é uma categoria existencial que exprime ao mesmo tempo ruptura e continuidade. O novo é um salto, um começo, uma renovação. Tal

---

[18] Cf. *A Lei de Cristo.* Referido por J. L. Segundo em *Graça...*, p. 100.

[19] LEHMAN, *Ethics in a Christian Context.*, Londres: SCM Press, 1963, p. 122.

[20] *Graça...* p. 105.

[21] In: *Graça...*, p. 122.

perspectiva nos coloca dentro de uma noção exata de história, como *locus* onde dialogam liberdade e tradição.

A imagem do que é "novo" no Antigo Testamento é figura inspiradora para entender o conceito de graça. Primeiro, a dinâmica que nos vem da natureza: o "morrer" e o renascer do criado na dança alternada das estações, tendo a primavera como o triunfo da vida (Êx 12,1-2). Depois, a imagem religiosa da aliança como experiência da fidelidade e da misericórdia de Deus (Jr 31,22). O perdão é evento propício para a experiência de novidade, de nova criação, pois é expressão da própria vida divina. A novidade é a categoria do encontro, ou do reencontro; da aliança, ou da nova aliança (Jr 31,31-34).

São Paulo, certamente, é o maior expositor da doutrina bíblica da graça. Coube a ele trazer para o domínio teológico o vocábulo grego *χαρις*, conceito este nuclear em sua visão da fé cristã. Partindo da experiência de sua própria vocação (episódio de Damasco), Paulo está convicto de que os crentes assim o são devido a um chamado prévio de Deus, a uma eleição (cf. 1Ts 1,4). A subsistência do resto de Israel corresponde a uma predestinação graciosa, pela qual Deus toma a iniciativa de santificar e glorificar os seus filhos em Cristo (cf. Ef 1,11b). Não poupando o seu Filho, mas entregando-o por nós, a benevolência divina se mostra imperiosa, radicalizando a compreensão veterotestamentária do Deus compassivo e misericordioso (cf. Rm 8,31-39). Resumindo todas as etapas do desígnio redentor, a graça, segundo o apóstolo, traduz o poder escatológico de Deus que destitui o pecado do mundo, fazendo nele imperar a salvação universal (cf. Rm 3,23s). E este poder manifesta-se em Cristo: é Ele o dom supremo do Pai. Em outras palavras, sermos salvos pela graça equivale a uma vida nova, libertada e dignificada em Cristo (cf. Rm 6,23; 8,32).

Sendo assim, a história depois de Cristo, de acordo com Juan Luis Segundo, não é uma construção histórica, mas um juizo no qual cada homem se apresenta diante do tribunal[22]. Este tribunal é a própria realidade da graça, diante da qual o homem deve se posicionar a partir da sua liberdade. Portanto, cada momento presente é um encontro do homem com este *agora* do juizo, da graça. A realidade da graça chama o homem a tarefas que estão dentro do tempo histórico, como é amar eficazmente o irmão e salvá-lo de todos os males possíveis[23].

---

[22] Cf. *Graça...*, p. 132.

[23] Da graça nasce o homem novo, o qual, voltado para si mesmo em consciência e liberdade, exterioriza-se com proporcional segurança e abertura no mundo em que vive. Mesmo livre das coações exteriores, permanece engajado na tecitura social e histórica, sem alienar-se. Com efeito, a interiorização revigorante do cristão e de todo homem compreende o movimento dialético entre personificação e socialização. Emerge de um genuíno apelo espiritual de comunicação, porquanto o

A Igreja tem um papel decisivo neste diálogo decisivo do homem com Deus que tem lugar na plenitude dos tempos, isto é, no *agora* que vem depois de Cristo. A imagem que a própria Igreja nos dá de si mesma na Gaudium et Spes é a de uma comunidade referida intrínseca e essencialmente à história. A encarnação não coloca a história "entre parênteses" e nem como um acontecimento acabado pelo fato de a plenitude dos tempos já haver chegado à nossa história[24].

J. L. Segundo reafirma que "onde está Cristo, ali está a Igreja" (*Graça...*, p.136). Assim, a recapitulação não se faz nem sem a Igreja, nem paralelamente a ela. Faz-se na Igreja, e não só quando ela "perde" seus limites, mas quando, dentro deles, se torna consciente daquilo que se realiza na história e se põe a serviço dela. Nesta perspectiva, o Vaticano II não é simplesmente encarnacionista, nem contrário à escatologia. É a partir da articulação de ambas que podemos entender o *proprium* da Igreja e da história[25].

A noção de graça que vimos até aqui nos permite dizer que ela é co-extensiva à própria humanidade. Sendo assim, a dimensão missionária adquire uma nova perspectiva: o emblema "salva tua alma" é substituído por uma abordagem integral da pessoa humana e da sua situação de "ser no mundo"[26]. Um dos primeiros desafios que brotam dessa concepção é a

---

destino autêntico da liberdade seja a vida em comunhão. A liberdade cristã não se isola, pois, da história e do compromisso. Seus caminhos são bem outros de uma exaltação da autonomia individual, característica do homem carnal, mas caminhos de uma dependência, de uma descida, de uma entrega aos outros. Somente no amor se realiza a liberdade. Ao invés de ausentar-se do mundo, deve nele encarnar-se sempre mais concretamente. Em outras palavras, a tarefa do homem consiste em "estar-no-mundo" com os outros.

[24] Cf. LG 48.

[25] "A esperança escatológica não diminui a importância das tarefas temporais, mas proporciona novos motivos de apoio para o seu exercício" (GS 21).

[26] Há um dado fundamental: experimentamo-nos a nós mesmos como unidade, ainda que com uma pluralidade de aspectos irredutíveis entre si. A diversificação é posterior à unidade. Psiquismo e corporeidade vão juntos. Em sua totalidade, o homem é espiritual e corporal. No homem só existe um espírito corporalizado e um corpo espiritualizado. Espírito traduz a capacidade do homem em constituir unidade na diversidade, de comungar com o diferente e não perder a própria identidade. Corpo é o próprio espírito se realizando num determinado espaço e tempo dentro do mundo. O corpo revela o homem inteiro para fora dele mesmo. É o espírito mesmo em sua encarnação, a visibilização do espírito. A corporeidade não é uma propriedade do ser humano, e sim, a sua identidade mesma. Somos, com efeito, uma unidade vital. Não abstrata e estática, mas concreta e dinâmica. A famosa trilogia corpo-mente-espírito adquire, nessa perspectiva unitária, um trato bem novo. De componentes estruturais, passam a designar modalidades de expressão e realização do ser uno no espaço-tempo e para além do tempo. Dizer corpo é retratar o movimento de exteriorização do ser, a partir do qual o eu humano se autocomunica e se expressa no mundo circundante, estabelecendo com ele múltiplas relações. Dizer mente significa evocar o movimento de interiorização do ser, em que o eu humano cresce em identidade, autoafirmando-se e autorreconhecendo-se como consciência e liberdade. A

relação ação pastoral – promoção humana. Embora deva haver ação promocional, a ação pastoral tem como especificidade o paradigma da Revelação: ela nos descobre o sentido último da história do homem. E o cristão será diferenciado do não-crente exatamente por extrair a partir dela (a revelação) a hermenêutica da realidade. A atitude evangelizadora não pode ser mais aquela sacramentalista, mas a de um processo de escuta e descoberta de dados da Revelação na história dos homens.

A ação pastoral não pode se distanciar do mundo; é precisamente inserindo-se na história como lugar do encontro do homem com Deus que ela terá sua eficácia. A pregação adquire um novo sentido: não é precisamente porque o homem sem a nossa palavra vai se condenar que devemos pregar, mas porque o homem, para chegar à sua plenitude, tem necessidade desta palavra revelada.

A "extensão" da graça nos leva ainda a uma outra questão: qual a verdadeira relação graça – mundo? Tomando por princípio que "mundo" não é um conceito unívoco, o diálogo Igreja – mundo torna-se plausível na perspectiva de mundo como "ralidade decaída pelo pecado original". O Concílio Vaticano II (de modo mais específico na Gaudium et Spes) nos coloca numa direção inequívoca e esclarecedora: a universalidade do pecado e a universalidade da Redenção[27]. Não nos encontramos diante de uma redenção possível, mas fomos libertados tal qual fomos escravizados: "Aquele que é imagem de Deus invisível devolveu à descendência de Adão a semelhança divina". Tudo o que o homem realiza em prol da construção da história está diretamente relacionado com a Redenção e a Recapitulação do universo em Cristo. O êxito da história e da Redenção não podem ser divergentes. O que está em marcha é uma única realidade: a inteira vocação do homem[28].

A expressividade da graça fica, então, fácil de ser compreendida: para os crentes e batizados, a graça se visibiliza através dos sacramentos, sinais sensíveis da própria graça. Já os não-crentes recebem a graça sem a intervenção dos sinais sacramentais que, ao mesmo tempo que conferem a graça, a manifestam. Neste sentido, a Igreja continua sendo essencial. Porém, deve ser vista sempre na sua perspectiva de sinal[29].

---

dinâmica do espírito, por sua vez, traduz a transcendentalidade do ser humano, quando o eu se percebe tencionado para um futuro em aberto, chamado a viver na liberdade do outro e do "Totalmente Outro".

[27] O Concílio retoma Paulo: Cf. Rom 5,12-21.

[28] Aqui aparece claramente a visão que J. L. Segundo tem da unidade da história!

[29] Na história, o Espírito estabelece a Igreja, o "corpo comunional de Cristo" em sua forma visível e designável. Contudo, certas dimensões do 'corpo místico dos filhos incorporados ao Filho' permanecem veladas ao nosso olhar. Se podemos saber onde a Igreja está, bem mais difícil será saber

2.4 PROFUNDIDADE: LIBERDADE E SALVAÇÃO

As perguntas que aqui se colocam são as seguintes: a que profundidade de nosso ser chega a transformação operada pela graça? Em qual nível nos atinge a graça? De que maneira somos redimidos?

Em Lutero, o homem dividido de Paulo continua a vigorar na constituição do ser humano, do cristão. "O homem é justificado pela fé" (Rm 3,20-28).

O pensamento Reformado enfatiza a misericórdia de Deus em sua ação salvadora. A Reforma Protestante assume e reforça a categoria paulina da justificação, dando-lhe uma conotação mais forense desde a forma "simul peccator et justus": justo com a justiça de Cristo que lhe foi aplicada; pecador, se se levar em conta as suas próprias obras. Somos justificados somente pela fé (*sola fide* - certeza subjetiva da salvação), e não pelas obras da lei. A salvação é dom exclusivo de Deus e procede apenas dEle, já que depois do pecado original perdeu o homem a capacidade de autodeterminar-se para seu fim último. Quanto aos reflexos da ação benevolente da graça na santificação do homem, os reformadores comentam muito pouco a respeito, marcados como estão por uma visão demasiado pessimista da natureza humana. O grande mérito deles, porém, foi terem-se distanciado do conceitualismo de escol vigente inaugurando um novo horizonte, de cunho mais personalista, enriquecendo a tematização da graça com novas categorias, como por exemplo: diálogo, abertura, confiança, entrega (o que bem mais tarde será retomado pela teologia católica).

Já o Concílio de Trento rejeita a ideia filomaniquéia de um pecado tão forte que seja capaz de corromper a criação de modo irremediável. Retoma a tese paulina de que "onde abundou o pecado, superabundou a graça". A partir disso, declara que Deus não apenas justifica o homem, mas o *torna* justo. A justificação, por conseguinte, deixa de ser extrínseca

---

onde ela não está. Os limites e as maneiras próprias do Espírito atuar não são reguláveis aos ditames da razão humana. Com efeito, Ele age na instituição positiva da salvação, que é a Igreja, cujas mediações eficazes de graça traduzem-se em Palavra, Sacramento e Diaconia. Além disso, o Espírito age, por vias secretas, em instâncias onde as mediações positivas e uma certa institucionalidade são inatingíveis, pelo menos visivelmente. Embora transponha o Espírito os limites visíveis da Igreja, esta se converte para o mundo em evento sacramental do Cristo e do seu Espírito. Ao assumir em oração o imenso mundo a que pertence, a Igreja intercede e glorifica, em sintonia com o cosmo inteiro e em seu nome, ao Pai pelo Filho no Espírito Santo. Como que impelindo o universo a uma grande doxologia, o Espírito recolhe e agrega, secretamente, tudo aquilo que no mundo ou na história procura balbuciar o Nome que se encontra acima de todo nome: *'Pai Nosso!'"*(cf. Gl 4,6; Rm 8,15).

e passa a ser *efetiva*, acarretando no pecador uma alteração real e interna. Sendo assim, a fé justificante é a *fé informada pela caridade* (*DS* 1531), a *fides viva*, que compreende a conversão do homem inteiro a Deus. Segundo Trento, a graça suscita e sustenta a liberdade humana, recriando-a e animando-a permanentemente para o amor[30].

Juan Luis Segundo propõe a seguinte pergunta: a graça nos transforma realmente?

Numa primeira tentativa ele diz da impossibilidade de dar uma resposta baseada na experiência. É impossível decidir a questão comparando um *antes* e um *depois* no tempo, ou *um* homem a *outro* no interior da humanidade. A graça nos acompanha sempre a todos. Se o dom de Deus nos transforma, a transformação é universal e contínua. O *antes* e o *depois* não são cronológicos, mas teológicos. Somos transformados "teologicamente". A transformação não é situada no tempo, mas frente Àquele que é a causa dela.

A nossa "condição humana" concreta continua, por causa e apesar da ação da graça. Diz J. L. Segundo:

> A Redenção não é meramente uma possibilidade jurídica oferecida, mas uma realidade atuante na humanidade, e sua eficácia está (...) em fazer que nossa liberdade (...) atravesse o muro cego das forças aparentemente destinadas a derrota-la[31].

Outro dado que nos auxilia nesta reflexão é a complexidade dos fatores que atuam consciente ou inconscientemente em nosso ser, nas nossas ações e tomadas de decisões. Numa visão fixista, era um livre arbítrio que decidia entre o bem e o mal. Porém, hoje, com a ajuda das ciências, sabemos que a atividade humana está rodeada de múltiplos fatores que tocam a liberdade e a delimitam. Movemo-nos entre dois polos extremos: de um lado a força do egoísmo que se expressa na lei do menor esforço substituindo totalmente a pessoa; de outro, a força criadora que habita o ser humano e que o faz capaz de utilizar de forma livre e pessoal todos os determinismos, através das relações de amor[32]. É em meio a estes dois extremos – amor e egoísmo – que a liberdade se move. O homem vai se fazendo em liberdade neste dinamismo.

Um outro ponto que nos orienta na compreensão da transformação que a graça realiza na nossa existência é a ideia que foi sendo construída sobre o *juízo de Deus*. Numa concepção fixista, as ações humanas se revezavam entre boas e más e o decisivo para a salvação era a nossa última ação. Assim, como num jogo de dados, era Deus quem decidia a

---

[30] Cf. *Graça...* pp. 154-155.

[31] Ibid., p. 157.

[32] É a abertura ao outro que nos liberta.

sorte final do homem, mandando-lhe a morte quando "estava em estado de graça ou de pecado". Haveria a ideia de uma predestinação. Isso não é verdade. Com essa concepção, relegava-se um dos dados mais importantes da mensagem cristã: a desproporção entre o pecado e a graça. Amor e egoísmo não estão no mesmo plano. Tudo o que o amor realiza permanece para sempre na história positiva da humanidade. Por outro lado, tudo o que o egoísmo efetua é uma volta à força pré-humana e passa sem arrastar consigo o que se construiu no amor[33].

A categoria salvação comporta três sentidos com perspectivas distintas: somos *salvos do mal*; simplesmente *somos salvos*; e *eu me entrego à salvação, Àquele que me salva* – eu colaboro com a salvação. No Antigo Testamento salvação é sinônimo de confiança e significa curar-se dos males físicos e morais. Somente no Livro da Sabedoria *salvação* terá a conotação de uma vida além da morte e a liberdade do homem contará para esta salvação. É no contexto deste último sentido que Jesus desenvolverá suas atividades. Para Jesus, Deus pode salvar (Mt 19,25-26). Há uma continuidade entre os gestos salvífico terrenos e a salvação total, eterna (Mc 10,26-30; Lc 18, 26-30). Para Paulo, a salvação, embora seja absoluta, nos livra dos males atuais e desemboca na realidade atual por excelência: nossa liberdade. Para Paulo, estamos salvos, mas em esperança que se completará na glória. Assim, o cristão está entre dois polos: a consistência de um ser nem totalmente determinado pelo passado – *foi salvo* pelo testemunho de Cristo –, nem absolutamente absorvido pelo futuro – *verá a sua salvação*. E mais: a salvação exige o preço da fé. Somente quem se entrega ao amor do Pai pode ser livre sobre a terra (cf. Ef 2,8). Nas palavras de Juan Luis Segundo: "Salvação é *maturidade*"[34].

A pergunta que se levanta desta perspectiva é a seguinte: qual o papel da liberdade diante dos determinismos a partir dos quais fazemos nossas escolhas? Primeiramente, uma palavra sobre os determinismos. Eles são a condição de possibilidade da liberdade, o "meio" no qual ela se move. São eles os propulsores da própria liberdade. A decisão é essencial para o desenvolvimento da liberdade. Ao contrário do que se pode pensar, decidir não significa diminuir a liberdade. Justamente, aquele que não decide é quem diminui sua liberdade. Deve-

---

[33] Consoante a essa reflexão, tudo aquilo que o Cristo viveu e construiu no sentido da Redenção permanece para sempre e absolutamente nada nem nenhuma força pode apagar. Aqui percebemos o dado permanente e sempre novo da Cristologia. A transformação do nosso ser pela graça constitui o objeto fundamental da experiência cristã. É justamente este dado que constitui o ponto de partida para o diálogo com os não-crentes.

[34] *Graça...* p. 169.

se decidir para que não entreguemos a vida aos determinismos. As tomadas de decisões são fundamentais para que não nos fechemos na "zona de conforto" que a inércia volta e meia nos oferece. Não é tanto no proibido que se encontra a ameaça, mas no "bom" possível ao qual podemos nos fechar[35].

Da reflexão feita até aqui, J. L. Segundo reelabora conceitos que estão ligados à questão da compreensão da graça. Ele retoma, então, as noções básicas de graça, juízo, vida eterna e ressurreição.

Graça: Não é um mecanismo para multiplicar atos bons e superar assim a produção de maus. Graça é a grande força interior personalizante que luta com a lei despersonalizadora do menor esforço, pela qual o homem se deixa arrastar ao hábito, lícito ou ilícito, e à perda de sua liberdade (concebida como a possibilidade de definir sua própria pessoa na criação do amor)[36].

Juízo: Ao juízo infantil cuja mola está situada na noção de prêmio ou castigo, o NT opõe a ideia de um juízo que revela a solidez da obra humana, isto é, a sua capacidade de integrar o absoluto e o indestrutível com o objeto de sua criação temporal[37].

Céu e vida eterna: Não consistem num prêmio outorgado por aquilo que fizemos ou sofremos. É a situação no definitivo, no absoluto, naquilo que fizemos na liberdade e no amor. É o inesperado e desejado revestimento de incorruptibilidade (2Cor 5, 2-5) do nosso ser pessoal adulto, feito uma coisa só com a obra da sua existência[38].

---

[35] Na moral filosófica de alguns autores conhecidos, a tomada de decisão é fundamental para a busca da felicidade. Um exemplo é a segunda máxima cartesiana: "ser o mais firme e resoluto que pudesse em minhas ações, e não seguir com menos constância as opiniões mais duvidosas, uma vez que por elas me tivesse determinado, do que as seguiria se fossem muitos seguras". DESCARTES, *Discurso do Método*, 1997 p.29. Devemos seguir com firmeza o caminho que escolhermos, ainda que não tenhamos certeza absoluta disso, pois se não vão exatamente aonde desejamos, ao menos chegarão no fim a alguma parte. Descartes aponta para a necessidade da ação, para não sermos vítimas e presas da indecisão constante. O mesmo se pode dizer de Sartre, ao abordar a questão da má-fé. A fuga da angústia gerada pela liberdade se dá a partir do artifício da má-fé. Má-fé significa o autoengano, ou a crença de que nosso destino está traçado. Acreditar em determinismos e negar a liberdade absoluta, bem como a necessidade de escolher, eis aí a atitude de má-fé. Cf. SARTRE. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard. Col. Folio. 1996.

[36] SEGUNDO, *Graça...*, p. 175.

[37] Ibid.

[38] Ibid.

Ressurreição: É o dom onde Deus toma e reveste de incorruptibilidade divina a obra total da liberdade humana, terminando assim o dinamismo que começou com a libertação do pessoal nesse mesmo homem, em virtude da graça[39].

O inferno, então, é o polo oposto destas realidades, no mesmo dinamismo: quem fala de graça, de juízo construtivo, de vida e de ressurreição, deverá situar-se com a mesma maturidade frente à possibilidade igualmente oferecida de pecado, de juízo destrutivo, de morte e de inferno. Inferno seria alienação[40].

Por fim, percebemos que Juan Luis Segundo, na obra *Graça e Condição Humana*, deslocou a pergunta sobre a liberdade do plano do "para que" ao plano do "como". Sob tal perspectiva, nosso autor tentou renovar, na medida da maturidade de Cristo, os conceitos básicos de uma teologia da graça.

2.5 REFLEXÕES CRÍTICAS I

Após vinte anos da coleção "Teologia Aberta", Juan Luis Segundo publica o Volume III, *Reflexiones Criticas*, revisando seu itinerário teológico, que coincide com a origem e desenvolvimento da teologia latino-americana da libertação. Ressalta que a produção teológica não é fruto de uma vida meramente intelectual ou de uma reflexão especulativa, mas que brotou de uma caminhada pastoral devidamente refletida teologicamente, forjada pelos questionamentos que a realidade vivida colocava aos conteúdos da fé apreendidos até então. Tal empreitada é coerente com o método trabalhado por Juan Luis Segundo. Os esforços foram concentrados primeiramente nos problemas mais agudos para o ser cristão no continente latino-americano. A pergunta de fundo era: "que significa pertencer, de forma viva e ativa, à Igreja de Cristo num continente onde a desumanização opressiva do homem saltava à vista por sua magnitude tanto no espaço quanto no tempo?"[41]. Em outras palavras, como viver a fé cristã de maneira coerente num continente de opressão?

---

[39] Ibid.

[40] Cf. SEGUNDO, *O inferno como absoluto menos*, pp. 217-253. J. L. Segundo aborda a questão da finitude de nossa liberdade para falar dessa temática. A partir da teologia paulina – de modo especial 1Cor 3,21-23 e Gal 4,1-7 –, convida-nos a abandonar o temor (infantil) do inferno para assumirmos a responsabilidade (madura) diante da nossa existência, a fim de vivermos uma espiritualidade cristã autêntica.

[41] SEGUNDO, *Teología Abierta III*, p. 220.

Esta formulação se encontra no arco maior da perspectiva eclesial proposta pelo Vaticano II, aquela de dispor a fé na busca de soluções para os problemas históricos que afligem a humanidade como um todo. Isto significava redirecionar a rota da fé para batalhas mais amplas e implicava uma inserção nova no mundo e em seus desafios. Por um lado, exige um "sair" do cristão de seu modo habitual de entender a fé; por outro, é possibilidade de amadurecimento da fé e do exercício da vocação humana criadora. Este redirecionamento não é novo para o cristianismo. Ao contrário, faz parte do próprio dinamismo da fé e as gerações não podem se furtar à tarefa de fazê-la crescer na perspectiva do Reino. O objetivo é purificar a fé dos infantilismos e bloqueios que a impedem de levar a cabo o processo pleno de humanização.

É no campo da graça que as questões ligadas à fé terão uma explicação pertinente: sejam aquelas relativas à ação do cristão no mundo e na história, tentando superar bloqueios advindos da percepção dos conteúdos da própria fé; sejam aquelas que dizem respeito às preocupações escatológicas derivadas da posse ou da perda da graça – que resultaria na salvação (céu) ou na condenação (inferno) eternas.

A problemática soteriológica que emerge desta percepção afeta a fé antropológica do cristão: como se engajar num processo libertador dos irmãos sendo que sua própria liberdade está ameaçada pelos temores de uma catequese infantilizada? Em vez de revelar o projeto autêntico da fé humanizadora, constrói-se uma realidade de pecado, justamente aquela que desumaniza e que oculta o verdadeiro rosto de Deus. O Vaticano II se confrontou com estes bloqueios, propondo um novo tipo de catequese. O diagnóstico que J. L. Segundo faz é o de que não se tratou de reformular o conteúdo do Catecismo Romano herdado de Trento. A variação ocorreu na aplicação metodológica deste conteúdo. Os elementos fundamentais da fé cristã passaram a ser experimentados em vivências básicas propostas por uma nova perspectiva catequética, ao invés de serem transmitidos como fórmulas compactas do credo cristão[42].

Ainda experimentamos um processo de transição, reformulações e adaptações. Os conteúdos do Vaticano II continuam sendo pesquisados por novas gerações de teólogos. Eles têm a tarefa de recolher as intuições do Concílio e sistematiza-las em chaves de leitura que tenham ressonância na realidade concreta, a fim de que, num diálogo fecundo com as outras ciências, ofereçam um instrumental capaz de construir uma sociedade mais humana e de

[42] Cf. Ibid., p. 222.

elevar o homem moderno à estatura da maioridade. J. L. Segundo diz que ainda é cedo para medir os resultados dessa variação. Porém, faz uma constatação: o homem e a mulher de hoje têm menos informações básicas sobre os conteúdos da fé religiosa. E pergunta-se se essa carência de informação tem ou não um efeito libertador. As noções clássicas não possuem um substitutivo no vocabulário contemporâneo. Por exemplo, "pecado mortal" – que antes era elemento decisivo para o destino definitivo do homem – é uma categoria que não encontra eco no cotidiano das pessoas[43].

O mesmo vale para a catequese de adultos. Houve uma "melhora" na pregação. Passou-se a aprofundar a mensagem de Cristo em lugar de transmitir a sujeição à lei moral em seus mais caprichosos detalhes. O cristão se sente mais livre e mais humano. J. L. Segundo chama esse tipo de libertação de "esvaziamento" – não no sentido pejorativo. A problemática que ele levanta diz respeito às novas gerações. Elas não passaram pelo processo de "correção" da teologia. O vazio que ficou pode não ser resgatado. O entendimento da fé que antes levava a bloqueios e traços infantis ficou reprimido, não corrigido. Por exemplo, à ideia de inferno não sucedeu outra mais libertadora: simplesmente se deixou de acenar para essa categoria. E o que é reprimido sempre volta. Aqui nosso autor faz uma reflexão crítica das acentuações teológicas desenvolvidas até então[44].

2.5.1 Libertar a liberdade

J. L. Segundo inicia suas reflexões críticas com a temática da passagem *do medo para a liberdade*. Ele começa o raciocínio dizendo do aspecto externo com que se concebeu o exercício da liberdade. O aparente fracasso de Jesus de Nazaré na missão de implantar o Reino aqui na terra fez pensar que ele carecia de poder para isso. Porém, seu triunfo "pessoal" depois da morte foi interpretado de maneira desvinculada do projeto social e religioso a que tinha se proposto. Assim, condicionou-se a salvação a uma prova moral e a uma participação ritual (batismo) na comunidade cristã. A função da liberdade humana era renunciar a meios que proporcionassem êxitos e satisfações na história. A liberdade era concebida como dever de renunciar ao presente para alcançar a vida eterna depois da morte. Portanto, não era resultado interno das próprias decisões de cada um. O "prêmio" a receber é tão intrinsecamente alheio à liberdade como a lei com que se a prova. Premia-se a obediência, não

[43] Cf. Ibid.

[44] Cf. Ibid., pp. 223-224.

a criatividade. Um só desvio ou erro no cumprimento da lei pode ser causa de condenação. Aquilo que parece ser a característica mais nobre e distintiva do ser humano dentro da criação torna-se uma espécie de luxo estranho, tão extraordinário quanto inútil e perigoso! O cristão está condenado a viver sob as condições *negativas* desse tipo de liberdade[45].

A graça foi interpretada nos moldes dessa reflexão. A liberdade original, antes do pecado de Adão, não foi totalmente restabelecida. O pêndulo deslocou-se pesadamente para a natureza fascinada e atraída pelo mal, profundamente marcada pela *concupiscência.* Para auxiliar nessa batalha descomunal, o cristão podia e devia contar com o dom da "graça" de Deus. A raiz do problema não estava sanada.

Posta a questão, J. L. Segundo oferece outro ponto de partida para entender a graça e, por conseguinte, a liberdade. O processo revelador possibilita ao homem experimentar a gratuidade e a força libertadora do dom de Deus que continuamente se faz presente na história. A liberdade humana criadora é alicerçada pela graça divina que lhe confere valor, amalgamando escatologicamente sua existência. Inicialmente, liberta o homem do domínio da concupiscência e da força dos determinismos através da chamada "graça sanante". Deus o cura da enfermidade até então radical, que o amedronta e impulsiona à despersonalização. Potencializa a liberdade humana a fim de que possa realizar algo criativo e personalizador na história[46].

Quando J. L. Segundo escreve sobre "libertar a teologia", aí está inserida também a libertação da liberdade. Ao se revelar, Deus se dirige ao homem visando transformá-lo. A ação divina não entra em concorrência com a ação humana ou a ela se sobrepõe. Deus se manifesta através da mediação do homem, para quem a conquista da liberdade não é uma conduta contrária ao encontro com o divino, mas, antes de tudo, sua condição inseparável. Na dinâmica da liberdade o homem é chamado a se criar, a se tornar. Veio ao mundo sem seu consentimento; recebeu e recebe ainda uma série de determinismos, de influências que o condicionam e, frequentemente, o dominam, fazendo dele um objeto a mais. Na maior parte do tempo, não passa da expressão de seus automatismos. A tragédia humana consiste no fato de que o homem amadurecido por essas diversas influências exteriores seja capaz de justificá-

[45] Cf. Ibid., pp. 225-226.

[46] Cf. Id., *Graça...*, pp. 17-182.

las e fazer delas o suplício dos outros e de si[47]. Nessa situação de exterioridade, relativamente a si próprio, é muito difícil falar de dignidade, de inviolabilidade humana.

Diante da possibilidade de descobrir em si uma grandeza diferente, abre-se para o homem uma saída libertadora. Não estando mais inteiramente limitado por seus determinismos, pode se tornar uma *pessoa*. Na possibilidade de se realizar como pessoa, – sua vocação –, torna-se criador, assumindo o próprio destino e o do universo, num processo dinâmico que exige a vida inteira. Nesse itinerário rumo ao "homem possível" está o caminho da libertação do homem, baseado na procura de sua dignidade pessoal. Aventura da liberdade na liberdade e para a liberdade. Tornar-se uma pessoa livre e criadora de valores só é possível junto a seres possuidores de um espaço ilimitado e diante de uma Presença infinita a que se respire. Assim sendo, a liberdade, longe de ser um obstáculo à presença de Deus, constitui o seu próprio berço.

A liberdade se apresenta em nossa vida como uma vocação inseparável do processo de nos tornar homem. A grande aventura humana consiste na conquista da liberdade, aventura esta que coloca em evidência o fato de que o homem não nasce livre, mas traz para o mundo uma exigência de liberdade. A tomada de consciência da dignidade e da inviolabilidade da pessoa se traduz por uma reivindicação absoluta da liberdade contra toda pressão imposta do exterior[48]. Contudo, o que serve ser livre de toda pressão externa se nós ficamos presos a nós mesmos? Podemos viver na mais pura exterioridade, impedidos de nos interrogar ao próprio respeito e sobre o sentido da vida. Eis, pois, uma questão bastante generalizada: liberdade diante das pressões externas e auto-dependência narcísica diante de si mesmo. Ora, a pessoa humana é chamada a um valor mais elevado: à libertação de si. A liberdade, entendida como *libertação de si*, leva-nos à sua dimensão mais profunda: o *dom de*

---

[47] Cf. Id., *Nossa ideia de Deus*, pp. 97-119. Cf. também: LIÉBANAS, "Devenir homme est le chemin de l'expérience de Dieu", in; *Nouvelle Revue Théologique*, 117, nº 4, pp. 536-551.

[48] Um diálogo citado por J. L. Segundo ilustra o caráter criador da liberdade: "Disse (Santo Inácio) ao padre Laínez: - Dize-me, Mestre Laínez, que farias se Deus nosso Senhor te propusesse este caso e te dissesse: Se quiseres morrer logo, eu... te darei *a glória eterna*: mas se quiseres viver mais, não te dou segurança do que será de ti, mas ficarás entregue à tua contingência... ? E entendesses que ficando algum tempo nesta vida poderias fazer algum grande e *notável serviço à divina Majestade.* Que responderias? Respondeu o padre Laínez: - Eu, padre, confesso a V. Reverência que escolheria...*assegurar a minha salvação e livrar-me de perigos em coisa tão importante.* Então disse nosso padre: - Pois eu certamente não procederia assim: ao contrário, se julgasse que permanecendo por mais tempo nesta vida poderia fazer algum *singular serviço a Nosso Senhor*, suplicar-lhe-ia que me deixasse nela... e colocaria os olhos nele e não em mim, sem levar em consideração meu perigo e minha segurança. E acrescentou: - Porque, que rei... existe que... não se sentiria obrigado... para com tal criado? E se assim procedem os homens... como poderíamos temer...? E não quero pensar isso de tão bom Deus, tão *agradecido*..." P. DE RIVADENEIRA, *Vida de San Ignacio de Loyola*, Ap. de la Prensa: Madrid, 1920, pp. 492-493, *apud.*: SEGUNDO, *Nossa ideia de Deus*, p. 137.

si. Assim, a liberdade se abre à transcendência. A pessoa é constituída pelo dom de si ao outro. Doando-se, ela deixa de sofrer e de se voltar para si.

O ser se realiza na transparência do amor e somente deixa de sofrer quando se torna apenas dom. Esse dom total, porém, não pode brotar a não ser em contato com o Bem ao qual somente pode inteiramente se oferecer, já que apenas Ele é capaz de receber interiormente, sem querer possui-lo, em virtude do Dom que Ele também é. Em nossa caminhada, Deus não é uma pressão que nos ameaça ou que nos limita, impondo-nos a sua vontade, mas aquele que faz-nos descobrir nosso ser verdadeiro, em cujo Ser nossa vida se realiza. O homem é revelado a si no diálogo com Deus no qual também se realiza. Deus e a liberdade humana acham-se, portanto, unidos através de uma mútua interação. A liberdade é a chave que nos abre a uma experiência de Deus; mais, a qualquer experiência de Deus.

Ao afirmar a liberdade como elemento essencial da aventura humana, J. L. Segundo o faz em consonância com o pensamento rahneriano, que caracteriza a liberdade como constitutivo transcendental do homem. De acordo com Rahner, o operar livre do ser humano implica a reflexão sobre a responsabilidade. É na liberdade e na responsabilidade que o homem faz com que sua transcendência chegue a Deus, ao Ser Absoluto[49]. A liberdade faz com que a transcendência do ser humano se torne história, e a história é, segundo Rahner, o lugar da Revelação, lugar antropológico por excelência. Para Rahner, a liberdade é uma faculdade particular do ser humano, mas não uma simples faculdade ao lado de outras, em que se poderia usá-la para fazer ou deixar de fazer isto ou aquilo numa escolha arbitrária. "A liberdade é, antes de tudo, o estar entregue do sujeito a si próprio, de tal maneira que a liberdade, em seu ser fundamental, tem que ver com o sujeito como tal e como todo" [50]. O ser humano, em seu agir, não faz algo pura e simplesmente, mas faz-se a si mesmo, pois, numa liberdade verdadeira, ele acaba visando a si mesmo e compreendendo-se a si mesmo. É na experiência de subjetividade real e na responsabilidade de si mesmo, tanto no conhecer como no agir, que está presente a experiência transcendental da liberdade.

---

[49] "El hombre es histórico por el hecho de ser alguien que obra libremente, libremente incluso y hasta fundamentalmente em su trascendencia hacia Dios y por tanto en la determinación de su posición para con el absoluto". RAHNER, K. *Oyente de la Palabra*, p. 175.

[50] RAHNER, K, *Curso Fundamental da Fé*, p. 118.

Se Deus e a liberdade não são rivais, mas solidárias, tornar-se homem responsável e livre compõe o caminho mediante o qual Deus expressa sua relação com o mundo[51]. Para J. L. Segundo, este é o único caminho pelo qual Deus pode atestar sua presença e manifestar-se na história. "Deus é esse ser que, longe de modelar autômatos definindo desde a eternidade um plano para cada homem, suscita liberdades que devem correr o risco da aventura e da criação"[52].

2.5.2 Obstáculos a uma verdadeira compreensão da relação graça-liberdade

É necessário explorar a riqueza semântica do termo graça a fim de que a manifestação do dom faça resplandecer sua eficácia na história humana. Desde o início do cristianismo a palavra "graça" designa não somente o amor "gratuito" de Deus ao homem, mas aquilo que essa gratuidade primeira opera, tornando-o "gracioso". Em outras palavras, transforma o homem de tal maneira que ele passa da condição de segurança, rigidez e falsa importância a uma atitude onde a confiança, a criatividade e os riscos são vividos como características saudáveis da existência humana. A graça remete a um estado de espírito onde dominam a espontaneidade, a flexibilidade, a magnanimidade, a vitalidade interna e externa. Opõe-se ao forçado, rígido, contido e obrigatório.

Várias respostas à questão da relação graça e liberdade foram trabalhadas ao longo da história. J. L. Segundo analisa aquelas que foram dadas a partir da Reforma Protestante e da Reforma Católica.

Para Lutero, o homem atua sempre sujeito ao pecado. A liberdade é somente um elemento necessário para que se possa imputar a ele seu pecado. A graça de Deus não o impede de cair sempre, atraído pela concupiscência. Neste caso, ela age a partir de fora, perdoando o que em si mesmo já é irremediável. Em Lutero, a concepção da existência humana como prova segue sendo válida. A única condição para que o homem seja perdoado é a fé. A liberdade continua sendo um perigo à existência para aqueles que não creem. Justifica-se, aqui, a imposição de uma fé para que este risco seja amenizado e a ação de uma liberdade "desviada" seja bloqueada[53].

---

[51] "Deus nos abriu o mistério do seu ser para nos mostrar uma colaboração total, íntima, numa história de amor: a nossa". In: SEGUNDO, *Nossa ideia de Deus*, p. 66.

[52] Ibid. p. 132.

[53] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta III*, pp. 227-228.

> Neste equilíbrio precário e frágil, a liberdade humana deveria sentir-se libertada de sua angústia por obter a salvação, mediante boas obras. Isso não a impedirá – muito pelo contrário – de responder à justificação gratuita e extrínseca com uma conduta justa e piedosa na medida do possível, mesmo sabendo-se vencida de antemão e (...) irremediavelmente pecadora.
>
> É, todavia, muito difícil edificar uma vida humana dotada de sentido sobre esse divórcio entre a graça divina e uma liberdade humana que não tem de liberdade mais que o nome ou, ainda mais, o fato da imputabilidade dos atos que dela (?) emanam[54].

Tal fragilidade na concepção da liberdade pode levar tanto ao anomismo quanto ao puritanismo. O primeiro consiste em ceder ao que é impossível evitar; o segundo consiste na necessidade que o homem continua sentindo de controlar com sua liberdade seu destino eterno. J. L. Segundo observa que estranhamente a Reforma Protestante possibilitou, através do puritanismo, uma compreensão de liberdade tanto como controladora da conduta moral quanto como propiciadora da prosperidade. Estes seriam os sinais terrenos da predileção divina por aqueles que lhe são obedientes. O processo de secularização estaria *in germe* nessa vertente da Reforma[55].

Algo bastante parecido ocorre com a teologia Reforma Católica. Ela também oscila entre os dois extremos apresentados acima. Por um lado, um anomismo que se traduz no relaxamento dos costumes; por outro, um viés puritano que se manifesta concretamente em correntes como o jansenismo ou em ideais cristãos de "estado de perfeição". A natureza humana continua decaída e o homem tem de enfrentar a concupiscência. Só consegue realizar essa tarefa auxiliado pela graça. A liberdade não está viciada nem inteiramente sujeita ao pecado. O preço a pagar por essa tentativa de equilíbrio é aquele da superficialidade antropológica – interpretação que não desce às raízes profundas das intenções humanas, mas que delega à lei os critérios (exteriores) balizadores das ações humanas. Dessa forma, volta-se à casuística e ao espírito literal da compreensão da lei. Isso tem consequências inclusive para a salvação ou a perdição eternas. Daí vem a distinção entre os pecados mortais e aqueles veniais. Os mortais levavam à perda da salvação; os veniais, mesmo constituindo faltas e ofensas a Deus, não punham em perigo o destino total do homem.

A debilidade intrínseca do estado de graça com relação ao pecado levava a temer este estranho poder da liberdade de colocar o homem em situações quase sem saída. Como se tratavam de estados definitivos – de graça ou de pecado –, dada que a liberdade era algo decisivo, o juízo divino levava em consideração o último destes estados para decretar a sentença de salvação ou condenação. A "sorte" do homem estava nas mãos do acaso e do

---

[54] Ibid., p. 228.

[55] Cf. Ibid., pp. 229-230.

momento em que a morte o iria surpreender. Dessa forma, a liberdade seria a condição mais perigosa e injusta a que a criatura humana está sujeita. Tornar-se-ia o timão adulterado e ineficaz de nossa existência. O temor a uma verdadeira liberdade foi passado através da catequese, da pregação e de caminhos de espiritualidade. A tentativa era *educar* a liberdade a fim de não se tornar danosa à formação. Assim se ocultava o sentido e a função criadora da liberdade[56].

2.5.3 Necessidade de reelaboração do conceito de graça

A maneira negativa da abordagem sobre como se concebeu a graça não diminuiu o protagonismo da liberdade; antes, realçou o seu valor e destacou o seu sentido. Contrariamente ao que se pensava, a graça consiste no mais radicalmente oposto ao medo de ser livre. Quanto mais ancorada na graça, mais livre é uma decisão. Desbloqueou-se essa dimensão da fé, que era vivida com resignação por considerar que um "temido temor" fosse inerente a ela. Porém, isso não aconteceu naturalmente. Foi necessário o surgimento de uma geração de cristãos sem estes bloqueios e com interesses outros, mais radicados na interpelação da realidade. A teologia da libertação latino-americana, em seus inícios, se empenhou neste desbloqueio, principalmente nas classes médias, pois o temor levava ao apoio ideológico, por ação ou omissão, a regimes sócio-políticos opressores. O terreno onde se moveu a teologia da libertação foi aquele da tarefa temporal do homem e do sentido positivo e criador de sua liberdade. Porém, tal teologia fracassou porque não elaborou uma nova teologia da graça concorde com essa nova função do ser cristão.

O próprio Concílio Vaticano II, que formulou os elementos desta nova função em sua eclesiologia, não se ocupou de reformular a teologia da graça do Tridentinismo, com consequências para a vida concreta do cristão. Nova eclesiologia, velha teologia da graça... Também a maioria dos teólogos europeus tratou a questão suprimindo ou reduzindo alguns temas, sem tecer críticas construtivas ou substitutivas que retomassem a concepção geral da graça a partir de intuições genuínas. Vários temas considerados decisivos até então para o destino do homem não foram abordados ou foram mencionados *en passant.* Por consequência, temas centrais desde a Reforma Católica, tais como inferno, inclinação ao mal, pecado mortal ou venial, desapareceram também do arco da espiritualidade, da catequese e da pregação. J. L.

[56] Cf. Ibid., pp. 235-238.

Segundo cita três exemplos do esvaziamento da temática relativa ao inferno e de elementos que levariam a ele:

a) *Mysterium Salutis*

Por se tratar de uma obra que aborda a história da salvação, a temática da graça não ocupa um espaço proporcional ao que lhe é devido. Não coloca em conexão a graça ou sua ausência com os fins possíveis da existência humana: Deus ou sua negação mais radical; em outras palavras, céu ou inferno[57]. Pois a graça é definida também como começo terrenal da glória futura – *initium gloriae*.

A crítica que o autor (P. Fransen) pontua é aquela da inconstância do chamado "estado de graça", de tal modo que nosso destino dependa de que a morte nos encontre ou não na posse dele. A vida de Deus em nós é algo muito mais estável e se desenvolve de acordo com a opção fundamental feita por cada um. No entanto, ele diz que tal opção pode se estagnar e atrofiar e vir a se tornar o contrário: radicalmente pecaminosa. Esta interpretação é mais madura do que aquela da alternância entre estado de graça e estado de pecado. Mas também faz alusão a algo aterrador: a possibilidade de passar de uma opção a outra sem se dar conta disso e, dessa forma, decretar o fim trágico para a existência. E isso não atenua em nada o temor radical à liberdade. O autor acrescenta que o crescimento da graça depende em primeiro lugar da iniciativa soberana do Espírito Santo e, só depois, do grau de intensidade de nossa cooperação. J. L. Segundo alerta que aqui se encontra outra armadilha, pois, ao se acentuar o protagonismo divino, se diminui o papel da liberdade em benefício de uma espécie de predestinação.

Além disso, se a graça é concebida como a presença de Deus em nós e se é Deus *todo* quem bate à porta, a medida da graça de cada homem dependerá totalmente de Deus e do homem. Ativamente dependerá toda de Deus, como presente da mesma vida divina. E passivamente dependerá toda do homem na medida em que, com sua liberdade, abrir a porta para receber o presente divino. Tal percepção também causa medo, pois a liberdade é vista como um poder capaz de fechar nossa porta deixando de fora Deus, *todo* Deus.

[57] J. L. Segundo menciona em nota que a coleção ainda não estava completa quando escreveu o seu livro, bem como acabara de receber um volume contendo a temática da liberdade. Cf. Ibid., p. 243, nota 24.

b) A teologia no século XX

Na obra coletiva *A teologia no século XX*, Timotheus Rast escreve com um tom de sobriedade sobre "os novíssimos", com o intuito de libertar o cristão dos possíveis terrores do juízo final de cada homem. Ele critica os teólogos que buscam uma segurança nos resultados que terá o juízo definitivo de Deus. Argumenta que devemos nos resignar com o desconhecimento de como será e que, diante de tal especulação, resta-nos um humilde "ignoramos". Propõe, além disso, substituir nosso medo diante da própria salvação pela certeza consoladora de uma salvação coletiva. Deus tem um plano salvífico para a humanidade e para a criação inteira.

J. L. Segundo tece duas observações críticas sobre estes pontos levantados por Rast. A primeira diz respeito ao pretenso ato humilde de ignorar o que acontecerá ao homem depois de sua morte. É como se a revelação de Deus, tão pródiga em tantos outros campos, exigisse um silêncio "obsequioso" nessa questão. Seria forçoso calar-se diante de tema tão crucial que recolhe nossas esperanças e angústias mais radicais. A segunda refere-se à generalização da salvação como um ato coletivo. Uma afirmação generalizada como essa não elimina os medos e a angústia de uma possível não inclusão de alguém no rol dos que serão salvos. Trata-se de uma ideia muito abstrata da salvação[58].

c) Curso fundamental da fé

Sobre a possibilidade da condenação final do homem, K. Rahner escreve pouca coisa na sua obra *Curso fundamental da fé*. Segundo ele, a liberdade é decisiva nas escolhas feitas e direciona a sorte final do homem. É parcimonioso nas afirmações teológicas sobre a possibilidade de uma condenação definitiva. Fala de um "mistério de maldade" que pode ser eleito pela pessoa humana como conduta. Porém, não há como saber em quais indivíduos concretos e em que medida dentro da humanidade como um todo se faz realidade esta possibilidade. Também diz que não se podem tomar ao pé da letra as descrições da Escritura sobre esse final. Elas são representação e imagem plástica da perdição autêntica e dizem respeito ao hoje do homem.

J. L. Segundo diz que Rahner reduziu o papel da imaginação na estrutura psicológica do homem. Não levou em conta que ela constitui um produto da concepção global da vida, de suas angústias e esperanças. Por outro lado, diante da afirmação de Rahner de que o que se diz do indivíduo e de sua possibilidade de condenação não está no mesmo plano do

[58] Cf. Ibid., pp. 247-249.

que se diz sobre a consumação bem-aventurada do homem em Jesus Cristo; e de que na doutrina do inferno sustenta a possibilidade de uma condenação definitiva para todo indivíduo, J. L. Segundo analisa que ele está na mesma esteira de Rast, isto é, reforça que a salvação coletiva da humanidade não pode rechaçar a possibilidade de condenação individual de cada um[59].

> Não estranhará ao leitor que façamos a este propósito a mesma observação feita a propósito da formulação semelhante ao que falávamos a respeito de Rast. E essa (dupla) observação consiste em que, por um lado, é impossível exorcizar assim o temor desumanizador à liberdade, e que, por outro, contrasta a abundanciados elementos que a fé nos brinda sobre outros temas com a concisa informação que recebemos sobre o mais terrível de nossos problemas existenciais: a possibilidade de embarcarmos em um não definitivo a Deus[60].

Este reducionismo ou esvaziamento silencioso de questão tão crucial para o sentido e o alcance da liberdade parece ter, na prática, consequências mais negativas que positivas, pelo menos em curto prazo. O novo cristão, talvez libertado de seus bloqueios, já não sabe muito bem o que o diferencia dos demais homens no que diz respeito a um decisivo presente divino, ao destino último de sua existência e ao sentido de sua liberdade.

2.6 REFLEXÕES CRÍTICAS II

O diagnóstico feito por J. L. Segundo sobre os bloqueios resultantes de uma compreensão limitada da graça o levaram a buscar uma solução mais efetiva e realista. Para resolver um problema psíquico, o método é aquele de afrontá-lo sem reservas e sem distorções: deixa-lo vir à tona para poder solucioná-lo. Paliativos apenas postergam os embates necessários. Nesta segunda parte da revisão crítica da teologia da graça, ele se propõe abordar tais bloqueios de maneira mais aprofundada. De início, retoma os autores citados na primeira parte; desta feita destacando-lhes os elementos positivos que ajudam na reestruturação do conceito de graça. Eles representam avanço na reflexão e contribuem para uma nova formulação mais realista do tema da graça de Deus em relação com nossa liberdade.

---

[59] Cf. Ibid., pp. 249-251.

[60] Ibid., p. 251.

2.6.1 Enfoques da graça no pós-concílio

a) *P. Fransen*

O autor aborda a relação entre a infinidade de pecados mortais e a necessidade de contrições na mesma medida para obter o perdão. Nessa perspectiva, a liberdade humana fica sempre no limite entre a condenação e a salvação, causando sensação de insegurança constante. Para fazer frente a essa interpretação, propõe um juízo divino que leve em conta a totalidade de uma existência humana e não apenas a surpreenda num momento pontual para dar-lhe um veredicto. Tal concepção de juízo é consoante com a visão paulina. Segundo esta, o juízo versará sobre a obra inteira de cada um, no singular. Deus julga o homem de acordo com a direção fundamental que a liberdade elegeu para a sua vida, e não segundo seu último instante, desconsiderando o passado. P. Fransen combate ainda uma espécie de amor "flutuante" de Deus na sua relação com o homem. A graça não é um presente que se dá e se toma, não é algo que entra e que sai da alma humana de acordo com as atitudes tomadas. É um dom de Deus que consiste em sua própria vida atuando em cada um de nós e na história toda da humanidade.

É a partir de um *direcionamento fundamental* que P. Fransen interpreta a existência global de um homem. Propõe para essa direção o conceito de "opção fundamental". Ela se encontra em um nível mais profundo que o do livre arbítrio. Trata-se de um centro de decisão anterior ao pensamento e à vontade. A partir dele, a pessoa se abre à realidade ou a rechaça, fechando-se em seu próprio eu. Não se trata de um ato plenamente consciente e circunscrito que determina todos os outros atos. Refere-se a uma orientação dinâmica radical da vida, à qual se dá um "sim" livre *em* e *através* dos atos concretos nos quais se realiza. Não está situada, portanto, ao lado dos atos concretos ou em paralelo com eles, mas os anima a partir de dentro.

J. L. Segundo entende que a opção fundamental sugerida por P. Fransen é insuficiente e até contraditória para explicar a relação entre graça e liberdade. No entanto, destaca que tem o mérito de avaliar cada existência humana como um todo. Mas, porque então é contraditória? Porque o autor fala de uma "opção" que acontece antes do livre arbítrio. Então, quem ou que instância humana opta? P. Fransen tenta não cair no esquema de disputa entre atos sucessivos bons e maus. Estes não interferem na opção fundamental. J. L. Segundo

descarta o inconsciente freudiano como sendo esta instância última, pois ele é pulsão e não opção[61].

Permanecem, portanto, duas questões: como se forma a primeira opção fundamental previamente à ação do livre arbítrio? Como se passa de uma opção a outra uma vez que se toma consciência de que a primeira não é a correta? Certo é que P. Fransen começa descrevendo a "opção fundamental" boa. Quais critérios usa, não se sabe! J. L. Segundo emite o parecer de que o autor nos remete a algo que se configuraria a uma predestinação por parte de Deus. Parece que a liberdade precisa ser fixada a partir de fora; ou a partir de um *tão profundo* que equivaleria a outra pessoa. Se fosse assim, fenomenologicamente seria muito mais acertado – além de estar de acordo com a fenomenologia paulina – conceber o homem como justo e pecador ao mesmo tempo, mesclando em suas obras egoísmo e amor, abertura e fechamento[62].

J. L. Segundo retém do pensamento de P. Fransen o seguinte: a liberdade desempenha um papel intersubjetivo que permite um juízo global sobre a existência de cada homem.

b) *T. Rast*

O ponto de desacordo entre J. L. Segundo e T. Rast é o suspense colocado sobre as possibilidades últimas que podem determinar o destino eterno do homem. No entanto, vários elementos da teologia da graça deste último enriquecem a compreensão para uma vivência saudável da fé. Um deles é o entendimento dos novíssimos não como lugares físicos, mas como metáforas do estado definitivo alcançado pela rede de relações pessoais vividas na história. Outro elemento, consequência da visão do primeiro, é a não fundamentação teológica em elementos físicos para dizer da salvação ou perdição dos homens. Nessa visão, os homens são divididos entre aqueles que são membros da Igreja e os que são pagãos, hereges e cismáticos. Essa distinção se estende àquela dos moralistas, entre pecados veniais e pecados mortais. T. Rast não concorda com esse raciocínio, destacando que uma das características mais próprias da personalização da graça é a indivisibilidade. O essencial deve ser buscado numa visão integradora do homem.

Um terceiro elemento é o postulado de construir uma escatologia menos especulativa com relação à certeza da própria salvação. A proposta é desenvolver a temática a

[61] Cf. Ibid., p. 256, nota 2.

[62] Cf. Ibid., p. 257, nota 3.

partir de uma teologia mais atenta ao plano salvífico de Deus, levando em consideração a humanidade e a criação inteira. Nessa perspectiva, a liberdade humana está associada ao plano social de construção da história. O social precisa estar integrado ao pessoal e vice-versa.

Estes são os elementos positivos da dimensão escatológica da graça abordada por T. Rast[63].

c) *Karl Rahner*

Rahner reitera a importância de passar da consideração individualista da salvação definitiva àquela mais coletiva e solidária. Diante da pergunta sobre o que fazer com a liberdade de cada um numa perspectiva como essa, ele oferece dois elementos para uma possível solução. O primeiro deles se refere à compreensão das categorias de céu e inferno. Não são interpretados como lugares de prêmio ou castigo futuro (noção infantil); são enunciados que dizem respeito à existência atual do homem, isto é, componentes indispensáveis da seriedade da liberdade. O segundo elemento surge em decorrência dessa primeira elaboração.

> A atualização de céu /inferno como polos atuais e necessários da liberdade humana nada diz (...) sobre a possibilidade que existiria para um homem de optar *totalmente por um só* destes dois polos, de maneira que, por exemplo, a maldade, e somente ela, seja o que a pessoa 'é e quer ser definitivamente'. Prescindamos, por um momento, da impressão de que tal decisão, mantida constantemente na complexidade das relações e circunstâncias humanas, não parece estar muito de acordo com a realidade que conhecemos. Voltemos à intenção expressa de Rahner de atualizar, quer dizer, de situar no *agora*, e não em uma informação sobre o futuro, o significado desses dois polos. Isso implica unicamente que a liberdade do homem não pode dar um só passo que não vá *até* um ou outro desses extremos polarizadores. Porém, ir *até* já é muito sério, sem que isso signifique *chegar*. E, de fato, qualquer observação profunda da conduta humana nos levaria a pensar melhor que a liberdade humana não pode ir além de decisões mescladas[64].

Para entender melhor essa questão, Rahner fornece um dado indireto que vem do conceito teológico de concupiscência[65]. Ele diz que a liberdade do homem está impossibilitada de colocar a natureza – tanto a interna quanto a externa a seu próprio ser – a serviço de suas opções[66]. Esta impossibilidade vale tanto para o bem quanto para o mal, tanto

---

[63] Cf. Ibid, pp. 258-259.

[64] Ibid., pp. 260-261.

[65] Cf. RAHNER, *Escritos de Teología*, Tomo I, pp. 379-416.

[66] "Essa tendência de toda decisão ordinária da liberdade humana nunca consegue realizar-se completamente. Sempre existirá, e de maneira essencial, uma tensão entre o que o homem é como realidade simplesmente dada (como 'natureza') e o que ele quer fazer de si mesmo, por decisão de sua liberdade (como 'pessoa'); entre o que o homem é em sua dimensão meramente passiva e o que ele ativamente se propõe ser, querendo entender-se como tal. A 'pessoa' não assume nunca toda sua 'natureza'": Ibid., pp. 394-395 (tradução nossa).

para o sim como para o não diante de Deus. Sendo assim, o homem não pode colocar todo seu ser a serviço ou na direção de um só dos dois polos citados (céu/inferno). Nessa perspectiva, os dois níveis de compreensão da salvação – o nível pessoal de cada um e aquele global da humanidade e do mundo – podem tranquilamente se integrar e se relacionar. J. L. Segundo cita Paulo para fundamentar biblicamente essa questão[67]. Para ele, a liberdade humana não pode manter uma decisão total em um ou outro sentido nem passar de um polo a outro incessantemente. O que se faz é mesclar a dosagem de bem e de mal que cada opção coloca diante dela. Paulo usa a metáfora da construção, que é feita de materiais diversos e de diferentes resistências. Assim também a "obra" (existência) de cada um tem essa constituição: somente o fogo do juízo divino dirá o que permanecerá para sempre.

> Isso significa que, na oscilação entre os dois polos – na dosagem da mescla de bem e de mal com que se constrói – os resultados não se destroem sucessivamente entre si. Tudo o que se faz com uma dose de amor perdura invencível na mesma medida. E isso é tudo o que requer a seriedade total da liberdade[68].

2.6.2 Conceito paulino de graça e liberdade

Nesta seção, J. L. Segundo continua fazendo uma análise do que, à época, escreveu sobre a graça de Deus há vinte anos. Constatou que certa teologia da graça gerou bloqueios e, consequentemente, cristãos imaturos na fé. O homem percebeu a liberdade como uma ameaça e um perigo à sua existência. Era concebida como mera condição de uma prova – baseada na lei – entre o bem e o mal imposta ao homem por Deus. Não era vista como elemento construtivo da história de cada um. Também constatou que representantes significativos da teologia não conseguiram abordar de maneira adequada o papel da liberdade diante das situações-limite que definem o destino final do homem. Ou ela era englobada numa concepção de salvação genérica da humanidade e do universo, ou era concebida como potência volitiva deliberada e consciente, elemento pernicioso que poderia levar o homem a encerrar-se num egoísmo total, sinônimo de perdição e de inferno.

O não enfrentamento de questões cruciais para a pessoa humana, colocando no "limbo" os novíssimos, leva a alguns inconvenientes. Por um lado, nas palavras de J. L. Segundo, *seculariza por empobrecimento*[69]. No plano consciente, impulsionadas pela fé, as

---

[67] Aqui ele remete à sua obra *Sinóticos e Pulo*, pp. 305-604.

[68] SEGUNDO, *Teología aberta III*, p. 262.

[69] Cf. Ibid., p. 264.

novas gerações de cristãos não sabem o que os diferencia de um ateu de boa vontade na construção do mundo. Os dados transcendentes que configuram tal fé não estão elaborados ou são ignorados porque foram colocados "no esquecimento". E o que foi "reduzido" à ignorância ou à irrelevância voltará a aflorar a qualquer instante. Certamente, não de forma saudável e madura, mas como pulsão inconsciente interpeladora de um significado adequado para a existência humana. O resultado será o surgimento de terrores infantis ou imaturos.

J. L. Segundo destaca que a temática da graça tratada na primeira edição segue com o mérito de haver nomeado os bloqueios e de ter proposto uma forma de passar de uma liberdade temerosa àquela que colabora com o plano divino, incluindo-a na salvação do mundo e da humanidade como um todo. Visto que as novas gerações não puderam ter continuidade nesse tipo de reflexão, ele propõe tratar os mesmos temas de outra forma. Apresenta a teologia de Paulo para superar a concepção de liberdade como prova imposta ao homem por Deus. Ele a condensa em dez pontos relativos a essa questão[70].

Primeiro: o valor da liberdade não consiste em colocar o homem à prova, mas em expressar a semelhança com a liberdade divina e sua função criadora. Assim ele se torna filho e herdeiro. O universo é herança e não campo de prova.

Segundo: O valor final da liberdade consiste no papel do homem como co-criador. Deus cria do nada; o homem "cria" como causa segunda e de forma instrumental.

Terceiro: Isso significa que Deus não intervém na criação para fazer dela o espaço decisivo da liberdade humana.

Quarto: O homem só é livre e criador quando ama e cria condições favoráveis ao amor. O egoísmo não é objeto possível da liberdade, mas o resultado do abandono da liberdade.

Quinto: O egoísmo consiste na lei do menor esforço, em ceder aos determinismos. Acontece quando o homem renuncia a vencer as resistências que os mecanismos do mundo criado opõem à novidade do amor que a força da liberdade introduz.

Sexto: A liberdade se encontra numa tensão entre dois polos: aquele da filiação divina que coloca o homem na condição de co-criador, impulsionando-o ao amor e à atividade criadora, rompendo com os determinismos; e aquele do egoísmo, como força que torna o homem passivo e inerte diante da tarefa de criar e construir.

[70] Cf. Ibid., pp. 265-268.

Sétimo: Duas desigualdades são decorrentes desta situação. Quantitativamente, há uma desproporção entre intenção e realização. A tendência à lei do menor esforço ou entropia pode conduzir a uma vitória do pecado, justamente porque é a via "mais fácil". Qualitativamente, tudo o que se faz por amor, por menor que seja, tem um valor infinito. Apesar do grande número de pecados, a vitória do amor se sobressai incomensuravelmente e é isso que vai contar definitivamente[71].

Oitavo: Ninguém escapa a essas duas desigualdades, pois é em meio a elas que a liberdade é convocada à construção do amor na história.

Nono: Dessa forma, mesmo que o homem enfrente a aparente corrupção de si mesmo, tem em sua fé em Deus e sua graça a razão de esperar que tudo aquilo que foi fecundado pelo amor não se perderá. E, apesar da enorme responsabilidade criadora que carrega consigo, a liberdade não constituirá nunca um risco. Interpretada à luz da fé, não pode nunca tornar-se prejudicial a ponto de levar à perdição definitiva.

Décimo: Apesar da tarefa dolorosa e aparentemente frágil do enfrentamento de problemas cada vez mais complexos e difíceis, o que se consolidará no final serão os gestos libertadores da construção do amor – graça e vida de Deus em nós. Ainda que a manifestação do que foi construído apareça somente na "manifestação da liberdade dos filhos de Deus" que sucederá com a culminação da história, essa esperança basta para que possamos dizer: valeu a pena ser livre! A maturidade filial desterra pela raiz e de forma plena o medo da liberdade!

2.6.3 A graça integra o pecado no destino do homem

A síntese elaborada acima representa o ápice das intenções pós-conciliares da teologia da graça de libertar o homem de terrores infantis no que se refere ao seu destino e ao sentido da sua liberdade. Uma saudável reflexão teológica nos leva às seguintes conclusões: a graça é personalizadora, tanto em sua origem quanto em seus resultados; o juízo de Deus é elaborado a partir da construção global do homem durante toda a sua existência; céu e inferno designam os polos atuais de uma liberdade interpelada, não a uma prova, mas à tarefa de construir o amor definitivo na história; o caráter invencível e imortal de todo amor liga

[71] J. L. Segundo nos remete aqui a GS 39 e ao conceito de neguentropia para dizer da vitória final do amor.

estreitamente a vitória da graça na humanidade e no universo com a vitória na existência de cada um[72].

Para completar sua síntese sobre a teologia da graça nas "reflexões críticas", J. L. Segundo aprofunda dois pontos que estão contemplados na primeira edição.

2.6.3.1 Graça e pecado

A derradeira e decisiva batalha contra o temor da liberdade encontra-se na última obra da coleção Teologia Aberta[73]. J. L. Segundo constata ali que o pecado parecia mais personalizante que a graça. Era necessário, então, reverter essa perspectiva, ou seja, apresentar o pecado como realmente era: alienação, escravidão despersonalizadora e desumanizante. A graça, sim, é personalizadora e não deve ser vista como realidade "fisicista". Isso significa que o pecado consiste não em fazer o proibido, mas em ceder aos mecanismos já existentes, calando os imperativos da liberdade como força criativa. Nesse sentido, tanto no cumprimento quanto na violação da lei pode haver pecado.

> Dessa maneira, a *graça*, em seu sentido mais teológico e ainda etimológico, adquiria também um significado psicológico e ético de suma importância. Implicava a possibilidade de deslocar a energia psíquica da atenção e tensão direcionadas a evitar pecados – com seus castigos correspondentes – para uma vitória sobre o pecado consistente em edificar tudo aquilo que estrutura e humaniza nossos semelhantes num mundo a ser construído. Assim, tudo aquilo que amplia e exagera o sentido da violação da lei, das 'manchas' morais, dos 'rituais' da culpabilidade, está longe de constituir a resposta pessoal e personalizadora – gratuita e graciosa – que vence o pecado em sua raiz. Antes, conduz a preocupações que encerram o homem no egoísmo, egoísmo que se traduzirá no mais importante e arisco dos pecados: a omissão. O caminho até o 'inferno' não por rebeldia, mas por falta de liberdade[74].

Tudo isso está já sugerido nos sinóticos e indicado claramente nas cartas aos Gálatas, Romanos e Coríntios. Principalmente em Rom 7 encontramos descrita a força do pecado como prólogo ao que segue, ou seja, a vitória da graça sobre ele. Aqui, a passagem por uma cristologia explícita foi de uma contribuição valiosa e fundamental. Isso porque a teologia da graça foi elaborada ao longo da história de maneira muito especulativa e sem analisar os dados do Novo Testamento, que foram baseados na realidade concreta da vida de Jesus: sua vida, morte e ressurreição.

---

[72] Cf. Ibid., pp. 268-269.

[73] SEGUNDO, *Evolução e culpa*, vol. 5.

[74] SEGUNDO, *Teología abierta III*, p. 270.

Restou por fazer uma revisão da temática do pecado, redimensionando o seu conceito. Isso porque, ao redimensionar o conceito de graça, o de pecado não acompanha automaticamente, apesar de estarem inter-relacionados. Na existência concreta do homem, as duas realidades mantêm uma vida independente. O cristão comum recebeu uma catequese que coloca em oposição graça e pecados, no plural. Se, de certa forma, era factível relacionar os dois singulares opostos, não era fácil situar dentro desta dialética os pecados no plural. "Seriam estes meramente partes do conjunto chamado 'pecado' ou partes de uma operação aritmética que daria como resultado a 'quantidade' do pecado no singular?"[75] Ou teriam os pecados uma função até antagônica ao pecado? Ou seja, os pecados se encontram num plano de salvação e de graça por parte de Deus? Se assim o é, como integrar essa visão dialética numa existência humana madura e livre?

Tal interpretação é de grande importância para a revisão da teologia da libertação. Esta apenas trocou de nomenclatura ao abordar os polos da questão. Deslocou o acento da categoria de salvação para dar lugar à humanização do homem, libertando-o de todo tipo de opressão. A raiz do problema continuou a mesma. Os binômios bem e mal, graça e pecado foram trocados e "atualizados" para libertação e opressão, revolução e desenvolvimento. Continuam opondo-se de maneira simplificada, absoluta e polarizadora. Não se penetrou a fundo na questão epistemológica. De acordo com J. L. Segundo, o processo seria libertador se tomasse como referência o pensamento dialético paulino[76].

2.6.3.2 Causalidade *em circuito*

J. L. Segundo afirma que é necessário superar a lógica linear de interpretação da realidade, substituindo-a por uma lógica de circuito[77]. Ele começa referindo-se a duas áreas que se destacam em pensar a causalidade a modo de circuitos: a evolução biológica das espécies e a ecologia. Não pensa a causalidade em sua forma clássica de causa-efeito. Exemplifica dizendo que nossos esforços incluem descanso e a sobrevivência da espécie supõe nossa própria morte. Ou seja, pensamos em circuito sem nos darmos conta disso. É necessário um elemento estabilizador do circuito que o impeça de chegar à degeneração ou à

[75] Ibid., p. 271.

[76] Cf. Ibid. p. 272.

[77] Cf. Ibid. p. 273. Murad aborda a questão da "lógica de circuito", situando-a numa clave de compreensão a qual denomina "teoria sistêmica". J. L. Segundo, diz ele, "se move no horizonte de compreensão da teoria sistêmica (nome que ele não utiliza), ou evolutivo-cósmica. A teoria sistêmica parte do principio que é preciso reencontrar a unidade perdida da compreensão do homem e do mundo" In: "A 'teologia inquieta' de Juan Luis Segundo", *Perspectiva Teológica* 26, 1994, p. 165.

explosão ao final do processo por falta de energia. Por exemplo, para que o trabalho seja eficaz, é necessário que o descanso lhe alivie as tensões. O elemento estabilizador tem um sinal *negativo* com relação à finalidade do circuito total.

Não obstante sua pertinência, tal elemento ainda não passou a fazer parte do pensamento comum. Graça e pecado são pensados ainda como alternativa total, isto é, nos moldes de uma lógica clássica que ignora o circuito. J. L. Segundo consagrou duas obras distintas a estes dois temas específicos: graça e pecado[78]. Ele faz uma autocrítica dizendo que a problemática da graça havia sido tratada, no segundo tomo, em termos existenciais e, por conseguinte, personalistas, para não dizer individuais. Já no quinto tomo acrescentou o aspecto sociopolítico a essas considerações. No entanto, isso podia ser considerado dessa maneira num apenas num plano visível e superficial. Era o tempo em que Medellín acresceu à categoria pecado o adjetivo "estrutural", referindo-se às estruturas sociopolíticas. Dessa forma, a linguagem existencial usada pela teologia da graça ficou um pouco desacreditada, pelo fato de parecer assunto "privado" temas como o estudo do sentido e os limites da liberdade. Tal oposição constitui um mal-entendido.

Na teologia tradicional, enquanto a graça dizia respeito ao problema do destino e da liberdade individuais, o tema do pecado referia-se mais à espécie humana como um todo. Era necessária a etapa de passar pela liberdade de cada indivíduo para conferir à graça um caráter de força social, adquirindo assim uma espécie estranha de vitória. Porém, adverte J. L. Segundo, já no tomo sobre a graça ele afirmava que esta não podia ater-se ao plano meramente individual. Como o pecado, a graça tinha estruturas no âmbito social e político, tornando possível e ampla a força do amor. O próprio Novo Testamento utiliza imagens e figuras que nos remetem a essa dimensão: a Nova Jerusalém, o novo céu e a nova terra, o reino, a ressurreição universal, etc.

Dessa forma, o tomo quinto da primeira edição não é um mero aditamento do segundo; não foi escrito para dar-lhe uma adequada dimensão política.

J. L. Segundo conclui dizendo que:

> A ação da graça não consiste em tornar capaz nossa vontade de continuamente bater a cabeça contra um muro em sua boa intenção de evitar pecados. Cremos que a graça integra dialeticamente os pecados humanos no destino criador do homem. E que só quando se realiza essa integração como algo vivido, como epistemologia (maneira de ver) madura e habitual, se conjura definitivamente o medo da liberdade[79].

[78] Ambas da coleção *Teologia Aberta*, vols. 2 e 5.
[79] Ibid. p. 275.

2.7 CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

2.7.1 Graça/liberdade

O diagnóstico de J. L. Segundo de que a liberdade tomou contornos de medo patológico por causa das interpretações cristãs a ela atribuídas tem ressonância na teologia da graça. Esta se configura pela rigidez e pelo temor à própria liberdade. A causa disso, segundo ele, está em que as teologias, a partir da Reforma, não adentraram a fundo no Evangelho da graça para tratar a questão de forma pertinente e aguda.

Para iluminar e tentar resolver isso, J. L. Segundo apresenta sua visão apoiando-se na teologia de Paulo. Extrai dela duas perspectivas que sintetizam uma saudável relação entre graça e liberdade: o valor da liberdade não se encontra na prova, mas na semelhança com a liberdade criadora de Deus; a verdadeira alternativa da liberdade não é entre objetos de amor ou egoísmo, mas entre guiar-se pelo dinamismo da criatividade do amor ou ceder à facilidade da inércia, dos determinismos.

De acordo com a primeira perspectiva, a liberdade não é uma terrível situação de perigo de perder a graça, mas o conteúdo mesmo desta: fazer-nos semelhantes à liberdade criadora de Deus e à sua função criadora. A liberdade é um dado e uma tarefa, uma realidade já conquistada e ainda por conquistar. Não caracteriza uma situação estática na vida do homem: é processo, é caminho, é história. A pessoa humana não está acabada: equivale, antes de tudo, a um "projeto de liberdade". Em suas ações concretas, realizadas no espaço-tempo, situa-se a expressão profunda de seu ser em construção. Sobretudo nas relações interpessoais, na experiência do encontro vivido na gratuidade e no amor, afirma-se a liberdade de cada um. Na concretude de sua existência, o homem cria o mundo e é simultaneamente criado por ele, decide a história e é fruto de decisões históricas. Ser “filho e herdeiro” significa participar da liberdade criadora de Deus em um universo e um projeto que são nossa herança e responsabilidade, não um simples campo de prova.

Na segunda perspectiva, J. L. Segundo afirma que não há liberdade má, mas o medo e a renúncia à liberdade; não há eleição do egoísmo, mas há a decisão de não amar na livre criatividade. O pecado não consiste em eleger e fazer coisas más, mas em deixar de

assumir criadoramente os processos históricos, abandonando-se aos mecanismos internos dos instrumentos. A liberdade não se isola, pois, da história e do compromisso. Somente no amor se realiza a liberdade. Ao invés de ausentar-se do mundo, deve nele encarnar-se sempre mais concretamente. Em outras palavras, a tarefa do homem consiste em "estar-no-mundo" com os outros. Os mecanismos da criação estão incompletos e necessitam da criatividade livre do homem para instalar de forma dinâmica na história um mundo fraterno e solidário.

2.7.2 Graça/escatologia/vida filial

Na concepção de J. L. Segundo, a atividade humana não faz concorrência com a ação divina. Há uma única história e a vocação de todo ser humano também é única: aquela da plenitude de sentido. A humanidade e o cosmos são chamados à recapitulação por um desígnio salvífico da parte de Deus em Cristo. A autocomunicação divina se dá como dom, como presença constante inserida na história humana. A graça sustenta a ação do homem como construtor da história, autenticando sua liberdade criadora e amalgamando escatologicamente sua existência. Na relação filial – graça elevante –Deus vai concedendo à pessoa humana o dom da vida eterna, ao mesmo tempo superação e continuidade da vida presente. A ação da graça no homem o leva a acolher e viver o dom do Amor, que é o próprio Deus. Assim ele se torna capaz do verdadeiro amor, sua vocação última. E a irreversibilidade da graça chancela a vitória desse amor na história e no seu desfecho final.

A graça libertadora não se limita a erradicar o pecado da humanidade. Enquanto realidade criadora, estabelece uma nova relação entre Deus e o homem. Outrora escravo do pecado, torna-se agora filho de Deus! "Pela fé, diz São Paulo, todos nós somos filhos de Deus"[80]. A vida filial, como experiência de graça, consiste numa participação na vida divina, em Cristo. Fazendo-se solidário à humanidade na encarnação, Cristo associa-nos ao mistério de sua relação amorosa com o Pai. Pela graça do Filho, nos é dado experimentar uma inigualável intimidade e confiança junto de Deus. Na profundidade do ser, somos introduzidos na intimidade de Deus e de seu amor.

A graça de ser filho conduz a uma insofismável experiência de liberdade. Esta liberdade filial caracteriza-se pela capacidade de viver a gratuidade, a alegria, a juventude, a beleza do encontro amoroso com o Pai e com os irmãos. Desvencilhado dos medos e das

---

[80] Gl 3,26.

angústias próprias a uma vida de escravidão, a pessoa humana alcança a liberdade de horizontes ampliados, da magnanimidade que se transforma em audácia generosa para o risco e o compromisso, em anuência obediente aos desígnios compassivos do Pai[81].

A graça é libertação, salvação, intensificação do humano, sua cristificação. Trata-se de um encontro interpessoal com Deus e com o mundo. A graça humaniza e a humanização é levada a cabo através do encontro inter-humano. Abrindo o homem ao encontro humanizante, a graça realiza o Amor. Ser filho, pois, implica numa experiência de responsabilidade. Como filhos de Deus, somos chamados a dar testemunho da graça, o que se traduz em compromisso pela fraternidade e pela vida entre os homens, edificadas na solidariedade, na justiça e na paz.

2.7.3 A graça como esperança

J. L. Segundo confronta a compreensão de liberdade cristã como prova para se alcançar a salvação na vida eterna com a interpelação dos problemas históricos no contexto realista da "espessura da realidade". Desse confronto, surgem algumas questões a serem resolvidas: a ação histórica do homem tem algo a ver com a construção do Reino de Deus, isto é, a atividade criadora humana é um fator de causalidade para a realidade definitiva? Como articular a esperança cristã de tal forma que seja simultaneamente realista historicamente e verdadeiramente escatológica e criativa? O cristão deve enfrentar a realidade do pecado como uma luta desesperada contra um muro intransponível ou integrando os pecados na dinâmica esperançada da graça e da liberdade criadora?

Conforme J. L. Segundo, a salvação cristã como esperança se expressa numa escatologia complexa com características próprias. Ela se configura: por um realismo honesto diante dos fenômenos históricos com seus desafios e degradações; por uma livre criatividade alimentada pelo amor, com sentido verdadeiramente causal em relação à realidade definitiva; e por uma certeza dessa mesma esperança plenamente escatológica, bem como sua plenitude e universalidade.

A esperança cristã se baseia na força infinita e decisiva do amor sobre a degradação, apesar de aquele ser quantitativamente menor que os atos pecaminosos. As sínteses criadoras e difíceis (amor) se verificam naqueles que se entregam totalmente ao amor

[81] Cf. Jo 8,29.

criador e atingiram um nível elevado de espiritualidade encarnada. A esperança arma sua tenda na distinção de natureza das origens de ambas as ações: uma pela qualidade, outra pela quantidade. E a qualidade é de uma natureza infinitamente superior. São Paulo resume bem as fontes dessa esperança: "Onde abundou o pecado, superabundou a graça"[82]. Aqui não nos movemos no nível do empírico, do contabilizável, mas no nível da fé em dados transcendentes. É na pessoa de Jesus Cristo e no acontecido com ele que se apoia essa certeza: quem viver da liberdade e do esforço criador para realizar seus valores, experimentará como ele a vitória quantitativa da realidade do pecado e da morte; mas quem agir na direção das escolhas de Cristo para realizar um projeto criador, por menor que seja a ação, se estiver revestida de amor, vai alcançando a vitória definitiva que ainda não se manifestou.

O amor criador possui uma causalidade definitiva. A história é o espaço único escolhido por Deus para realizar seu projeto de amor para com a criação, o universo e a humanidade inteira. As obras do amor não são apenas analogias ou demonstrações do que acontecerá no Reino definitivo. São construções e presença desse Reino na história. É dessa forma porque no amor criador a graça e a vida do próprio Deus – pois graça é autocomunicação divina – estão agindo de maneira real e decisiva. Trata-se da herança filial revelada em e por Jesus na humanidade inteira, tornando o homem co-criador. Nesse sentido, a liberdade não será nunca um risco, pois, agindo criadoramente, constitui-se no esforço de implantar na realidade histórica o amor e as condições favoráveis para que ele aconteça. Nada mais real do que esta "batalha criadora" para romper as resistências dos determinismos e seus mecanismos de imposição.

Agora entendemos melhor o modelo de circuito proposto por J. L. Segundo na compreensão da graça. Não se trata de corrigir a interpretação maniquéia da criação de Deus, fazendo oposição aos dinamismos e mecanismos da criação. O amor criador se localiza no interior dessa mesma criação, aproveitando das resistências presentes nela para fazer germinar o bem solidário e salvífico. Talvez aqui se aplique o sentido da parábola do joio e do trigo dita por Jesus. A ação do amor criador não é percebida como uma criatividade linear, ou seja, não há uma linha reta entre a intenção e a realização, ativada automaticamente para transformar a realidade. No modelo de circuito a complexidade do real está interposta entre a intenção e a realização, levando em consideração a força da tendência universal à facilidade e à acomodação. A criatividade em forma de circuito tenta encontrar a síntese mais adequada a cada contexto de inscrição do amor na história vivida. No processo mesmo de intervenção

[82] Rm 5,20.

histórica se está construindo a realidade definitiva. Assim, a cada geração é dada a tarefa de transformar o mundo pela força criativa da liberdade transformada em gestos de amor. Pois, de acordo com São Paulo, "sabemos que toda a criação geme e sofre como que dores de parto até o presente dia"[83]. A ação da liberdade é sempre decisiva e definitiva.

Por isso a maturidade da pessoa humana não consiste em optar de maneira maniquéia pelo amor e contra a degradação e a facilidade. Estas fazem parte da realidade entrópica do universo. A maturidade esperançada do amor criador consiste, sim, numa síntese sutil, flexível, imprevisivelmente adequada a cada situação, entre liberdade criadora e aceitação serena da degradação, da morte e até mesmo dos pecados, aproveitando da melhor forma possível a energia que a vida concede em cada situação para inscrever na história a força do bem, fazendo irromper o Reino definitivo.

Quando falamos acima que o homem deve integrar também os pecados no modelo de circuito, é necessário dizer que J. L. Segundo entende que oposição estrita só acontece entre a dinâmica da graça e a dinâmica do pecado, no singular, ou seja, a dinâmica da opção radical pela facilidade, que produz a desumanização da história[84]. Dado que em cada pessoa humana, de maneira visível e externamente, vencerá a degradação, esta não pode ser causa de pavor para a liberdade, colocando em dúvida a vitória final da graça. A missão da liberdade expressa em gestos de amor criador consiste em integrar dialeticamente a quantidade imensa de pecados na força qualitativamente superior e definitiva da graça, da liberdade e da esperança.

Por fim, podemos dizer que, na compreensão de J. L. Segundo, experimentamos a graça exatamente na liberdade criadora do amor e na serena confiança de sua vitória definitiva. Para além da multidão dos nossos pecados, a força libertadora da gratuidade divina, autocomunidada numa relação filial através de gestos co-criadores na realidade histórica.

---

[83] Rm 8, 22.

[84] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta III*, p. 275. Não é nossa tarefa aqui nos determos na teologia do pecado de J. L. Segundo. Ele mesmo diz ser "a mais difícil" e também "a mais original e menos entendida e apreciada" das dimensões de sua teologia. Cf. Ibid., pp. 271 e 273.

CAPÍTULO III
CRISTOLOGIA DE J. L. SEGUNDO

3.1 NOTAS METODOLÓGICAS E HERMENÊUTICAS

J. L. Segundo coloca o Jesus histórico como fundamento da fé cristã e da teologia. Aborda a cristologia não a partir de uma confissão de fé religiosa – na qual Jesus é visto apenas como um ser divino ou como fundador de uma religião universal –, mas a partir da experiência humana vivida por ele como referencial para uma existência salutar e plena de sentido.

Retoma a referência das testemunhas e coloca a experiência de Jesus como uma das mais importantes para a humanidade. Se houve e há tanto interesse pela sua pessoa é porque ele foi e é humanamente significativo. Propõe, portanto, que não se estude ou se faça cristologia no passado, mas que ela seja recriada a cada geração, diante dos desafios e da problemática que cada tempo apresenta. Estabelece-se assim a cadeia educativa do aprender a aprender. A pergunta nuclear que se propõe como ponto de partida é a seguinte: qual o significado antropológico da vida de Jesus de Nazaré para o homem de hoje?

A aproximação à pessoa de Jesus de Nazaré não pode ser feita de forma neutra, especulativa. Sua história interpela quem dele se achega. Só pode ser tocado em sua existência quem entender o radicalismo de sua humanidade e a mordência de sua proposta. Diante do mistério que se revela, são exigidas decisões para redimensionar a vida. O confronto pessoal com a proposta do evangelho faz emergir os valores fundamentais representados por suas palavras e gestos. Jesus não se deixa definir. Só é possível conhecê-lo percorrendo seu itinerário, atualizando-o. Entrar em relação com ele significa experimentar a estrutura de valores que fundamenta a eficácia do seu projeto de vida. Para acolher a revelação é necessário assumir a parcialidade do caminho, uma vez que a significação de

Jesus de Nazaré se manifesta dentro de determinado contexto histórico de tarefas, motivações e escolhas. Fazer cristologia é empenhar a liberdade, é decidir-se.

J. L. Segundo sustenta o interesse antropológico pela pessoa de Jesus de Nazaré fundamentando-se no itinerário feito pelas testemunhas oculares, que se decidiram por ele antes de reconhecê-lo como Cristo. "Se se chegou, perante um homem determinado, limitado, ambíguo como tudo o que está sujeito a uma sorte histórica, a ver nele Deus ou uma revelação divina, foi porque esse homem interessou, porque foi humanamente significativo"[1]. A cristologia de J. L. Segundo reage à constatação de que a fé religiosa em Jesus como o Cristo chegou a ser, no ocidente cristão, um dado cultural desligado da fé antropológica nele. É a chamada "cristologia de cima", que afirma que Jesus revela a Deus independentemente dos valores que sua vida representou. Consequência disso é chamar de cristãos a sistemas religiosos, políticos, culturas, instituições, pessoas, mesmo que contradigam abertamente os valores e o sentido que mostrou Jesus com sua existência.

Diante dessa interpelação e desses desafios, somos chamados a "criar evangelhos", no dizer do próprio J. L. Segundo[2]. A mensagem cristológica não nos chega diretamente, mas através de testemunhas que acreditaram nele e viram em sua vida um modelo a ser seguido. Não há como ter acesso à pessoa de Jesus em estado puro. Somente conhecemos o Jesus interpretado. O mais próximo a uma história dele se encontra nos evangelhos sinóticos, embora nenhum deles seja mero relato histórico. Não há nada que provenha diretamente de Jesus; tudo o que chega dele já passou por algum tipo de interpretação. Os mesmos evangelistas provavelmente não são testemunhas presenciais de sua pessoa. Assim, não encontramos nos evangelhos uma história "objetiva" de Jesus. Porém, as interpretações do Jesus histórico no Novo Testamentam não são contraditórias, porque não esgotam os vários significados a respeito da sua pessoa. Antes, cada um responde a um contexto determinado e isso não configura uma violação da realidade histórica de Jesus. Também em nossos dias e em qualquer época não é instrumentalização levar a Jesus problemas que não tratou em seu tempo. Essa é a proposta do círculo hermenêutico: todos nos aproximamos da Palavra com uma pré-compreensão e a partir da realidade que vivemos.

---

[1] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 25.

[2] Cf. Ibid., p. 61. Podemos e devemos relacionar essa expressão plural "evangelhos", citada por J. L. Segundo, com o evangelho de Jesus Cristo. Trata-se de confrontar os problemas que enfrentamos no nosso tempo com os problemas que Jesus e seu povo enfrentaram naquele tempo. É necessário verificar a coerência dos "evangelhos" como boa notícia para nossos contemporâneos com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré.

Somos interpelados pela mensagem do evangelho a modificar nossas estruturas significativas. Há uma evolução em espiral da pré-compreensão que, sucessivamente, vai se tornando "chão" para uma nova e mais ampla interpretação[3].

J. L. Segundo indaga sobre a história de Jesus, tendo como ponto de partida o seu projeto, com os valores em torno do qual articulou sua existência e missão. Porém, essa tarefa não é simples, visto que o fato Jesus aparece sempre interpretado. O que foi escrito, em sua grande maioria, está permeado pela experiência pascal e pelos interesses e necessidades das comunidades envolvidas. É fundamental reconhecer e conjugar a relação entre fato histórico, interpretação e contexto. Baseado nisso, o acesso a uma história de Jesus implica critérios para discernir o que é mais fiável historicamente em sua vida e em suas palavras. Tenta se aproximar ao máximo do núcleo do evento Jesus de Nazaré, mesmo sabendo antemão das dificuldades:

> A primeira coisa que é preciso vencer nesta tarefa será a dificuldade de chegar à *história* mesma de Jesus de Nazaré. Ainda que seja somente para saber se pode ser libertadora ou não para nós, hoje. Não é segredo pra ninguém que não possuímos, os homens de hoje, (...) documentos claros, objetivos e neutros para nos aproximarmos ao que realmente foi, fez e disse Jesus de Nazaré[4].

Para realizar essa tarefa, J. L. Segundo serve-se de três critérios oriundos dos elementos que fazem parte do ato interpretativo.

Pré-pascal e pós-pascal

Nas narrativas dos evangelhos o pós-pascal se introduz no pré-pascal. Este critério é somente uma medida de fiabilidade histórica. As predições de Jesus podem ser *ex evento*, ou seja, postas em sua boca depois de se efetuarem os acontecimentos. Uma frase vaga de Jesus pode ter sido iluminada por acontecimentos futuros e ficar consignada assim na memória. Parece que os evangelhos transmitem seu conteúdo como se fosse uma história linear da vida de Jesus. Parece também que os temas correspondem a um interesse das comunidades e do próprio Jesus mesmo. Porém, não é difícil perceber os escritos permeados por reflexões e atuações que dizem respeito a outros tempos e ambientes diferentes daqueles de Jesus. É importante ter em conta a suspeita de infiltração de elementos pós-pascais nos relatos evangélicos ao tentar resgatar a história de Jesus.

> Pois bem, neste período que compreende o ministério público de Jesus – de um a três anos – e, precisamente, nas recordações que não estão especialmente baseadas

[3] Cf. Ibid., pp. 59-60.

[4] SEGUNDO, *Teología abierta III*, pp. 37-38.

> no que se compreendeu e interpretou a respeito dele depois da Páscoa, temos *o núcleo histórico mais irrefutável* sobre Jesus de Nazaré[5].

J. L. Segundo cita como exemplo os títulos messiânicos de Jesus: o profeta escatológico (um novo Moisés ou Elias retornado à terra), o filho de Davi (ou rei de Israel), o servo sofredor de Javé e o Filho do homem. Provavelmente Jesus foi percebido como messias antes da páscoa, mas esses títulos com os quais ele é descrito pelos sinóticos não são igualmente usados antes da páscoa[6].

Pré-eclesial e pós-eclesial

Os evangelistas escrevem para as comunidades cristãs. Este fato é pós-pascal. Jesus, entretanto, fala e atua em outro contexto. Assim, se deve distinguir o contexto eclesial e o contexto religioso, político, social e econômico de Jesus. Está claro que a fiabilidade histórica vai para este contexto (o mais primitivo). Mas, justamente o estar consciente da influência do primeiro levará a descobrir o segundo. As preocupações das comunidades nascentes influenciaram na transmissão dos fatos sobre Jesus, visto que os autores dos evangelhos eram membros interessados no desenvolvimento da Igreja[7].

Literário e idiomático

As narrações evangélicas não são obras de história no sentido moderno e científico do termo. São relatos que pretendem transmitir verdades de fé. Porém, o fato de termos versões que nos relatam fatos que se repetem em cada um deles com enfoques diferentes nos garantem a sua veracidade histórica. É confiável mais historicamente aquilo que aparece consignado nas fontes mais antigas, o que é unanimemente narrado nas diferentes versões, o que tem uma presença explícita na língua de Jesus. Por exemplo, a consignação em aramaico do grito de Jesus na cruz. Utilizando os métodos da crítica literária se pode chegar à antiguidade dos textos e das tradições nas quais se apoiam, a fidelidade à linguagem e ao estilo mais primitivo e a coerência dos conteúdos com o resto dos relatos[8].

---

[5] Ibid.,, p. 44. (Tradução nossa, grifo do autor).

[6] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 70-90.

[7] Em João, o contexto eclesial é mais claro. Nos sinóticos é menos consciente e voluntário, mais sutil e difícil de detectar. As parábolas são um exemplo disso. Ver, por exemplo, a parábola do contratador e dos trabalhadores da vinha (Mt 20, 1ss). Outro exemplo são as bem-aventuranças. Há uma versão pré e outra pós-eclesial tanto em Mateus quanto em Lucas.

[8] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 99-104; *Teología abierta III*, 52-53.

Enumerados esses critérios, J. L. Segundo propõe três leituras do significado de Jesus, isto é, um itinerário que irá guiar a aproximação à sua pessoa para se chegar ao sentido de sua vida. O objetivo é "decidir com que Jesus de Nazaré contribui – na hipótese de que contribui – para o processo de humanização, e com que contribui a tradição que vem dele"[9]. São, pois, a investigação histórica, a generalização antropológica e a problematização atual.

A investigação histórica deseja aproximar o máximo possível da história material de Jesus, isto é, organizar os elementos que compõem o *proprium* dele, suas falas, ações, ensinamentos, bem como as pessoas com as quais se cercou, a quem enfrentou, como reagia diante das diversas situações, a que dedicava seu tempo, o trato pessoal com os vários indivíduos que se aproximavam dele, como e em que contextos expressava sua alegria, tristeza e irritação, sua maneira de rezar e relacionar-se com o Pai. Todos esses dados nos chegam de forma interpretada. Aqui se encontra a clave de acesso a ele, uma vez que o interesse último é sempre o sentido de sua vida. Neste sentido, valem mais as interpretações que chegaram até nós do que os dados históricos seguros de fidelidade material. Pois é através delas que tocamos o essencial do significado de Jesus para fazer interpretação da realidade atual. Não são dados estáticos, mas dinâmicos[10].

A segunda leitura, a da generalização antropológica, busca compreender e comunicar o significado de Jesus e de sua história para a vida humana. Apesar do contexto histórico, geográfico e temporal limitados, o impacto que teve Jesus no seu tempo se deveu exatamente a que tocou com profundidade o mais específico de seu mundo. Jesus não elaborou uma teoria, mas se dirigiu a homens concretos que se encontraram com ele, respondendo às angústias e inquietudes que lhe traziam como questões existenciais. A partir do modo como Jesus tratou as situações concretas de seu tempo se pode inferir o que poderia ter feito ou falado em outras circunstâncias. J. L. Segundo amplia este horizonte, chamando de derivação antropológica a inferência a problemáticas que afetam o homem em sua essência e a humanidade como tal, atravessando tempos e espaços. Exemplo disso é a derivação que faz Paulo. Ele infere da vida de Jesus o significado que tem para a existência humana, podendo responder a questões tão específicas como a necessidade da circuncisão dos convertidos não judeus[11]. É o que J. L. Segundo chama de "criar evangelhos". Toda vez que

---

[9] Ibid., p. 17.

[10] Cf. Ibid., pp. 27-31.

[11] Cf. Ibid, pp. 29-31. A clave antropológica de Paulo será largamente desenvolvida em tópico posterior.

se tem o trabalho de compreender Jesus de Nazaré e de aplicar à realidade específica seu significado se está criando evangelho[12].

A terceira leitura é derivação do exposto até aqui. Trata-se da problematização atual. Consiste em colocar questões a Jesus de Nazaré a partir da problemática do homem atual. Ou seja, diante da interpretação que os evangelhos fizeram da existência de Jesus, qual a melhor maneira de viver nossa existência no contexto histórico único e irrepetível do nosso tempo? A resposta será sempre inferida a partir de como Jesus enfrentou questões interpelativas à existência humana. Cada resposta será sempre um ato criativo, uma boa notícia – evangelho! A nova situação, abordada a partir de uma nova pré-compreensão da pessoa de Jesus, permite descobrir novos aspectos e dimensões de sua mensagem. Essa é a dinâmica do círculo hermenêutico, reconhecido por J. L. Segundo como a única forma válida de fazer cristologia, numa perspectiva de dêutero-aprendizagem[13].

Uma última nota a ser destacada diz respeito ao posicionamento de quem interpreta a história de Jesus, isto é, as exigências hermenêuticas no sujeito. A primeira delas consiste em possuir uma fé antropológica semelhante à de Jesus. É necessário ir descobrindo paulatinamente a estrutura de valores e de sentido que perpassaram o projeto e a prática de Jesus para construir também a nossa, consoante a realidade nova e ímpar em que vivemos. A adesão à pessoa de Jesus se dá no processo de construção da estrutura de significação de cada indivíduo. Somente nessa dinâmica é possível reconhecer nele a revelação de Deus. Compreendemos assim porque Jesus fez notar aos seus contemporâneos que nenhum milagre ou sinal do céu seria percebido se a sintonia não estivesse na mesma frequência. Somos interpelados pelos valores vividos e defendidos por Jesus e não devemos buscar simplesmente a confirmação das nossas crenças pré-estabelecidas. O critério do sentido é dado pela experiência dele[14].

Outra questão diz respeito ao enfrentamento necessário dos pressupostos teológicos e ideológicos que presidem nossas buscas. Em outras palavras, nossas concepções do que é Deus, da pessoa de Jesus, de fé, influenciam na possibilidade de chegar ao núcleo histórico sólido sobre Jesus de Nazaré. A postura de quem busca deve ser aquela de sempre estar aberto a modifica-las, se for o caso, e de aprofundá-las, quando o confronto o exigir. Dessa abertura dependerá o êxito ou não do acesso à sua mensagem libertadora. Porém, é

[12] Cf. Ibid. pp. 61-63.

[13] Cf. Ibid, p. 60.

[14] Cf. Ibid., p. 16; 30-31.

importante destacar que é impossível não levarmos a marca de nossas preocupações e interesses nas questões vitais de nossa existência. Os próprios evangelhos elaboraram suas interpretações dessa forma[15].

A exigência seguinte é aquela da parcialidade diante das questões apresentadas. Não é possível ser neutro, objetivo na recepção da pessoa de Jesus. A proposta apaixonante da sua mensagem só encontra receptividade se houver comprometimento com as situações humanas que desafiam a existência. Do contrário, quem buscar imparcialidade e neutralidade ao revelado por Deus, não conseguirá jamais experimentar e reconhecer a atuação da graça. Uma falsa concepção que se deve buscar a Deus purificando-se dos desejos humanos impede de reconhecer o Messias[16].

Pressupor que a vida de Jesus é significativa para o tempo atual constitui o quarto tópico hermenêutico. Reconhecer a validade da estrutura de valores de Jesus, ainda que tenha sido elaborada e vivida vinte séculos atrás, implica que a partir de sua pessoa se pode reorientar a vida no agora da existência humana, refazendo valores e opções. Confrontar-se com a estrutura de significado vivida por Jesus expressa a necessidade de uma transformação para ser e viver melhor[17].

A última observação é bem específica do método de J. L. Segundo e do seu propósito: questionar a própria fé, verificando se ela traduz de fato a autêntica imagem dele, abrindo-se até à possibilidade de ateísmo para aderir à pessoa de Jesus de Nazaré. Em outras palavras, estar disposto a abandonar a Deus ou aos "deuses" nos quais se crê ao confrontar-se com a proposta e as exigências de Jesus. A abertura à possibilidade de ateísmo deriva da suspeita de que a fé que foi cultivada não é coerente com a fé que Jesus viveu e que a postura ética decorrente dela não condiz com o que deveria ser. Ao abandonar a inautêntica imagem de Deus não sucede que de imediato consigamos construir outra imagem totalmente coerente, visto que as marcas daquela insistem em permanecer na nossa estrutura de pensar e agir. Assim, o encontro com o potencial ateísmo[18] é bastante provável, quando buscamos formar em nós uma imagem mais próxima do Deus revelado na pessoa de Jesus Cristo[19].

---

[15] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta*, p. 54.

[16] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 39-42.

[17] Cf. Ibid., pp. 26-27.

[18] Entendida como crítica e suspeita às imagens de Deus.

[19] Cf. Ibid., pp. 25-26.

3.2 JESUS INTERPRETADO EM CLAVE POLÍTICA

É necessária uma clave[20] de leitura adequada para acessar a estrutura de significado da vida de Jesus. Trata-se de reunir num único instrumento teórico os diversos dados que compõem uma linha de significado e coerência, a fim de compreender a realidade dele com clareza para auxiliar em nossa prática. J. L. Segundo escolheu a clave política, por entender que a vida de Jesus está toda ela perpassada por essa perspectiva. Não se entende política aqui no sentido restrito de uma atividade referida ao poder, mas como estrutura que envolve os aspectos econômicos, políticos, sociais e ideológicos da vida humana. Vários motivos levaram J. L. Segundo a escolher essa clave.

Primeiramente porque o próprio Jesus e os evangelistas usaram essa clave. Para chegar à realidade das pessoas, tocar seus problemas, Jesus escolheu atuar no campo político. Não seguiu pelo viés religioso porque interessaria pouco aos seus contemporâneos e pelo fato de que o religioso não é uma clave em meio a outras claves, mas a elevação a um nível transcendente do conjunto de temas que envolvem os diversos planos da existência humana. Seus seguidores próximos, os Doze, entenderam Jesus em clave política sem reduzir sua mensagem a ela, visto estar inserida no projeto maior da revelação de Deus[21]. O conteúdo profético da sua pregação – Reino, pobres e boa-notícia – refere-se à estrutura política de seu tempo. O anúncio do Reino, principalmente aos pobres, causa conflitividade política por sua parcialidade. Outro dado que nos leva a perceber essa escolha são os motivos políticos de sua morte. Jesus foi condenado e executado de modo violento como agitador político.

Outro motivo é a atuação de Jesus numa clave política durante toda a sua vida. O contexto em que se deu sua atividade era mesclado por dois campos inseparáveis: o religioso e o político. Jesus, conhecedor disso, assume a tradição profética do seu povo. Ele se colocou na linha dos antigos profetas de Israel, exercendo uma nítida influência no plano político[22]. O

---

[20] "Creio que vale a pena uma nota sobre o porquê do uso da palavra 'clave' pelo autor: porque ela é – não querendo ser redundante – clave para uma correta leitura de seu pensamento. quem conhece música sabe que a clave, no início de uma partitura musical, abre uma determinada leitura musical. Uma vez trocada a clave, a partitura pode ser lida, compreendida e até apreciada em outras claves mas nunca será a música criada por seu compositor. A palavra 'clave' em espanhol pode ser traduzida ao português como 'chave' ou 'clave'. A chave abre ou fecha; a clave abre para um determinado som; é, portanto, muito mais sutil" SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...*, p. 142 (Nota do tradutor).

[21] Cf. Id., *Teología abierta III*, pp. 61-62. Jesus foi entendido pelos Doze como o profeta que anunciava e inaugurava a restauração do Reino de Israel no qual eles deveriam ocupar os postos de maior poder (Mc 10, 35-40).

[22] Cf. Id., *Sinóticos e Paulo*, pp. 119-120.

profetismo sempre foi um movimento incômodo para autoridades em diversos níveis. Configurava-se como ameaça ao poder estabelecido. Via de regra, o profeta tinha como desfecho morte violenta em resposta à sua atuação. Sendo respaldado pela instância religiosa, o profeta atua na esfera política por saber que ali se encontram as causas das injustiças. Como profeta, Jesus revela Deus em categorias políticas. O que aparentemente diz respeito ao campo político tem no fundo uma motivação religiosa, ou seja, revela um agir divino. Ao expor o conteúdo religioso do Reino, ele não o separa do político. Assim, dimensão religiosa e política estão intimamente ligadas.

> As autoridades com as quais Jesus luta e que finalmente põem um termo a sua vida mostram a mesma mistura de religião e política. Os pobres e marginalizados *politicamente* em Israel o eram por autoridades que agiam em nome da suposta visão que Deus tinha da relação entre conduta e *status* social. Jesus, ao atacar de frente esta visão, ataca certamente a estrutura política de Israel e, a partir da revelação de Deus, destrói a base de uma autoridade que era política em nome de uma concepção 'idolátrica', quer dizer, de uma concepção que veiculava um falso rosto de Deus[23].

Essa correlação entre estrutura política e dimensão religiosa é abordada por J. L. Segundo como aquela necessária articulação entre estrutura significativa de valores e sistema de eficácia[24]. Em outras palavras, inter-relação entre fé e ideologia. Jesus se serviu de uma estrutura de eficácia limitada para operacionalizar a proposta do Reino. O religioso e o político se entrelaçam no anúncio revelatório de Jesus, em níveis distintos. Para expressar o modo de governar de Deus, Jesus desenvolve uma ação política.

> Não pode restar dúvida de que Jesus, sem deixar nem por um momento seu intento central de revelar Deus e o sentido consequente que essa revelação oferece à existência humana *total*, se vale para isso de uma *ideologia* política (...). Quer dizer, que se faz entender introduzindo-se, em nome de Deus, nas tensões sócio-políticas do Israel de seu tempo e solicitando ali o interesse de seus ouvintes[25].

Apesar de afirmar a pertinência da clave política para explicar o sentido amplo da existência de Jesus, J. L. Segundo reconhece que ela não explica todas as passagens de sua vida. A pregação de Jesus não se reduz à clave política. Por isso, seu uso não deve ser exclusivo ou reducionista. A leitura e interpretação dos evangelhos devem abrir-se ao uso de outras claves que melhor se adequam a passagens específicas. Assim, não será necessário

---

[23] Ibid. p. 129.

[24] "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". In: SEGUNDO. *A História perdida e recuperada*, p. 178.

[25] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 141.

forçar o sentido do texto[26]. Isso porque o político se situa na dimensão de meio, de eficácia. Não sendo absoluto, está subordinado à estrutura significativa que lhe deu origem. Essas observações não visam enfraquecer a clave eleita por J. L. Segundo. Ele mesmo reconhece que "é a clave política (...) a que se nos apresenta como a mais adequada para nos aproximarmos historicamente das palavras e obras de Jesus de Nazaré. As cristologias terão que partir daqui"[27].

3.2.1 Anúncio do Reino

O Reino anunciado por Jesus está no início e no fim de sua vida pública como o tema central de sua pregação. Ele começa o seu projeto dizendo da chegada de um reino e conclui sua missão histórica acusado de ser rei.

> O reino de Deus é "o que há de vir" e, por fim, chega, já que o tempo de sua vinda se cumpriu e está, portanto, próximo. (...) Antes de mais nada, comprovemos algo muito simples e sugestivo. Jesus aparece em cena anunciando a chegada de um *reino*, e desaparece dessa mesma cena acusado de introduzir um reino e de ser seu *rei*[28].

Esse tema, sendo fundamental, nunca é definido. Lucas diz que ninguém pode apontá-lo. Se o Reino de Deus nunca é definido é porque ele não é uma teoria, uma causa, uma ideologia, um projeto. O Reino de Deus é dinâmico, é vida. Porém, pelo fato de ser vida, é ambíguo; deve ser discernido. Só capta o que há de novidade nesta vida aquele que é capaz de optar. Por isso, os Evangelhos nos apresentam o Reino de Deus como um começo novo que irrompe na história. É graça.

A missão de Jesus consistiu em preparar as pessoas para a chegada iminente desse Reino. Nos Evangelhos o anúncio do Reino de Deus está vinculado à pessoa de Jesus. Na medida em que penetramos neles, percebemos que o conteúdo dessa temática vai se explicitando na própria vida de Jesus. Gestos, milagres, curas, etc... Essa vinculação significa

---

[26] Não se "pretende insinuar que *tudo* em Jesus se explica pela clave política senão, no máximo, que este é o melhor código para decifrar a globalidade de seu destino e de seu ensinamento. Às vezes, num mesmo dito de Jesus se percebe, é verdade, o contexto político em que se situa e de certo modo se explica, mas, por outra parte, também se percebe um conteúdo que não se esgota com isso". Ibid., p. 252. Cf. também Id., *Teología abierta III*, pp. 116-117.

[27] Id., *Sinóticos e Paulo*, p. 301.

[28] Ibid., pp. 131,134. J. L. Segundo faz uma análise da categoria "reino de Deus" no Judaísmo e a interpreta, de acordo com os evangelhos, como uma expectativa dos judeus da restauração do Reino de Israel. Cf. Ibid., pp. 136-262.

que o início do Reino de Deus se faz presente nos atos e palavras de Jesus. Isso interpela quem se aproxima de sua pessoa, seja naquele tempo, seja agora.

Os interlocutores e destinatários do anúncio do Reino daquela época vivem num contexto histórico específico e real, com posições sociais distintas. Sendo assim, o reino de Deus não é anunciado a todos. Não é proclamado a todos, por sua própria essência. Não será *boa notícia* para muitos. Está destinado a certos grupos e somente para eles será causa de alegria. E de acordo com Jesus, a linha divisória entre a alegria e a pena que há de produzir o reino passa entre *pobres* e *ricos*. Essa diferença que o reino de Deus estabelece entre grupos sócio-políticos de Israel é fonte de intrínseca conflitividade política. A possível restauração do trono de Davi associada com esse termo podia ameaçar indiretamente o poder sacerdotal. Já desde a pregação do Batista a proximidade do reino aparece relacionada com o conflito e o julgamento.

> Não se deve esquecer que estamos diante de uma pregação profética com toda sua radicalidade e conflitividade: "Raça de víboras, quem vos ensinou fugir à *cólera* vindoura? Dai, pois, frutos de verdadeira conversão (mudança de mentalidade)... O machado já está posto à raiz das árvores... Eu vos batizo com água em sinal de conversão (para que mudeis de mentalidade), mas depois de mim virá outro mais forte do que eu... Com a peneira na mão limpará sua eira e recolherá o *trigo ao celeiro, queimando as palhas* num fogo que não se apaga (Mt 3, 7-12)[29].

São três os grupos de pessoas aos quais chega o anúncio de Jesus e cada um deles o recebe de forma diferente: os pobres, os adversários e os discípulos. Os destinatários naturais são os pobres, os pecadores e os que sofrem por causa das estruturas sócio-politico-religiosas de Israel. O anúncio a eles é a oferta de uma nova situação que transformará a dor em alegria. Jesus torna concreta essa proposta através da pregação e dos gestos proféticos. Ao realizar milagres, abre os olhos aos pobres e radicalmente desmascara seus opressores. A dificuldade por parte deles é acreditar que algo bom possa acontecer. Por isso, necessitam de um tipo de conversão bem específico: não ceder ao pessimismo e à fatalidade diante do poder opressor. A eles não é colocada nenhuma exigência, pois são *objeto* do reino. Deus lhes preparou algo maravilhoso na medida mesma – ou para além dela – dos sofrimentos que suportaram até então. Jesus lhes anuncia que o reino é seu, sem outro motivo que sua pobreza e marginalização. A conversão não é uma condição para que algo novo chegue até eles, mas para que possam experimentar essa realidade que se aproxima e que já está acontecendo[30].

---

[29] Ibid., p. 137.

[30] Cf. Ibid. pp. 217-229.

O grupo dos adversários são os ricos, as autoridades político-religiosas de Israel e os fariseus. São os verdadeiros pecadores que estão fechados à vinda do reino e se opõem claramente à proposta de Jesus. Sentem que seus prestígios serão reduzidos. Jesus exige deles uma difícil conversão: mudar a estrutura de valores que norteia sua conduta e harmonizar seus propósitos com aqueles do reino anunciado. O motivo de tal exigência é sua conduta opressora – colocam pesadas cargas nos ombros dos outros – justificada por uma ideologia baseada na lei. A interpretação da lei feita por eles os leva a sentirem-se possuidores do reino. Acreditam que a organização de Israel reproduz a ordem do reino; assim, os excluídos de Israel são também os excluídos do reino. A paz "reinante" nos modelos daquela estrutura "confirma" a efetividade da ordem vigente. Por isso, a notícia do reino anunciado por Jesus não é boa, visto que irá subverter a ordem e desestabilizar as estruturas. Para participarem do projeto do Reino lhes será exigida uma profunda e difícil conversão: abandonar seus privilégios e ver o mundo com o olhar dos pobres[31].

Aos discípulos ou colaboradores as exigências são maiores. Por isso, esse terceiro grupo é formado por um número menor de pessoas. Geralmente são chamados de entre o grupo dos destinatários naturais, mesmo que não sejam as vítimas mais afetadas pelo sistema de opressão. Isso porque precisam estar predispostos a perceber o reino como boa notícia. O discípulo que virá do grupo dos adversários naturais deverá passar por uma conversão radical para se colocar no caminho do discipulado. Jesus exige dos discípulos assumir as qualidades dos profetas e entregar-se às suas consequências. A carga que irão suportar é do tamanho da grandeza do discipulado: martírio e entrega. Para isso é necessário que entendam como funcionam os mecanismos de opressão, especialmente aqueles da ideologia religiosa (Mc 4,33-34). Jesus lhes pede que estejam dispostos a dar a vida como ele, principalmente no processo de desmantelar os mecanismos da opressão ideológica.

> Fica assim delineado o essencial das exigências que Jesus coloca ao *grupo de seus discípulos*, a seus colaboradores no anúncio do reino. São as que surgem logicamente do conteúdo conflitivo deste anúncio e não tem outro limite do que o de uma total assimilação a Jesus[32].

Lc 24,19 diz que Jesus era um "profeta poderoso em atos e palavras". É através dos sinais poderosos – milagres – e da palavra interpeladora – parábolas – que ele apresentará sua proposta política e educativa com finalidade nitidamente conscientizadora.

---

[31] Cf. Ibid., pp. 204-207.

[32] Ibid., p. 217.

3.2.2 Milagres e parábolas

Os milagres são o Reino de Deus em ação (*dynameis*). Não se trata de uma ação destinada a atrair a atenção sobre o poder divino de Jesus. De acordo com os sinóticos, estes atos maravilhosos são "forças" que mostram o compromisso e a intervenção de Deus na história. João fala de "sinais" que apontam a proximidade e a chegada do Reino. As "forças" do Reino manifestadas por Jesus atuam entre os pobres e aflitos para restituir-lhes sua humanidade. Os milagres favorecem aos pobres porque são pobres, independentemente de suas virtudes ou qualidades morais. Isso mostra a parcialidade incondicional de Jesus a favor deles. Com essa interpretação, J. L. Segundo quer afirmar que os milagres adquirem força e coerência, lidos em clave política. São um anúncio prático do Reino aos pobres, como uma realidade na qual são libertados de suas opressões. Neste sentido, o milagre não é um ato mágico, mas um sinal do Reino que precisa ser interpretado corretamente: como boa noticia da mudança que favorecerá os pobres.

> Dois pontos parecem fora de toda dúvida com relação a Jesus: teve poderes extraordinários para aliviar males e curar enfermidades e usou desses poderes de um modo muito especial com os mais pobres e necessitados; fê-lo, além disso, para lhes anunciar, de maneira fidedigna, a proximidade ou presença do reino de Deus[33].

Os milagres fazem parte do programa de vida de Jesus. Trata-se de uma presença incoativa da força do Reino. Apontam para as exigências de justiça e de conversão no sentido de transformação histórica. Os milagres não se destinam a acudir situações concretas, que são resolvidas com ações taumatúrgicas. Se fosse assim, seriam intermináveis tais situações. Eles fazem frente a problemas estruturais que necessitam da "conversão da mente" para a realidade de um reino que exige pensamento e reflexão[34]. Por isso, J. L. Segundo assinala que os milagres têm a característica de sinais. Para isso é necessário que haja alguém que os interprete corretamente, na perspectiva da chegada do Reino. A exigência da fé se coloca nessa linha de pensamento. A fé não é resultado do milagre, mas a atitude de quem está aberto a perceber o milagre em seu sentido de sinal. Se não há "disposição" para entender o correto fim do milagre, Jesus se recusa a realiza-lo[35]. O milagre é uma ocasião da qual Jesus se serve para conscientizar várias pessoas sobre a urgência de mudança a fim de que a presença do Reino seja percebida.

---

[33] Ibid., pp. 218-219.

[34] SEGUNDO, *Teología abierta III*, pp. 67-69.

[35] Cf. Mc 6, 5-6..

Como sinais do Reino, os milagres servem para reconhecer como Deus age em favor do homem para desaliená-lo. A palavra "milagre" evoca algo extraordinário, que transporta para fora da realidade. Nos Evangelhos, porém, evoca algo que aponta para outra realidade, para o que está acontecendo na vida. Numa interpretação equivocada, o milagre é importante em si mesmo. Na interpretação em clave política, os gestos de Jesus são inseparáveis do sinal do Reino (Mt. 11,2ss; 12,28). Jesus intervém em favor de quem sofre e está oprimido. Nos gestos de libertação de situações dramáticas, como a expulsão de demônios, ele devolve à pessoa sua condição original. Nos exorcismos aparece melhor o resgate do homem de situações das quais ele não pode sair por si mesmo. Por detrás da linguagem mítica destes relatos, comunica-se algo mais profundo. O diabólico é um poder que escraviza e despoja o homem de sua dignidade. Por isso o gesto de expulsar demônios significa restituir a plena humanidade.

O valor didático dos "gestos de poder" de Jesus fica mais explicitado no assim chamado "segredo messiânico". As multidões correm o risco real de refugiar-se no milagroso para escapar dos desafios e das necessidades presentes. A intenção de Jesus é fazer passar do imediatismo messiânico à preparação de um Reino onde toda a estrutura social deve ser transformada. O importante do "segredo messiânico" é levar ao processo de conscientização, colocando o presente em sintonia com o futuro: fazer sentir e viver no presente as primícias daquilo que virá. O messianismo triunfal apressado deve ser descartado. Jesus quer romper com tal visão messiânica.

> Jesus se opõe a que o chamem de "Messias". Só o aceita de seus próprios discípulos (...) e só em circunstâncias muito particulares. Em contrapartida, os milagres – mesmo os mais claros e obviamente públicos – são, na maioria das vezes, seguidos pelo preceito de não divulga-los (...), o que vai muito além do segredo sobre sua condição de Messias e exige uma hipótese mais ampla de explicação. (...).
>
> Não se pode senão relacionar esse "segredo a vozes" com a ambiguidade dos sinais do reino. Não se trata, como na polêmica com os fariseus, de um tipo de ambiguidade teológica. Os sinais do reino são benefícios reais, indubitáveis enquanto tais para os que os recebem. O que é muito mais difícil, na euforia mesmo de recebe-los, é perceber sua qualidade de *sinais*, de fatos que apontam a um sentido que vai além do benefício que procuram[36].

O Reino de Deus não é apenas utópico, pois toma corpo na história. Está em ação. Transforma as situações que se contrapõem a vontade de Deus. Os milagres são forças que sinalizam sua presença. São dons de Deus – graça – para apontar que a história só será transformada de forma criativa quando decidirmos pela vida e por tudo que a faz acontecer, malgrado as forças contrárias. Cristologia e graça se tocam aqui: o processo de humanização é

[36] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 226.

dádiva divina e tarefa humana. Empenhar a liberdade na construção da história é decisão inalienável para que o Reino continue acontecendo.

Os segredos do Reino também são revelados pelas bem-aventuranças e as parábolas, várias delas polêmicas. Para J. L. Segundo, transmitem de maneira mais fidedigna os ensinamentos de Jesus[37]. Ele ensina de maneira absoluta (Mc. 6,6.34); seus ensinamentos são inseparáveis da sua ação e dos seus gestos poderosos (Mt 9, 35ss.; 14,13ss.); ensina com autoridade (Mt 7,28ss. No ensinamento de Jesus, tanto o conteúdo quanto o método são importantes. Sua fala está fundamentada em si mesmo: "eu vos digo". Tal autoridade tem consistência na relação entre o fazer e o falar. Introduz as pessoas numa situação nova. Jesus tira o ensinamento da própria experiência e da coerência de vida. Ele não apresenta simplesmente uma doutrina nova, mas anuncia de maneira diferente. E isso exige mudança, conversão.

As parábolas devem ser situadas. A maioria é dita num contexto polêmico com as autoridades. Elas explicitam o Reino de Deus. Porque, então, não falar claramente, ao invés de dizer em parábolas? Porque a mensagem não é captada pela mente, mas pelo coração. As parábolas só podem ser compreendidas por alguém que se deixa interpelar, que tem de usar sua liberdade. Sua função da parábola é envolver de tal modo o ouvinte para que este, percebendo seu lugar e sua situação, se sinta questionado, buscando assim mudança de atitude e posicionamento.

A interpelação não pode ser entendida de maneira moralizante ou espiritualista. O anúncio do Reino propõe uma inversão da realidade. É a apresentação de uma ordem nova, diferente. Por isso causa desconcerto e desarranjo. O Reino de Deus não é uma confirmação do "status quo". As parábolas mostram que aquilo em que as autoridades e várias pessoas se sentiam seguras não traz segurança alguma. A posição não é segurança. O anúncio do Reino de Deus nos gestos poderosos de Jesus é de tal natureza que instaura uma ordem nova que questiona os conceitos pré-estabelecidos e interpela a todos.

J. L. Segundo compreende essa interpelação em clave política. Inicia sua análise com as bem-aventuranças. Diz que elas nos informam, de maneira sintética e impactante, sobre as transformações que o Reino de Deus deverá operar como acontecimento político-religioso. O reinado efetivo de Deus exigirá uma mudança e se traduzirá em fazer homens

[37] Cf. Ibid., pp. 185-207; *Teología abierta III*, pp. 69-99.

felizes[38]. Deus revelará sua parcialidade e seu coração fazendo feliz no plano histórico certo grupo de pessoas. Com efeito, somente determinado grupo será declarado feliz com a chegada do Reino. Neste sentido, a revelação de Deus na pessoa de Jesus toma contornos bastante concretos. Lucas, diferentemente de Mateus – que compreende as bem-aventuranças como virtudes morais –, deixa claro a referência direta à condição social dos pobres em questão. E não são *todos* os pobres de forma generalizada, mas aqueles que optam em se tornar discípulos de Jesus. Mateus faz uma leitura moralizante, tendo em mente israelitas virtuosos. Lucas apresenta a narrativa em perspectiva eclesial, pensando na situação concreta dos cristãos perseguidos. Mais uma vez fica claro para J. L. Segundo que o Reino não pressupõe virtudes dos seus destinatários, mas é direcionado àqueles que historicamente são os pobres concretos e marginalizados da sociedade. Como consequência, imediatamente aparecerá o caráter conflitivo dessa opção,[39].

As parábolas, também lidas em clave política, foram contadas em contexto polêmico, contra o poder constituído e a favor dos pobres e pecadores. Elas têm como primeiros destinatários os adversários de Jesus e sua função é combater a estrutura de dominação e de opressão em Israel. O ensinamento derivado dessas polêmicas acontecia em segundo plano para os apóstolos e aqueles que se identificavam com o projeto do Reino. O pano de fundo dos conflitos é de ordem político-religiosa. Os adversários de Jesus se utilizavam de uma linguagem ideologizada para justificar a ordem vigente. Chamam os pobres de "pecadores". Jesus desmascara esse jogo semântico utilizando também a categoria "pobres". J. L. Segundo se apoia em J. Jeremias e C. H. Dodd para analisar as parábolas, mas chega a conclusões distintas.

> J. Jeremias reconhece trinta e oito parábolas. (...) Podemos afirmar que pelo menos vinte e uma, quer dizer, mais da metade delas, versam sobre as causas que levam os adversários de Jesus a se "escandalizar" com sua pregação sobre a proximidade ou a chegada do reino. Nessa mesma medida, constituem, como se verá, ataques à ideologia religiosa opressora da maioria na sociedade de Israel e, consequentemente – e não apesar disso –, uma revelação e defesa do Deus que faz dos pobres e pecadores os destinatários por excelência do seu reino[40].

---

[38] Em n

ota ele justifica a linguagem usada em substituição a "bem-aventurados". Observa que este termo, em nossa linguagem moderna, tende a referir-se, em primeiro lugar e quase exclusivamente, a uma felicidade que se vive depois da morte. Essa interpretação está distante do significado histórico ("terrestre") do reino proposto por Jesus. J. L. Segundo não nega que exista esse "depois" e mostra que Jesus faz referência a ele com a categoria reino, por exemplo, em Mt. 25,31ss. Cf. Ibid., p. 70, nota 4.

[39] Cf. Ibid., pp.72-75.

[40] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 187.

O ensinamento de Jesus não é neutro nem subjetivista. Intenciona desmascarar o conflito político-social disfarçado em categorias religiosas. Para confirmar isso, J. L. Segundo divide as parábolas polêmicas – vinte e uma – em quatro séries distintas, em caráter didático, cada uma com um tema central, apresenta a escala de valores proposta por Jesus e que exige mudanças radicais na estrutura político-social. Essa postura revela rosto de Deus que faz dos pobres e pecadores os destinatários por excelência do seu Reino[41].

A primeira série denuncia "a falsa segurança em que muitos vivem em Israel pensando que o reino não virá ou, se vem, não vai lhes tirar os bens que acumularam"[42]. No entanto, a chegada do Reino lhes retira tudo que foi acumulado. Esta série é composta por seis parábolas que convocam à vigilância. Não se pode acomodar. É necessário estar atentos a novas perspectivas e constatar que a riqueza e o status social e religioso não significam ter direitos sobre o Reino que vem. A este grupo pertencem as parábolas das dez virgens (Mt 25,1-12), o rico insensato (Lc 12,16-21), o rico e Lázaro (Lc 16,19-31), o ladrão noturno (Mt 24,42ss), a parábola do mordomo (Mt 24,45-51). Jesus denuncia a falsa segurança de alguns e abre a esperança do Reino aos pobres e pecadores, mudando, assim, a ordem estabelecida. A força do Reino impele para que a boa nova aconteça[43].

A segunda série é composta por parábolas que aprofundam a inversão do acesso ao Reino. Aqueles que pensavam não ter condições de aceder ao Reino são agraciados com a efetiva participação e os que já se sentiam seguros são destituídos da presumida pertença antecipada. Jesus mostra mais uma vez o agir divino em favor dos historicamente injustiçados. A preferência de Deus é pelos pobres e marginalizados, dando-lhes sua misericórdia e fazendo-os felizes, bem-aventurados. Não exige deles nenhum critério de seleção nem coloca condição alguma para pertencerem ao seu Reino. Basta que sejam considerados perdidos e pecadores pela ordem constituída. Deus quer devolver-lhes a dignidade e restaurar plenamente sua humanidade. Fazem parte deste grupo as parábolas do banquete (Lc 14,15-24), da moeda, da ovelha e do filho pródigo (Lc 15)[44].

---

[41] Cf. SEGUNDO, *Teología abierta*, p. 79.

[42] Ibid., p. 80.

[43] Cf. Ibid., 80-82; *Sinóticos e Paulo*, 187-189.

[44] Cf. Ibid., pp. 83-87; *Sinóticos e Paulo*, 190-194.

Na série seguinte, a terceira, Jesus inverte o juízo de valor sobre quem são os justos e quem são os reais pecadores. A falsa segurança dos que se dizem justos lhes impede de reconhecer o próprio pecado. Bloqueia a percepção da nova realidade inaugurada com a chegada do Reino. Na visão de J. L. Segundo esse pecado não é de viés meramente religioso, mas social e político, pois cria estruturas de opressão, estabelecendo relações discriminatórias e excludentes. Com seu ensinamento, Jesus desmonta o aparato ideológico de dominação. O pecado maior e imperdoável reside em usar o nome de Deus para justificar o jugo imposto aos pobres e oprimidos. Jesus denuncia dessa forma a manipulação do sagrado para fins perversos. Os detentores do poder usam da suposta "ortodoxia" do Deus humanizador para justificar a desumanização do sistema opressor. Neste grupo estão incluídas as seguintes parábolas: os dois filhos (Mt 21,28-31), o publicano e o fariseu (Lc 18,9-14), os vinhateiros homicidas (Mc 12,1-11), a figueira estéril (Lc 13,6-9), os dois devedores (Mt 18,23-24), os trabalhadores da vinha (Mt 20,1-15)[45].

Por último, existe uma quarta série de parábolas "consagradas a mostrar a fundo como e por quais caminhos a palavra libertadora de Deus pôde ser compreendida tão mal e convertida em instrumento de opressão de pobres e pecadores"[46]. É necessário compreendê-la de acordo com seu espírito inspirador e devolver a ela seu caráter humanizador. Para isso, J. L. Segundo aponta os critérios de interpretação de Jesus para dizer quem pode ser incorporado ao Reino de Deus e quem ficará de fora. Neste grupo de parábolas encontram-se aquelas que mostram que para aderir ao Reino não basta conhecer a revelação de Deus. O conhecimento precisa levar à prática humanizadora como expressão da revelação corretamente interpretada. Outras explicitam o critério da ação eficaz que consiste em dar fruto em favor do pobre e necessitado, o que implica fazer-se próximo, abrir-se ao serviço gratuito e amoroso para com o irmão. Fazem parte desta série de parábolas a do administrador infiel (Lc 16,1-9), a dos talentos (Mt 25,1-12), a do sal (Mc 9,50), a da figueira sem frutos (Lc 13, 6-9), a do juízo final (Mt 25,31-46) e a do bom samaritano (Lc 10,25-37)[47].

Para J. L. Segundo, a essência das parábolas é opor uma concepção libertadora da revelação à outra, que é fonte de opressão. Para tanto, elas devem ser lidas e interpretadas em seu conjunto a partir de uma clave específica, renunciando a entendê-las como ensinamentos morais isolados. O Reino de Deus não é uma escola de perfeição. Trata-se de uma vinculação

---

[45] Cf. Ibid., pp. 87-95; *Sinóticos e Paulo*, pp. 194-199.

[46] SEGUNDO, *Teología abierta*, p. 95.

[47] Cf. Ibid., pp. 95-99.

à pessoa de Jesus em função de levar a boa- nova às outras pessoas. Não é voltado para a realização da pessoa simplesmente, mas para o serviço aos outros. O seguimento é entendido como algo concreto e não puramente interior. Esse seguimento acontece em meio a conflitos, pois denuncia a manipulação da revelação a serviço de interesses próprios. Interpela à abertura à graça, coloca-nos diante de nossa liberdade, dando-nos a responsabilidade da mudança.

3.2.3 A prática política de Jesus

J. L. Segundo qualifica a prática de Jesus como preferentemente política. Apesar do contexto marcadamente religioso em que viveu, a mensagem de Jesus versou sobre as transformações sócio-políticas necessárias para a humanização das pessoas. Em que se fundamentaria tal afirmação?

Jesus se colocou na linhagem dos antigos profetas de Israel. O próprio povo o reconheceu por seus traços proféticos, principalmente em comparação com Elias (Mc 8,28) e Jeremias (Mt 16,14). Estes tiveram uma atuação clara no plano político de seu tempo.

> Não deixa de ter relevância o fato de que Jesus pareça a seus contemporâneos reencarnar a sorte dos antigos profetas, e especialmente a de Elias e de Jeremias, nos quais é preciso unir inseparavelmente a revelação de Deus e de sua vontade com estruturas e decisões que os representantes políticos consideram sempre, e não sem razão, como próprias de sua responsabilidade específica[48].

A postura polêmica e conflitiva diante dos poderes estabelecidos diferencia Jesus dos mestres da sabedoria. Estes se preocupavam mais em mostrar a vontade de Deus no que diz respeito à conduta íntima e pessoal dos indivíduos. Jesus e os profetas colocam o peso em outra dimensão, mostrando como Deus via a sociedade de Israel em sua totalidade. Acentuam uma visão política a partir da fé religiosa[49].

J. L. Segundo aponta que o foco da conflitividade de Jesus é político. Analisando a realidade com os olhares de hoje, pode-se cair numa falsa conclusão de que o poder do Império cuidava das coisas políticas e que as autoridades judaicas se ocupavam da esfera do religioso. Essas duas dimensões se misturam na complexa estrutura do poder em Israel. As

---

[48] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 119-120.

[49] Cf. Ibid., p. 128. J. L. Segundo descarta a hipótese de que Jesus tenha vivido, agido e ensinado em plena urgência escatológica, com a previsão de iminentes catástrofes cósmicas e do fim dos tempos. Se fosse assim, não teria valorizado tanto a transformação da história terrena como irrupção do Reino de Deus. Escatologia e política estão intimamente relacionadas no que tange à chegada do Reino.

autoridades religiosas cumpriam – e lhes era reconhecida – uma importante função política revestida com um manto religioso. No tempo de Jesus, vigorava em Israel a teocracia. Sendo assim, torna-se difícil separar os campos de competência para a função política e a religiosa. Ambos se encontram integrados indissoluvelmente. Prova disso, como veremos adiante, é o conluio das autoridades civis e religiosas no julgamento e condenação de Jesus.

Por causa de seu posicionamento em favor da implantação do Reino, Jesus teve que se confrontar com as autoridades do seu tempo. A superposição de funções políticas e religiosas na teocracia israelita fez com que as autoridades religiosas vissem em Jesus um temível adversário "político", que minava pela raiz seus poderes e benefícios, ameaçando as estruturas que os sustentavam. "A esfera *política*, onde se sentem as 'consequências' perigosas da mensagem de Jesus, não pode ser outra senão a dominada pelas autoridades *religiosas* de Israel"[50].

O religioso e o político se inter-relacionam no anúncio revelatório de Jesus. J. L. Segundo se utiliza das categorias fé e ideologia para falar sobre isso. O homem Jesus exprime sua fé antropológica através de um sistema de eficácia determinado – ideologia – posto a serviço de uma estrutura de valores determinada, ancorada na concepção de Deus que ele tem. Jesus apresenta um programa político que tem por finalidade revelar o modo de Deus governar. Utiliza-se de uma estrutura de eficácia limitada, contingente e adaptável para colocar em prática a proposta do Reino. Escolheu e se valeu da clave política para realizar seu intento.

> Não pode restar dúvida de que Jesus, sem deixar nem por um momento seu intento central de revelar Deus e o sentido consequente que essa revelação oferece à existência *total*, se vale para isso de uma *ideologia* política, no sentido dado ao termo "ideologia" no volume anterior. Quer dizer, que se faz entender introduzindo-se, em nome de Deus, nas tensões sócio-políticas do Israel de seu tempo e solicitando ali o interesse de seus ouvintes, tanto o positivo como o negativo. Assim adquire discípulos e adversários[51].

J. L. Segundo enumera os grupos com os quais Jesus teve algum embate, com o objetivo de aclarar o caráter político de sua ação. Em primeiro lugar aparece o grupo dos

---

[50] Ibid., p. 145, nota 13.

[51] Ibid., p. 141. Completa J. L. Segundo ao final do capítulo 2 da Primeira parte: "Assim se fecha o círculo. Do princípio até o fim, desde os adversários até o próprio Jesus, tudo e todos mostram que a revelação de Deus em Jesus foi intrinsecamente política, sem deixar por isso de ser religiosa, no sentido de apelar a uma fé verdadeiramente tal. Deus não se pode comunicar ao homem senão assumindo, da maneira limitada que é própria de todo o histórico, a linguagem da significação e dos valores humanos num dos planos da existência. O plano político não é mais indigno que outros de veicular tal revelação. Não compromete nem obscurece mais do que qualquer outro o conteúdo religioso que se quer fazer passar por ele", Ibid., p. 156.

fariseus, com os quais Jesus lutou de maneira constante na Galiléia. São seus inimigos por antonomásia, contra os quais desfechou os mais decisivos golpes por causa da visão que tinha de Deus. Os fariseus eram os guardiões da tradição e representavam a lei e a moral, pois gozavam de grande prestígio entre o povo. Apesar de não ter nenhuma autoridade política direta, sua função política era determinante: por causa de seu prestígio davam suporte ideológico à estrutura social israelita. Assim, a crítica de Jesus com relação a eles os desacreditava perante o povo e fragilizava sua influência, tendo ressonâncias diretas no poder político[52].

Jesus se deparou também com outros grupos, como os dos sumos sacerdotes, os escribas e os anciãos. Eles compõem o grande sinédrio no tempo de Jesus, isto é, a autoridade responsável pelo julgamento de tudo que dizia respeito ao religioso e também coisas em matéria civil, com exceção de causas graves que competissem, por sua natureza, com as autoridades romanas, em cujo caso estas assumiam a jurisdição. Estes grupos tinham seu centro de poder em Jerusalém, mais precisamente, no Templo. Por causa de sua posição, exerciam um poder político concreto e através de sua autoridade religiosa legitimavam a ordem estabelecida, sendo beneficiados por privilégios em função disso. A atividade de Jesus era para eles uma grande ameaça, daí o fato de ser entregues por eles para a condenação e a morte[53].

Há grupos mais explicitamente políticos que vêm logo a seguir: os saduceus e os herodianos. "Os saduceus eram, como os herodianos, 'judeus políticos', em relação estreita com as outras fontes ou suportes de poder: Herodes, os romanos, a plebe de Jerusalém a serviço do templo"[54]. Os saduceus ocupavam o primeiro escalão político dos altos funcionários religiosos do Templo, enquanto que os herodianos representavam uma frente de apoio ao rei. Ambos eram aliados dos grupos religiosos, e alertavam para o perigo político que Jesus representava. Apesar de conflitos existentes entre esses grupos, eles se uniram para enfrentar a ameaça maior que era Jesus.

As reações suscitadas por Jesus e o desfecho de sua vida comprovam o caráter político de sua práxis. A eficácia de sua atividade política pode ser verificada pelo grupo de pessoas que aderiram à sua prática e se decidiram a continuar sua obra, bem como pela fama crescente adquirida junto ao povo. Ao mesmo tempo, essa atividade acirrou o conflito com

[52] Cf. Ibid., pp. 147-152.

[53] Cf. Ibid., pp. 153-154.

[54] Ibid., p. 154.

seus adversários, chegando ao ponto de ser considerado como alguém tão perigoso que deveria ser eliminado[55].

Surpreende o prestígio que Jesus teve no meio do povo, uma vez que era uma pessoa desconhecida e sem nenhuma ascendência familiar que lhe colocasse em destaque social, político ou religioso. Mas Jesus conseguiu tocar concretamente a vida e os interesses do povo com sua prática e sua mensagem. E o fez por causa do caráter político que imprimiu ao seu projeto, mostrando que o Reino de Deus divide e interpela os interesses dos grupos e classes diversas, sendo favorável aos pobres e oprimidos.

> Perguntamo-nos como foi que um homem comum, sem autoridade religiosa alguma – um leigo no sentido pleno da palavra – começou a interessar seus contemporâneos. E isso sem se pregar a si mesmo. Como passou através da poderosa e complexa estrutura religiosa de Israel para suscitar o interesse concreto e apaixonado de seus contemporâneos. Quando, desembaraçados de pertinazes lugares comuns, levantamos rigorosa e historicamente este problema, compreendemos que esse interesse se deveu ao fato de que a pregação de Jesus afetava de maneira muito concreta a vida do homem do povo. E que assim foi até o fim, fim "político", se estes existem, fruto lógico da conflitividade desatada por ele e não de um erro ou de um engano jurídico[56].

A identificação de Jesus com os pobres e a dificuldade que isso criava para as autoridades se verifica no temor que estas tinham de fazer qualquer ação contra Jesus, e suscitam a reação do povo. Aqueles que se aliaram para programar a eliminação de Jesus o fizeram com muita habilidade. Tudo foi cuidadosamente planejado para que o povo não se insurgisse contra os que detinham o poder político e religioso.

O conflito político se verifica principalmente na morte violenta de Jesus. A verdadeira causa histórica da sua condenação é política. Uma das interpretações teológicas sustenta que a morte de Jesus aconteceu por "vontade de Deus". Essa razão para a morte de Jesus é pertinente, porém, deve ser interpretada em outro nível, não no sentido de causalidade histórica[57]. Ela não exclui nem é paralela à questão política. Decorre exatamente da fé antropológica de Jesus, que teve como referência absoluta a vontade do Pai realizada por meios eficazes.

---

[55] Cf. Ibid., p. 107.

[56] Ibid., p. 159.

[57] J. L. Segundo alerta para não se descuidar da crítica cultural. É próprio de quem faz uma leitura teológica "a partir de cima" desconsiderar as causas históricas da morte de Jesus, ou considera-las a menor. Veja-se a esse respeito a referência que ele faz ao discurso inaugural de João Paulo II por ocasião da III Conferência geral do Episcopado latino-americano em Puebla, a 04 de janeiro de 1979. Cf. Ibid., p. 110, nota 2; 287, nota 3.

Certas interpretações levam em consideração a causalidade histórica, mas o fazem equivocadamente. É o caso daqueles que afirmam ser os motivos religiosos a causa da condenação. Nesse âmbito, o delito consiste em blasfêmia, violação da lei e ensino desautorizado. J. L. Segundo observa que a motivação religiosa também procede, mas deve estar relacionada com a dimensão política que lhe era intrínseca. Ninguém seria condenado e executado tão violentamente apenas por ter violado publicamente o sábado ou por ter sido considerado blasfemo. "Em Israel, quanto mais 'religiosa' é a qualificação que se opõe a Jesus, mais *político* é o que está realmente em jogo"[58]. A estratégia das autoridades judaicas de acusa-lo de motivos religiosos se justifica: era muito menos comprometedor acusar Jesus de estar contra Deus do que reconhecer que sua atividade era uma ameaça para a ordem vigente, que sustentava seus privilégios.

Alguns atribuem a causa política da condenação de Jesus a um erro de interpretação das autoridades. Estas enquadraram sua atuação apenas no nível religioso, sem atribuir a ela nenhuma conotação política. J. L. Segundo contesta dizendo que, se fosse assim, Jesus, diante da condenação iminente, teria dito ou feito algo para esclarecer este engano fatal.

> Com efeito, não só os sinóticos, mas os quatro evangelistas são aqui unânimes em que a razão da morte de Jesus, fixada no letreiro sobre a cruz, dizia: "(Jesus de Nazaré) o rei dos judeus" (Mc 15,26; cf. Mt 27,37; Lc 23,38; Jo 19,19-22). Três anos (de acordo com a maioria dos exegetas) não teriam bastado a Jesus para dissipar a ambiguidade do termo e mostrar que o usava em um sentido *puramente* religioso![59]

Além do mais, nem sequer os próprios discípulos de Jesus separaram o conteúdo religioso do conteúdo político da palavra *reino* nos lábios de Jesus (cf. Mc 10, 35-41; Mt 20,20-24).

A questão de fundo para J. L. Segundo é o contraste entre o suposto fracasso de Jesus no plano político e a exitosa função religiosa que resultou no surgimento de uma das maiores religiões do mundo.

> Jesus é hoje considerado, por uma parte, com fundamento ou sem ele, como o fundador de uma *religião universal*, a mais universal que jamais existiu no mundo, se se abstrai de suas divisões internas. Não parece possível desloca-lo à história da *política* sem lhe tirar sua transcendência histórica e convertê-lo em um pequeno personagem, mais ou menos fracassado em seu intento de fazer felizes os pobres de seu país. Por outra parte, Jesus de Nazaré é o suposto fundador de uma *Igreja*, quer dizer, de uma instituição sócio-religiosa que teve que conviver e tem que conviver ainda hoje com diferentes regimes políticos, apoiando-se no inevitável argumento de

---

[58] J. L. SEGUNDO, *El hombre de Hoy II/I*, p. 136. *Citamos a versão em castelhano porque não consta esta parte na tradução em português.

[59] Id., *Sinóticos e Paulo*, p. 134.

> que não pertence a esse plano, mas que tem sua razão de ser em outro plano diferente: o religioso, por mais vago que seja este conceito[60].

Portanto, é necessário descobrir qual sentido religioso existe por detrás da opção política de Jesus para revelar a Deus, implantando seu reinado. Em primeiro lugar, Jesus atua em uma cultura teocrática que mescla política e religião de forma inseparável. É neste contexto de profunda tradição religiosa que ele prega o Reino de Deus. A religião em Israel servia de suporte para a ordem vigente, introjetando a ideia de que a estrutura de poder e as relações entre as pessoas apoiadas na lei eram a única forma de governar e de agradar a Deus.[61]. O risco era a identificação da imagem de Deus com a lei e com a vontade dos chefes que a interpretavam[62]. Foi neste "chão" que Jesus se propôs atuar, adentrando a cultura de então e revelando aspectos do reinado de Deus que passavam despercebidos.

> Assim, Jesus revelara Deus, política e religiosamente ao mesmo tempo, transformando a noção costumeira da lei de Deus – e a correspondente lei do pecado – para as voltar contra os opressores do povo. Mais uma vez, quanto mais política é a clave de leitura no que se refere aos sinóticos, mais e mais a pregação de Jesus descobre seu profundo caráter religioso. A uma nova "política" corresponde uma nova noção de Deus. À medida que Jesus põe em prática a estratégia do reino de Deus, aparecem novas facetas do rosto divino[63].

J. L. Segundo defende que Jesus, com sua confrontação política, revela o verdadeiro rosto divino e nos faz "penetrar muito mais fundo no 'coração' de Deus, no mistério de sua vontade sobre a terra"[64].

A correlação entre esfera religiosa e política nos remete à ligação entre cristologia e graça em J. L. Segundo. Jesus apresenta critérios para uma verdadeira transformação histórica e revela Deus por meios políticos. A graça é essa força criadora e transformadora que impele o homem a agir historicamente. Ela não está situada num plano meramente religioso. Fazendo aparecer a estrutura de valores que perfaz a atividade de Jesus, a realidade da graça se realiza no mecanismo ideológico conflitivo que ele escolheu para tornar Deus manifesto. A existência do homem que empenha sua liberdade na construção da história terá os mesmos contornos da atuação de Jesus, considerando-se sempre os diferentes contextos onde há exigências de lutas e iniciativas para a vida acontecer.

---

[60] Ibid., p. 112.

[61] Cf. Ibid., p. 152.

[62] Cf. Ibid., p. 129.

[63] Ibid., p. 183.

[64] Ibid., p. 168.

3.2.4 Paixão-morte-ressurreição de Jesus

A pregação de Jesus e sua atividade renderam confrontos que lhe custaram a vida. A interpelação conflitiva das parábolas leva ao fechamento das autoridades religiosas e cria uma dificuldade crescente entre Jesus e a multidão. Ele frustra as expectativas do povo, que esperava um poder político-messiânico imediato. A multidão não entende a complexidade da implantação do Reino e o protagonismo que tal realidade exige.

> Mas, levando em conta tudo o que vimos (...) sobre a dificuldade de passar de um benefício presente ao "sinal" de um futuro, e de um futuro complexo e crítico (dificuldade que aparece nas entrelinhas, desde o começo da atividade de Jesus na Galiléia), é provável que Jesus não tenha ilusões sobre a profundidade e perspectivas desse messianismo que lhe atribuem e que parece estar dominado pelo superficial e pelo imediatismo[65].

Ao contrário da via fácil, Jesus apresenta um profundo caminho de humanização, levando à conscientização e comprometimento com o projeto desejado por Deus. Ele não quer o povo como mero objeto ou como sujeito já do Reino, mas propõe a integração das pessoas ao programa de um novo povo e de uma nova sociedade. O próprio Jesus teve que adaptar a linguagem e a ação à proposta do Reino, à medida que foi percebendo a dificuldade de compreensão do povo e dos seus adversários. No início, sua mensagem profética parecia ter a simplicidade de um anúncio escatológico, prenunciando o fim da história. Porém, a necessidade de enraizar na história o Reino que vem faz Jesus buscar outro nível de atividade. No caminho para Jerusalém explicita essa mudança. Jerusalém se torna geográfica e simbolicamente importante. Ela não é apenas a capital política e religiosa do antigo reino, mas também o centro do poder, a residência e local de atividade dos representantes oficiais de Deus. Subir a Jerusalém é um gesto profético[66].

J. L. Segundo destaca a importância dos três anúncios da paixão para mostrar a consciência de Jesus acerca do desfecho da situação conflitiva. O núcleo dessas profecias aponta que o conflito se dá mais direta e decisivamente com os sumos sacerdotes, os escribas e os anciãos. Estas autoridades constituídas oficialmente levarão Jesus à morte. Nosso autor chama a atenção para a ausência dos fariseus nessa lista, apesar de aparecerem inúmeras vezes nos relatos evangélicos em constante controvérsia com Jesus. O motivo é o fato de não terem autoridade política alguma, o que lhes tirou o protagonismo no momento decisivo. Isso não significa que não tenham responsabilidade no processo. A interpretação que faziam da lei servia como instrumento ideológico para as autoridades de Israel.

---

[65] SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...*, p. 259.

[66] Cf. Ibid., pp. 261-266.

> Fora do prestígio, pouco lucravam com a estrutura sócio-política de Israel. Mas, por isso mesmo, a sancionavam com mais autoridade e objetividade, mediante a interpretação da lei. Não se deve esquecer, com efeito, que da lei e de sua interpretação dependia o *status* de cada um – e de cada grupo – em Israel (...). Aqueles que representavam, pois, da maneira aparentemente mais neutra e desinteressada tal "justiça" divina, dividindo os papéis sociais na terra, constituíam assim (conscientemente ou não) o mais poderoso aparato ideológico, por meio do qual as verdadeiras autoridades conseguiam introjetar, mesmo nas vítimas do sistema imperante, sua justificação em nome de Deus[67].

Os sumos sacerdotes e os escribas constituíam a hierarquia religiosa de Israel. Junto com os anciãos, formavam o Sinédrio: conselho que julgava matérias referentes à religião e também causas civis, exceto aquelas graves que por sua natureza diziam respeito também às autoridades romanas. Tais grupos constituíam a representação mais visível do partido sacerdotal ou saduceu. Os saduceus eram "judeus políticos" que representavam e defendiam os interesses e privilégios dos grupos favorecidos com a estrutura político-religiosa de Israel e seus suportes de poder como o templo, Herodes e os romanos[68].

Jesus percebe que sua postura profético-política terá como consequência a condenação à morte. Porém, não aceita isso passivamente. De acordo com J. L. Segundo, ele espera uma intervenção específica de Deus até que o Reino seja implantado de forma integral. Jesus conta com a proteção divina para isso. A morte na cruz, portanto, será para ele uma experiência de total abandono do Pai[69]. Teria ele se enganado quanto à sua aposta existencial na implantação plena do Reino? Quanto ao essencial, não. Porém, no tocante à sua compreensão da vinda final do Reino com poder, sim. Na realidade, isso não constitui um problema, uma vez que Jesus é um homem que projeta o futuro com os dados de que dispõe, de acordo com sua fé antropológica. O erro faz parte do processo de aquisição da verdade. A morte significou para Jesus um momento de dêutero-aprendizagem (Hb 5,8). Ela foi consequência da sua obediência terrivelmente difícil e humilde à vontade do Pai que se desenvolve na complexidade e ambiguidade das leis históricas[70].

---

[67] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo,* p. 152; Cf. Id., *Teología abierta III,* p. 89.

[68] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 153-154.

[69] Podemos fazer a relação da experiência de Jesus abandonado pelo Pai na cruz com a tese moltmanniana deste mesmo abandono como expressão da compaixão de Deus pela humanidade. "A resposta da *teologia da entrega* ao grito por Deus do Cristo abandonado por Deus: 'meu Deus, por que me abandonastes?' é, pois, a seguinte: abandonei-te por um breve instante, para que te tornasses o irmão dos homens desamparados e para que, em tua comunhão, nada mais pudesse separar qualquer pessoa de nosso amor". MOLTMANN, *O caminho de Jesus Cristo,* p. 246. Cf. também: Id., *El hombre,* pp. 151-154; Id. *El Dios crucificado,* pp. 286-319.

[70] Cf. Id., *A história perdida e recuperada...,* pp. 300-301.

Do dado histórico da morte de Jesus, J. L. Segundo passa ao dado teológico da ressurreição. Apesar de ser um acontecimento verdadeiro e real – e não apenas experimentado subjetivamente –, a ressurreição não é histórica no sentido moderno e estrito da palavra, pois não comporta uma possível verificação científica. Porém, constitui um fato verificável da história da Igreja nascente. Ou seja, cientificamente se pode mostrar como as experiências constitutivas desse dado foram historicamente decisivas para interpretar Jesus e para definir o significado, a função e a estrutura da igreja cristã primitiva. Chegou até nós através dos diversos relatos das "aparições". São canais de outro tipo de verdade, que vai além da verificável empiricamente: não transmitem informações, mas possibilitam uma nova compreensão da realidade. Jesus faz compreender o sentido daquilo que havia revelado em sua vida pública. A ressurreição projeta uma luz de significação sobre o que já estava presente antes da páscoa.

> As narrações acerca das aparições de Jesus não são "históricas". Não porque sejam falsas, mas porque são *mais que históricas*. Pertencem a um plano em que se julga e se verifica o sentido da história; pertencem ao escatológico. Relatam-nos, portanto, experiências de uma escatologia antecipada. Como tais devemos entende-las e como tais também julgá-las[71].

Aspectos importantes surgem dos relatos. Há uma continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, entre o Jesus da história e o Cristo ressuscitado. Na ressurreição irrompe algo novo, mas há sinais que ligam sua vida atual de ressuscitado com sua vida terrena – histórica – que terminou na cruz. É o mesmo Jesus; porém, agora, vivendo uma existência nova, diferente, escatológica. Deus não só abandonou Jesus, mas o levou à plenitude. Outro aspecto é a exigência de uma experiência histórica prévia do discípulo para que seja testemunha da ressurreição. Não se trata de uma experiência neutra, imparcial ou aleatória. Supõe um processo. A ressurreição pressupõe e confirma a fé preexistente, elevando-a um grau novo. O discípulo passa pela experiência da aparição porque passou pela experiência da convivência com Jesus durante sua vida. "Somente aos que acreditaram na primeira vez e se mantiveram constantemente unidos aos valores que representava (...), Jesus aparece ressuscitado"[72].

Com a ressurreição se entra no último e decisivo da significação da história. Ela é o ponto de chegada e de partida para compreender os valores ensinados e praticados por Jesus. A experiência da ressurreição significa para os discípulos tocar em algo meta-histórico,

---

[71] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 280.

[72] Ibid., p. 273.

que dá sentido último à existência. “Os discípulos tiveram ocasião de aproximar-se do último e fazer ali a verificação – em Jesus ressuscitado – de um dado transcendente fundamental”[73].

A ressurreição também é uma experiência escatológica porque permanece como objeto de fé até o fim, ao longo da história. Só pode ser experimentada por quem tem valores semelhantes aos de Jesus. Veicula dados transcendentes que não podem ser objeto de verificação empírica. Possui, por isso, ambiguidades. A comunidade primitiva, por exemplo, privilegiou o elemento escatológico em detrimento do histórico, causando desequilíbrio na mensagem original de Jesus, na qual a escatologia mantinha uma tensão constante com a história. Não que isso seja negativo, pois demonstra que a pedagogia divina é dinâmica e o processo do aprender a aprender se dá diante de cada nova situação. A verdade da revelação vai se tornando cada vez mais enriquecedora e integral[74]. O caminho deve ser refeito diante de cada interpelação histórica. É dessa forma que chegamos à cristologia em clave antropológica desenvolvida por Paulo.

3.3 CRISTOLOGIA EM CLAVE ANTROPOLÓGICA

Após a abordagem cristológica baseada nos sinóticos, J. L. Segundo se ocupa do significado que Paulo atribuiu a Jesus. Para o nosso autor, Paulo é exemplo de teólogo criador de cristologia. Sua genialidade permitiu que fizesse uma reflexão cristológica retendo somente os dois últimos fatos pontuais de sua vida: a morte e a ressurreição. Paulo faz uma interpretação de Jesus de Nazaré antes de se redigirem os evangelhos sinóticos. Em outras palavras, primeiro vem a interpretação de Paulo e depois a recordação consignada nos evangelhos.

É nítida a mudança de perspectiva entre a leitura da vida de Jesus que fazem os sinóticos e aquela que Paulo elabora. Aqueles fazem memória, recordando as palavras e gestos mais significativos de sua atividade, enquanto este se utiliza de outra clave, sistematizando uma interpretação do significado dessa história, omitindo quase que absolutamente seus ditos e ensinamentos. “Desapareceram os termos claves que Jesus empregou para se designar a si mesmo, sua missão e os destinatários imediatos dela: o Filho

[73] Ibid., p. 279.

[74] Cf. Ibid., pp. 328-331.

do homem, o reino de Deus, os pobres...”[75]. Paulo realiza uma “virada” nos instrumentos teóricos para comunicar sua mensagem. Ele não torna Jesus fascinante por causa de sua luta contra a injustiça e a opressão encarnadas nas estruturas sócio-políticas – como fazem os sinóticos. Jesus se torna admirável em Paulo através de outra linguagem, por outros caminhos, apelando para outros interesses. E trata-se do mesmo Jesus de Nazaré e da mesma mensagem.

J. L. Segundo não desvia o foco nem muda o rumo de sua reflexão. Não se trata de que não lhe importam as estruturas sócio-políticas. Pelo contrário, o aprofundamento em Paulo se deu justamente por uma necessidade surgida dentro dos próprios grupos de estudo que o nosso autor acompanhava. Como dissemos no capítulo primeiro, eram pessoas comprometidas com sua fé e desejosas de liga-la com a vida, buscando solução para questões fundamentais a partir da realidade e da Palavra de Deus. Nessa situação, Paulo se lhes apresenta profundamente significativo, apontando outra dimensão onde também importam e se tornam interpeladoras a injustiça e a busca por libertação. Tal dimensão se encontra no interior de cada ser humano e se converte em paradigma de pensamento e ação coletivos que acabam por erigir-se em cultura e estruturas sócio-políticas. Aquilo que é questionado e transformado por Jesus em meio aos grupos, Paulo o faz em relação com a estrutura interior de cada homem. Por isso J. L. Segundo decidiu acertadamente denominar a clave de leitura dessa interpretação como *antropológica* ou *existencial*. Ela não é isolada em si mesma, mas se abre à causalidade histórica e à política por seu próprio dinamismo interno e por fidelidade ao Jesus dos Evangelhos[76].

Paulo vê em cada ser humano o cenário de uma vida complexa, da mesma forma que o é o mundo exterior. Como na trama de inter-relações entre pessoas, também no mundo interior intervêm personagens, se criam estruturas, se produzem antagonismos, lutas, enganos, recomeços, etc. A clave antropológica paulina é marcada por uma referência permanente à existência concreta das pessoas. Ele não elabora uma teoria sobre o ser humano. Sua criação cristológica se baseia em situações existenciais que questionam constantemente o sentido da vida. Seu ponto de partida não é a imaginação, mas a realidade humana concreta, pessoal e coletiva. A clave antropológica parece ter um caráter universal, com critérios e reflexões válidas para o homem em qualquer situação e em qualquer época. Porém, J. L. Segundo observa que ela foi construída a partir de um contexto determinado para mostrar o significado de Jesus de Nazaré ao homem situado aí, envolvido na problemática que a realidade de então

[75] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo,* p. 306.

[76] Cf. Ibid., pp. 320-321.

lhe propôs. Por isso, também ela deve ser interpretada e reelaborada para as diversos contextos em que se quer aplica-la[77].

A clave antropológica se coloca na mesma esteira de todas as claves: constitui um sistema de eficácia – ideologia – para encarnar um valor; em outras palavras, é um sistema de meios com a finalidade de transmitir uma mensagem. Como a clave política, o critério é quais meios usar para se chegar a um fim. Dessa forma, J. L. Segundo lembra que as claves não se excluem nem são absolutas. Cada uma responde melhor em situações diferentes. Sua função é apontar os dados transcendentes para a vivência da fé[78].

Com a clave antropológica, Paulo retoma e aprofunda aspectos fundamentais da vida de Jesus, respondendo ao difícil apelo de transmitir a mensagem revelada ao homem de seu tempo e de seu contexto.

3.3.1 A condição humana

J. L. Segundo dedica parte significativa da sua cristologia à interpretação paulina do evento Cristo. Ele faz isso analisando os capítulos 1-8 da Carta aos Romanos. Esquematiza o texto consoante ao processo argumentativo paulino na seguinte sequência: O pecado, escravizador do paganismo e do judaísmo; Entre a Lei e a Fé – o lugar da lei no plano universal de Deus e sua superação pela fé; Abraão, primeira síntese do cristão; Adão, Cristo e a vitória; a relação do cristão com o pecado e a vida nova que brota no homem novo; a luta do cristão contra a lei e a morte; e a vitória sobre a morte a partir da ressurreição. Não abordaremos essa sequência especificamente, mas analisaremos os grandes temas da cristologia paulina captados por J. L. Segundo.

Paulo aborda a condição humana de forma aguda e profunda. A partir das inquietudes existenciais, dirige-se à pessoa de Jesus Cristo para ensaiar respostas que venham de encontro à realidade do homem concreto. Expõe seu pensamento de forma dialética e com uma linguagem própria para se referir ao interior do ser humano. Aponta para realidades vividas e experimentadas ao longo da vida do homem. A visão de Paulo a respeito da condição humana faz emergir as claves para compreender sua interpretação do significado da pessoa de Jesus Cristo.

A humanidade pecadora...

[77] Cf. Ibid., pp. 605-615.

[78] Cf. Ibid., pp. 615-623.

Um dos aspectos da antropologia paulina é a visão que tem do homem dividido. A graça não atua sozinha nem isoladamente, bem como o pecado também não. O bem e o mal se encontram sempre mesclados durante toda a existência humana. Nada do que o homem faz é puramente bom ou mal, porque este se encontra marcado pela divisão (Rm 7,25).

> O homem continua sendo um homem dividido, e todos os projetos que quer implantar na história continuam sendo frutos dessa divisão. A força "espiritual" leva ao eu ou à "mente" do homem para o amor, ao passo que a força "carnal", aquela que vem da condição criada desse ser no universo, domina a realização e a aliena, convertendo os projetos do homem em Pecado[79]

Baseado na própria existência pessoal, Paulo considera o homem submetido a uma tendência que o impede de agir conforme seus desejos, levando-o ao infra-humano, dominado pelo egoísmo e a facilidade[80]. Dessa tendência ninguém escapa, nem mesmo os batizados em Cristo.

Aprofundando um pouco mais, Paulo percebe dois mecanismos que reproduzem e reforçam a tendência à desumanização. O primeiro é a alienação, que consiste em uma forma de atuação presa a forças que não se pode controlar. São aquelas das instituições e das estruturas socioculturais que envolvem a pessoa humana e a levam a agir pela acomodação, buscando sempre o caminho mais fácil, aquele da reprodução do que já está estabelecido. O segundo mecanismo é o do autoengano, que consiste em raciocínios e pensamentos que obscurecem a verdade, oferecendo meios para tranquilizar a consciência do homem, acreditando que esteja agindo bem[81].

A clave para entender a origem das relações desumanizantes é a injustiça. O mecanismo de alienação do homem que leva à deterioração das relações tem uma sequência desencadeadora, de acordo com J. L. Segundo: o desejo de injustiça, raciocínios justificadores enganosos, criação de um ídolo infra-humano que justifique a injustiça e, por conseguinte, a queda em relações mútuas infra-humanas. Dessa forma, o homem perde a liberdade e se entrega ao pecado[82].

As duas tendências do homem dividido...

Baseado na antropologia bíblica, Paulo diz que o homem possui duas tendências básicas: carne e espírito. A primeira se baseia no temor que atrai a pessoa humana para aquilo

---

[79] SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...*, pp. 579-580.

[80] Cf. Ibid., pp. 386-390.

[81] Cf. Ibid., pp. 538- 571.

[82] Cf. Ibid., pp. 390-406.

que é fácil, cômodo, para aquilo que lhe dá segurança, mas que conduz para a escravidão. A outra se fundamenta na confiança, mola propulsora para que o homem se torne criativo, se lance ao risco, à novidade, empenhando sem temor sua liberdade[83].

A essas duas tendências correspondem dois mecanismos que lutam para tomar o leme da condução da vida humana. À tendência do espírito corresponde o mecanismo da fé. À tendência da carne corresponde o mecanismo do pecado. A fé é o ponto de apoio da liberdade humana, potencializando-a para que possa identificar a verdadeira vontade interior e assim realizar projetos criativos, fazendo irromper o novo. Já o pecado conduz o homem a estagnar-se naquilo que é fácil, impedindo-o de arriscar, ancorando-o naquilo que não lhe é próprio nem original, que não é fruto de sua liberdade criadora.

> Trata-se de algo assim como da afirmação global de que "*vale a pena* amar", custe o que custar o dom de si e mesmo a morte que o amor, de uma ou de outra maneira, exige; que não vale a pena viver arrebatando tudo e menos ainda cuidando-se da morte.
>
> É uma "esperança" contra toda esperança, no sentido de apostar por um futuro que a experiência parece desmentir no verificável e que não pode vir senão de Alguém que aprecia, por cima de todo o universo, esses reféns que o amor cria com seus projetos e obras, quer dizer, com o dom de si, por imperfeito e mesclado que este seja[84].

Para J. L. Segundo, esta é a premissa epistemológica que transforma a visão de mundo das pessoas, que é capaz de mudar a perspectiva sobre o final da vida, pessoal e coletiva. Isso determina uma postura diferente diante da história, baseada na força transformadora do Espírito, da graça, característica do homem espiritual.

J. L. Segundo assinala os elementos específicos que tem a fé para Paulo. O referencial para ele é o caso concreto de Abraão, protótipo do homem de fé. Um deles é a universalidade. Trata-se de um mecanismo que está ao alcance de todo homem, uma vez que atuou em Abraão quando este não se distinguia dos outros. Abraão é um personagem que representa a humanidade inteira[85]. Outro elemento é a esperança. No caso específico de Abraão esta se manifesta na aposta de que seu projeto humano vital vá se sobrepor à morte que o ameaça. Ter uma descendência e uma terra fértil constituem o sinal concreto dessa

---

[83] De acordo com a predominância de cada tendência, Paulo caracterizará o homem como carnal ou espiritual. O homem movido pela força do Espírito será livre e criativo na construção de relações humanizantes. Já o movido pela tendência carnal será temeroso e conservador das inércias do mundo.

[84] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 587-588.

[85] Cf. SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...*, pp. 465-487; *Sinóticos e Paulo*, p. 587-588. J. L. Segundo tem o cuidado de mostrar que tal universalidade é imprescindível para se interpretar bem o que significa fé para ele. Quer evitar qualquer mal-entendido em identificar fé com crença em Deus e falta de fé com ateísmo.

esperança. Um terceiro elemento é a reação que a fé provoca no homem. "A fé é algo muito distinto de um ato específico (...). Vemo-la como uma maneira de ser homem. Como algo que faz passar o homem da timidez infantil à maturidade, como algo que remove os cálculos mesquinhos para fazer com que o homem atue de maneira gratuita e criadora"[86]. A fé não pode ser tratada como um objeto, como coisa, como algo externo ao ser mesmo do homem. Um último elemento é aquele no qual a fé se caracteriza por suas obras, representativas de todos os desejos do homem e do desejo final que são a vitalidade e a incorruptibilidade[87].

Já o pecado se identifica com o mecanismo que provoca alienação e perda de liberdade humana. Funciona como premissa epistemológica que provoca escravidão na temeridade, deixando o homem preso e limitado aos mecanismos que o colocam distante daquilo que seria sua verdadeira vontade. Por isso Paulo analisa as consequências do pecado pela distância entre o querer do homem interior e sua realização.

> O Pecado e a Fé parecem medir *a distância* que sempre existe entre o que o homem *tenta* e o que o homem *realiza*. Em outras palavras, a distância que separa o projeto humano, tal como surge do "homem interior", do que finalmente se leva à execução (...). O Pecado tem como resultado a distância *maior*, que torna incompreensível seu agir ao próprio homem; a Fé, a *menor*, aquela que, de alguma maneira, e em certa medida, devolve ao homem suas próprias obras[88].

Conforme J. L. Segundo, deve-se distinguir "Pecado" em Paulo de "pecados", no plural. Estes são consequência da ação do sujeito, manifestação visível das obras dominadas pelo Pecado. Nessa visão, os pecados tem uma dupla função: pelo fato de colocarem em manifesto a criação do próprio Pecado, constituem-se em instrumentos seus; por outro lado, tornam-se por isso mesmo seu inimigo, uma vez que, ao manifestá-lo, acusam sua presença e sua ação[89]. Paulo concentra sua atenção no mecanismo de Pecado e não no resultado que este provoca. O objetivo é alertar o homem para que se encontre com sua liberdade antes de corrigir externamente suas obras. O processo de desalienação é fundamental para que o homem seja de fato livre. Este é o temor de Paulo: que o Pecado escravize e mantenha o homem alienado[90].

---

[86] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 426.

[87] Cf. Ibid., p. 456. Abraão é modelo da *vitalidade* que caracteriza os homens de fé.

[88] Ibid., p. 574. Cf. a análise que J. L. Segundo faz de Romanos 7, 14-25 em Ibid., pp. 509-534.

[89] Cf. Ibid., p. 576.

[90] É interessante notar como a estrutura fundamental que compõe a fé antropológica de J. L. Segundo tem um paralelo com os elementos da antropologia paulina. Fé e Pecado em Paulo desempenham função semelhante às premissas epistemológicas ou os dados transcendentes da antropologia de J. L. Segundo.

A realidade do mundo é marcada pelo Pecado. Segundo Paulo, os mecanismos que possibilitam sua ação continuam agindo mesmo com a chegada da Fé. Isso porque o Pecado radica seu "reino" em meio à realidade. Dessa forma, ele torna-se responsável pela perda da liberdade, isto é, da distância que separa a obra realizada das intenções iniciais do homem interior. Consequência disso é que o Pecado apaga, inexoravelmente, as obras do homem. Este passa pelo universo como se não tivesse passado, enquanto pessoa livre e criadora. A Morte se apodera de sua vida antes da morte. E esta é a pior morte. Os pecados vão disseminando no mundo do homem marcas profundas de sua atuação. Eles vão se acumulando e se estruturando para poderem atuar nas leis e mecanismos do mundo. É nesse contexto que o homem, com seus mecanismos próprios, com a tendência do "espírito", se sente inclinado a agir, usando o que esse mundo lhe oferece como instrumento para sua ação. "Se a criatura humana não fosse mais que isso, quer dizer, 'carne', passaria como se não tivesse existido (enquanto pessoa) perante os mecanismos naturais de um mundo já criado com suas próprias leis"[91].

Além das estruturas de acomodação do mundo, outro instrumento do pecado é a lei[92]. Essa categoria tem um papel importante na vida do povo judeu. O fracasso da lei se deve ao fato mesmo de se prestar a ser instrumentalizada pela realidade do pecado. A lei se torna necessária – negativamente – quando o homem não assume sua tarefa histórica, delegando a algo alheio e externo as decisões para sua vida. Também se torna instrumento quando se adequa ao individualismo daquele que busca, antes de tudo, sua salvação individual. Em terceiro lugar a lei pode se transformar facilmente em ídolo, uma vez que o homem passe a crer que no cumprimento da mesma está a garantia da sua justiça e, portanto, de sua salvação. Tal atitude paralisa o homem, impedindo-o de agir positivamente, pois está ocupado em discernir o que pode e o que não pode. E o único caminho efetivo de justiça é a liberdade criadora. Outro risco de ser instrumentalizada acontece quando a lei é utilizada como moeda de troca com Deus. Ou seja, quando é compreendida como um contrato, onde são estipuladas as tarefas e os pagamentos correspondentes. Assim, o homem pensa poder controlar sua

---

[91] Ibid., p. 582.

[92] Paulo usa o termo "lei" com vários sentidos: positivos, neutros e negativos. Tem sentido positivo quando se refere à revelação de Deus na Escritura ou como consciência moral inscrita no coração dos homens. Quando expressa o mecanismo de algo ou a explicação pela qual algo é produzido, "a lei de" tem sentido neutro. Ao exprimir um mecanismo que corresponde a um estágio infantil do desenvolvimento humano ou quando este necessita de um condutor externo para seus atos, "lei" adquire sentido negativo. Neste sentido, a lei deve ser superada.

própria salvação e pode chegar ao ponto de querer mesmo exigi-la. J. L. Segundo conclui que, ao colocar toda sua confiança na lei, o homem se torna refém de uma contabilidade, deixando de lado a oportunidade ímpar de atuar livremente[93].

Essa inclinação da lei em justificar relações desumanizadoras é percebida por Paulo na utilização que fazem dela os judeus. Baseiam nela condutas contrárias à humanização das relações, tais como a arrogância, a segregação e a opressão.

> De acordo com Paulo – nesta primeira etapa de suas análises da Lei –, o judeu realiza-lo-á desviando a atenção do *cumprimento* da Lei para o *privilégio* da Lei. Assim esta deixa de prover esse incômodo conhecimento do Pecado e, simultaneamente, permite justificar as desumanizadas relações mútuas entre os homens (...).
>
> Assim, de maneira paradoxal, o judeu, valendo-se da própria revelação normativa de Deus, consuma o mesmo pecado de idolatria que os pagãos, e pelas mesmas razões: para liberar seus desejos e desumanizar suas relações com os demais. Enganador de si mesmo, termina enredado em seu próprio engano e escravo do poder que o maneja contra Deus, quer dizer, o Pecado[94].

Resumindo o dito até aqui, percebemos que Paulo reflete acerca da condição humana, para alertar sobre os perigos do mundo dominado pelos mecanismos do pecado. Por outro lado, deseja fortalecer a tendência espiritual do homem, fundamentada nos parâmetros da fé, para que este consiga utilizar seus próprios meios, potencializados pela graça, para agir criadoramente. Somente nessa linha se pode compreender o significado da obra de Cristo. É o que se apresenta a nós a seguir.

3.3.2 A humanidade interpretada a partir de Cristo

Paulo se baseia em duas vertentes para elaborar sua cristologia. A primeira consiste no legado histórico de Jesus. A novidade é que consegue, simultaneamente, ser totalmente fiel à história de Jesus sem deixar de ser prático e criativo em sua interpretação. A segunda se baseia no acontecimento pascal. As experiências pascais projetam sobre a vida de Jesus uma luz nova, uma interpretação pertinente, dando sentido ao projeto defendido por ele. "Os capítulos seguintes de Romanos serão, assim, ao mesmo tempo que o máximo aprofundamento que Paulo faz da problemática humana frente à qual vai colocar Jesus como resposta, uma reflexão sobre a morte e ressurreição de Jesus"[95].

O legado histórico de Jesus...

---

[93] Cf. Ibid., pp. 395-405; 499-505; 578-580.

[94] Ibid., pp. 365-366.

[95] Ibid., p. 460.

Paulo faz raríssimas citações dos feitos e palavras de Jesus de Nazaré. Como, então, falar de fidelidade histórica e ele? Justamente aí está a genialidade de Paulo. A razão dessa omissão está na adaptação de linguagem que ele tem que fazer para transmitir a mensagem libertadora da vida de Jesus num contexto bem distinto do qual viveu. Paulo recria a mensagem na carta aos Romanos sem deixar de ser fiel ao seu conteúdo. Aquilo que Jesus transmitiu em linguagem e em clave próprias para o judeu que vivia na Palestina, Paulo o adapta a pessoas de cultura pagã, alheias ao judaísmo, e também para os judeus que vivem inseridos nesse contexto, porém longe do meio palestinense. A esses, o fato Jesus, como narrado nos sinóticos, poderia não interessar ou ser de difícil compreensão. Então, Paulo tem esse cuidado tanto com o conteúdo quanto com o método de transmissão da boa-nova.

J. L. Segundo mostra como Paulo foi fiel na projeção pascal sobre os fatos históricos de Jesus numa linguagem recriada. Destaca que ele não se distancia dos fundamentos do evento pascal a fim de que o conteúdo da mensagem seja sempre fidedigno sem deixar de ser fecundo.

> A fidelidade não consistirá em *novos* dados cuja origem possa se rastrear até os elementos mais fidedignos, historicamente, dos sinóticos. Trata-se de uma lógica interna para abrir o sentido do pascal. E não de uma lógica abstrata, mas confrontada com a problemática humana que Paulo está estudando na própria realidade que analisa[96].

J. L. Segundo enumera os elementos de continuidade da clave política dos sinóticos com a antropológica de Paulo. O apóstolo dos gentios inicia a carta aos Romanos tratando o tema do pecado como um mecanismo antropológico que leva os homens a cometer atos contrários à vontade do eu interior. O poder do pecado é paralelo ao poder de Satanás nos evangelhos sinóticos. “O reino de Satanás” é oposto ao reino de Deus que vem. Jesus considera Satanás como um “forte” que mantém o homem escravizado numa situação infra-humana. O homem perde então sua liberdade. Paulo chama esse mecanismo que se apossa do homem de “Pecado”. Para intervir nessa circunstância, Jesus devolve ao homem sua liberdade através de uma ação de cura, taumatúrgica, sanando pela raiz o mal que acometia quem estava “possesso”. No caso de Paulo, o antídoto contra a ação do pecado é o “carisma profético”. “O exercício deste se torna o sinal de que ‘Deus está verdadeiramente entre os fiéis’”[97].

Outro elemento de continuidade e criatividade é aquele do mecanismo contrário ao pecado. Em Paulo, a força ou a atitude que liberta o homem para que possa exercer sua

---

[96] Ibid., p. 461.

[97] Ibid., p. 344.

liberdade e empreender projetos de humanização é a fé. Em Jesus, a atitude consiste em não "endurecer o coração". A mansidão de coração leva ao amor ao semelhante, a praticar a justiça ao necessitado e a entregar a vida audaciosamente ao projeto de Deus[98].

A temática paulina da justificação pela fé também encontra paralelismo com o Jesus histórico. Paulo coloca Abraão como modelo da fé. Tal fé abraâmica consistiu em apostar toda a sua liberdade no projeto de Deus. A absoluta confiança tornou sua pessoa referencial de obediência e entrega. J. L. Segundo mostra que o paralelo dessa referência paulina é aquele dito de Jesus a seus discípulos, colocado como projeto de vida: "busquem em primeiro lugar o reino", ou seja, um convite a associar-se ao seu dinamismo, a trabalhar por ele. A premissa que fundamenta esse elemento é aquela do apelo ao homem em apostar sua vida num projeto de humanização. A qualidade do resultado está contida na inteireza da entrega.

> Mais uma vez, observamos como Paulo é radicalmente fiel ao Jesus histórico, mesmo em suas interpretações mais criadoras. Até certo ponto, com efeito, poderíamos resumir, parafraseando o evangelho, o que Paulo diz equilibradamente da pré-evangelização de Abraão: acreditou que podia adquirir a bênção de todos os homens e que a justificação lhe seria dada por acréscimo. E o que acreditou – colaborando a fé com as obras – Deus o fez realidade para ele[99].

Outro paralelo importante é aquele da crítica que Paulo tece ao perigo de transformar a lei em mecanismo cúmplice do pecado com o alerta constante de Jesus sobre o uso que as autoridades religiosas faziam dessa mesma lei.

> Justamente a crítica de Jesus à religião dos fariseus permite ao ex-fariseu Paulo fazer esta revolução na linguagem veterotestamentária. A Carne é o temor da criatura a pôr diante de Deus critérios (premissas ontológicas e epistemológicas) provenientes do homem. Daí que se oponha a uma fé autenticamente religiosa e busque usar o religioso ideologicamente, colocando-o assim debaixo da escravidão (e o dos mecanismos) do Pecado[100].

Torna-se claro, portanto, que Paulo recolheu de alguma forma os dados fundamentais da vida e obra de Jesus de Nazaré e os reelaborou de maneira pertinente numa linguagem adequada ao contexto vivido por ele. Nisto consiste sua originalidade e genialidade.

O legado teológico de Jesus: evento pascal – morte e ressurreição

Outro dado importante para a cristologia de Paulo é o fato pascal. A ressurreição de Jesus adquire uma dimensão universal e se destaca como o ápice do reino anunciado por

---

[98] Cf. Ibid., pp. 404-405.

[99] Ibid., p. 433.

[100] Ibid., p.. 352.

ele, projetando sobre todo o acontecido uma luz esclarecedora. A vinculação da ressurreição com o projeto do reino se torna patente no paralelo que Paulo faz entre o esquema de vida de Jesus e aquele de Abraão. Ambos não estavam preocupados com o destino pessoal, mas se ocuparam do projeto histórico querido e prometido por Deus para toda a humanidade. Na existência deles a promessa se cumpriu. E todos os projetos humanos que se colocarem na esteira do reino de Deus terão o mesmo desfecho. Assim, a ressurreição é interpretada como o dado transcendente que garante e confirma que vale a pena empenhar a liberdade nessa direção, pois o pecado e a morte não têm a última palavra[101].

Adão é outro personagem que Paulo traz para o cenário de sua cristologia e o relaciona com Jesus. "O paralelismo antitético especifica o que Adão deu à humanidade, inaugurando o Reino do Pecado, e o que Cristo lhe deu, inaugurando o da Graça"[102]. Sua intenção é assinalar que Cristo veio trazer a salvação reconciliando o homem com Deus. O tema da reconciliação é muito caro a Paulo. Trata-se de um dom gratuito de Deus que alcança toda a humanidade. Não há nenhum mérito do homem nesse processo; portanto, é presente de Deus. Por outro lado, ao contemplar toda a humanidade, a reconciliação trazida por Cristo se mostra infinitamente superior à realidade do pecado. A antropologia paulina afirma a tensão constante do pecado e da graça na vida do homem. Porém, ao destacar o dado teológico da ressurreição, Paulo deseja confirmar que todo projeto que se coloca na linha do reino adquire uma superioridade qualitativa que triunfará de forma definitiva[103].

A reflexão antropológica de Paulo é consequência da experiência pessoal que ele teve com Cristo Jesus, especificamente, com o Ressuscitado. Portanto, o ponto de partida é uma experiência, não uma teoria. A graça trazida por Cristo se configura em termos de empenho de liberdade, acolhida e decisão. A transformação que Cristo produz em Paulo nos mostra que a mudança vai desde condutas e comportamentos e chega a mudar as estruturas do ser humano. A existência de Jesus expressa um modo de agir livre e criador, próprio de quem vive a experiência da graça. O amor eficaz é o meio pelo qual se realiza na humanidade a reconciliação e a justiça que salva. Tal experiência lança fora o medo e devolve ao homem a confiança de que é possível e necessário um agir transformador na história. Frutos dessa ação

---

[101] Cf. Ibid., pp. 547-555.

[102] Ibid., p. 451.

[103] Na perspectiva paulina, a reconciliação é entendida como o dom que vincula Deus e o seu reino aos homens e seus projetos de humanização. Cf. Ibid., pp. 438-459.

são a paz e a alegria de viver, pois, apesar do aparente êxito do pecado, o triunfo definitivo é e será sempre aquele que o acontecido com Jesus revelou[104].

A fé em Cristo postulada por Paulo consiste em adquirir, a partir da ressurreição, os dados transcendentes que permitem viver antecipadamente o projeto apresentado por Jesus. A vida é construída a partir da entrega a um projeto semelhante ao dele.

J. L. Segundo dá um passo decisivo na compreensão do pensamento paulino. A conclusão é a seguinte: o que mudou estruturalmente no homem com a morte e a ressurreição de Cristo é a passagem da escravidão do pecado para a liberdade dos filhos de Deus, permitindo que estes possam agir criativamente.

> A ressurreição de Jesus, como experiência escatológica, permite assim a Paulo compreender que a realização do reino em poder deve se traduzir, em sua clave antropológica, por uma *ressurreição* que é a vitória, em todos os homens, da vida, da graça que se recebe na fé e da eficácia da liberdade que se torna assim criadora no amor dos outros[105].

O homem não somente se sente liberto do pecado, mas experimenta que a morte de Cristo o libertou de fato da escravidão a ele e das suas amarras e instrumentos, quais sejam, a lei e a idolatria. Em definitivo, Paulo credita à ação de Deus todas as transformações processadas na vida do homem através dos méritos de Cristo. Nele, a humanidade foi reconciliada, justificada e salva. Para J. L. Segundo, este raciocínio é em clave antropológica o que em clave política os evangelhos chamam de irrupção do Reino de Deus[106].

3.3.3 Análise crítica

Como relacionar a clave antropológica com a clave política? Gostaríamos de salientar ligações importantes entre as duas claves para que a apresentação do pensamento de J. L. Segundo em termos metodológicos e de conteúdo não pareça desconexa e sem objetivos. A aplicabilidade pastoral do pensamento de um autor é útil e importante para perceber a pertinência de sua reflexão.

Primeiramente, J. L. Segundo escreve a partir de um contexto bastante específico e desafiador: a problemática que envolve o homem latino-americano do seu tempo. O momento histórico exigia clareza e discernimento para que as opções não tivessem como motivação somente fatores ideológicos. Seu tempo foi marcado pela luta por uma nova

[104] Cf. Ibid., pp. 592-598.

[105] Ibid., p. 479.

[106] Cf. Ibid., pp. 464-478.

sociedade, por governos militares, pelo receio da Igreja em se comprometer. O que muitos temiam parecia se concretizar: o estabelecimento de um modelo desumanizante de desenvolvimento. As duas claves apresentadas por J. L. Segundo intentam devolver ao homem latino-americano a esperança que brota de uma interpretação pertinente do sentido da vida de Jesus de Nazaré. É necessário criar e recriar caminhos em contextos diversos para que o Reino seja construído na história, apontando para o definitivo da revelação.

J. L. Segundo insiste sobre a complementaridade entre as duas claves. A clave política não é um instrumental tomado aleatoriamente ou por conveniência para projetar questões do presente sobre os dados bíblicos. Ela diz respeito ao que foi vivido por Jesus e como ele escolheu revelar o rosto de Deus. Como toda clave, esta também apresenta limites. Isso porque a linguagem humana é mediadora da comunicação divina naquilo que ela quer revelar, naquele contexto determinado. Para se inserir na realidade humana, usa elementos da experiência humana. Neste sentido, o pensamento de J. L. Segundo demonstra-se mais uma vez coerente com o que foi postulado em outra parte do nosso trabalho. Não há um "universalismo" na forma de atuar de Jesus, como se ele defendesse ou postulasse uma teoria filosófica. Ele toma partido, e o faz politicamente. Jesus é "o-homem-de-Israel-para-os-pobres-de-Israel"[107]. Tentar descontextualizar Jesus para captar sua essência é empobrecê-lo e dificultar a sua compreensão de sua mensagem.

A clave antropológica de Paulo consegue captar o essencial da mensagem de Jesus para relê-la e aprofundá-la diante de um novo contexto. Isso lhe dá um caráter de universalidade sem perda de concreção e sem falsa abstração[108]. Neste sentido, ela retoma a estrutura de valores escolhida por Jesus e a reelabora em uma nova situação. Aqui se dá o processo do aprender a aprender, evitando uma visão distorcida de Jesus. Já a clave política carece dessa universalidade, uma vez que "obriga Jesus a meter-se em conflitos que separam grupos de homens e a usar meios (ideologias) que inscrevem sua ação dentro de um contexto determinado por esses conflitos. Isto, se por uma parte realça sua significação concreta, lhe tira, por outra, universalidade"[109].

Paulo trabalha as temáticas da cristologia e da graça numa perspectiva profunda, criativa e pertinente. Ao apresentar as bases do homem dividido, das tendências da Carne e do

---

[107] Ibid., p. 607.

[108] A clave antropológica de Paulo "se apresenta como válida para todo homem, em qualquer situação em que se encontre". Ibid., p. 609.

[109] Ibid., p. 609.

Espírito e os mecanismos da fé e do pecado, seu mérito consiste em ter colocado os fundamentos para a compreensão da obra de Cristo na linha do fortalecimento da tendência espiritual e de um modo de ser e de agir baseados no mecanismo da fé. As opções históricas de Jesus revelam o caráter operativo da graça através dos mecanismos de eficácia.

A clave antropológica de Paulo é iluminadora para o homem contemporâneo, principalmente aquele situado no contexto latino-americano. Ela aponta que a realidade humana é mais abrangente do que a política. Paulo ajuda a compreender a complexidade dos mecanismos do Pecado, identificando os caminhos sutis que eles seguem para habitar no homem. O Pecado como estrutura não se encontra apenas fora do homem, mas dentro dele também. No entanto, pelo lado positivo, a graça é a realidade que potencializa e transforma o ser humano para que possa agir livre e criativamente.

3.4 JESUS EM CLAVE EVOLUTIVA

J. L. Segundo elabora ainda outra estrutura de interpretação da pessoa de Jesus. "Nossa intenção é, se não estabelecer *uma* ponte, pelo menos mostrar certas condições pelas quais deve passar a significação dessa pessoa histórica que é Jesus de Nazaré para o homem de hoje"[110]. A problemática que J. L. Segundo aborda diz respeito à concepção evolutiva do mundo. Para isso, baseia-se na visão evolutiva de Teilhard de Chardin e na ampliação que fez dela G. Bateson.

A humanidade encontra-se num momento crítico. Se por um lado conseguiu elaborar instrumentos sofisticados de atuação sobre a natureza, por outro, seu uso indiscriminado e com objetivos egoístas e particulares tem se constituído em ameaça de aniquilamento. Tal concepção produziu uma crise ecológica que requer um cuidadoso exame e medidas eficazes para que o processo evolutivo siga seu caminho. J. L. Segundo trabalha com uma concepção de que o processo evolutivo avança na linha de uma crescente integração. A evolução é movida pela força do amor. No entanto, tal visão não ignora o papel fundamental e ativo do homem no concurso da história. Ela (a evolução) se constitui em baliza orientadora da ação humana para superar a crise civilizatória moderna.

---

[110] SEGUNDO, *Cristologia*, p. 196. "Não basta 'aculturar' o evangelho ao 'homem de hoje' como se ele representasse uma cultura entre tantas outras. De algum modo, a mensagem cristã e sua função têm de ser pensadas e ativadas, pela primeira vez na história, em relação com os *mecanismos* de um único contexto evolutivo universal". Ibid., pp. 215-216.

> Estamos diante do desafio de *dirigir* essa evolução em nosso planeta. Tomar consciência e tomar deliberadamente em mãos as rédeas da evolução, por decisivo que isto seja para evitar aberrações mortíferas, não é, contudo, fácil. Talvez possamos ter meios gigantescos, mas sabemos pouco como manejá-los. O desafio supõe, assim, de certo modo, uma volta ao passado – não só ao mais recente, mas a um mais antigo – para descobrir os *mecanismos* dessa evolução que sofremos e que, de algum modo, devemos imitar para sobreviver. Qualquer um percebe que navegamos entre escolhos que, se não tivermos um bom mapa de navegação, nos serão fatais[111].

J. L. Segundo propõe aprender da própria evolução a maneira de como as coisas foram conduzidas até chegar ao umbral[112] da hominização. Para tal aprendizado, é necessário estar atento a algumas características do estágio em que se encontra o processo evolutivo. Primeiramente, se deve considerar a interconexão de todos os elementos no atual sistema mundial. Diante da complexidade deste sistema, uma intervenção humana numa variável qualquer pode significar uma mudança brusca no conjunto como um todo. Algo que o universo demorou longo tempo para produzir pode ser modificado ou destruído em questão de pouco tempo. Dessa forma, há que se ter prudência ao introduzir modificações a fim de que não produzam consequências perniciosas em várias áreas; há que se realizar ações num ritmo próximo aos processos naturais[113].

Observando os mecanismos que a evolução utilizou em seu processo até os dias atuais, descobre-se que é a cooperação, a integração – enfim, o amor – o mecanismo evolutivo por excelência. Não são o acaso e a seleção natural os primeiros responsáveis pelo processo evolutivo[114]. Neste sentido, J. L. Segundo alerta para o perigo do uso de mecanismos de dominação e destruição com os quais o homem pretende impor seus projetos. E acrescenta que o modo violento e comumente unilateral com que o homem tenta operar a evolução deve confrontar-se com a flexibilidade que caracteriza o processo evolutivo. A flexibilidade consiste fundamentalmente na capacidade de integrar todos os aspectos que constituem a dinâmica evolutiva e incorporá-los de tal forma que a equação seja favorável ao projeto no

---

[111] Ibid., p. 215.

[112] *Umbral* é um conceito da teoria sistêmica usado por J. L. Segundo – tomada de Teilhard de Chardin. Trata-se de saltos qualitativos que marcam o processo evolutivo do universo. "Pois bem, um 'umbral', nessa ascensão constituída pela evolução, tem de possuir dois aspectos complementares, ainda que possam parecer opostos. O primeiro é que, visto a partir 'de baixo', o umbral não é tal. Parece uma nova e insensível continuação ou aumento do anterior. O segundo é que, visto a partir 'de cima', um aumento imperceptível – à diferença de outros semelhantes e anteriores – abre um mundo de perspectivas 'novas', diferentes, outras. Uma aparente solução de continuidade. Assim, enquanto as constâncias, que as ciências do círculo 'inferior' estudavam, continuam sendo observadas, o círculo 'superior' criará novas disciplinas de saber para dominar as novas perspectivas abertas ". Ibid., p. 237.

[113] Cf. Ibid., pp. 264-265.

[114] Cf. Ibid., pp. 273-276.

qual o amor vai se impondo gradativamente. Não se pode ter um divórcio entre os fins e os meios nessa integração[115].

> Em outros termos, uma "mente" é *ecológica* quando mantém o necessário equilíbrio – ou flexibilidade – entre seus projetos (sua "intencionalidade") e o respeito pelos mecanismos energéticos do ambiente; quando mantém a equação ótima (circuital) entre sentido e realismo ou, se se prefere, entre neguentropia e entropia. (...). É sadio reproduzir em nossa mente o processo pelo qual a natureza obtém seus objetivos[116].

J. L. Segundo lembra que os meios devem levar em consideração dois elementos até então interpretados isoladamente na atividade humana, quais sejam a ecologia e a política. "Já indicamos como a ecologia nasceu de costas para a política ou, pelo menos, para o sentido costumeiro que se dá a esta última palavra"[117]. Hoje ambos são necessariamente vinculadas e devem caminhar juntas, pois são complementares.

> Acontece, pois, que a política inteira deve ser pensada ecologicamente. Ou, se se prefere, que uma ecologia que deseje abarcar a proteção de *todo* o contexto necessário para uma vida social humana só pode ser pensada hoje em termos políticos. (...) E, certamente, em termos de uma política que tome em conta não organismos isolados delimitados por suas fronteiras, mas as grandes forças que passam por cima delas e obrigam todos os povos a formar um circuito comum de estímulos e respostas mútuas[118]

Outra tarefa fundamental nesta e em qualquer etapa evolutiva consiste em humanizar o mundo. J. L. Segundo propõe fazê-lo através de analogias humanas. A tendência a despersonalizar o universo só será invertida na medida em que o homem se colocar como parte integrante e responsável pelo processo evolutivo. "Assim, um mundo povoado de analogias é também um mundo (...) humanizado. O único mundo em que o homem pode sentir respeito por processos, na medida mesma em que os percebe como semelhantes aos que ele respeita em si mesmo e em suas relações humanas"[119].

É nesta perspectiva que J. L. Segundo vai interpretar o significado da pessoa de Jesus de Nazaré para o homem de hoje: em categorias evolutivas.

---

[115] Cf. Ibid., pp. 224-226; 392-394. Cf. também FERRARI FONTECILLA, *Passos hacia un cristianismo ecologico*, p. 297.

[116] Ibid., p. 368.

[117] Ibid., p. 216. Para J. L. Segundo, Ecologia não é cuidado com o meio ambiente, mas visão sistêmica interdependente da ação humana.

[118] Ibid., p. 219.

[119] Ibid., p. 266.

3.4.1 A cristologia em clave evolutiva

Da mesma forma que a clave política é um instrumento de interpretação em sentido social e a clave antropológica o é na dimensão individual, a clave evolutiva se ocupa em situar a realidade humana a partir do tempo e do espaço. Pergunta-se pelo sentido da existência expressada em categorias históricas diante de uma nova mentalidade. J. L. Segundo não perde de vista os dados das duas claves já estudadas. Ele pretende que a temática política e a antropológica incorporem elementos dessa mesma visão integradora. Por outro lado, a clave evolutiva não pode ser uma simples interpretação cósmica sobre Jesus. Isso implica que ele precisa estar enraizado na história para daí se fazer metamensagem.

> Em *primeiro lugar*, na afirmação "Jesus é Deus" a informação não ia de um predicado já conhecido à figura histórica ainda indecisa ou ambígua de Jesus. Pelo contrário, o conceito de divindade, com suas especiais características por ser aplicável somente a um singular, tinha de ser enchido com os atributos que surgiam da história concreta de Jesus. Isso quer dizer que qualquer interpretação "cósmica" de Jesus deve começar pelo que sabemos de sua história, e não pelo que supostamente conhecemos sobre o que é ou pode ser Deus.
>
> Em *segundo lugar*, as duas afirmações "Jesus é (perfeito) homem" e "Jesus é (perfeito) Deus" não estão no mesmo nível lógico. Se estivessem, isso nos levaria a "misturar" em Jesus poderes e capacidades próprias do homem com outras supostamente próprias de Deus. O nível *superior* de linguagem é uma afirmação sobre o *interior*. Uma metamensagem sobre o Jesus histórico. Dizer que o homem Jesus é Deus não é, pois, convertê-lo em um semideus, em um homem "aparente", em um ser "por cima" dos conflitos e dos problemas da história. Por outra parte, o nível *superior* não constitui uma mera exclamação admirativa nem uma anotação sobre meus sentimentos. Sua função na fé (antropológica) consiste em *elevar* os valores concretos percebidos na história de Jesus à categoria de absoluto e apostar neles porque neles se concentra – de maneira pessoal – a realidade inteira do universo[120].

Vejamos, então, como a pessoa de Jesus é interpretada em clave evolutiva por J. L. Segundo.

Neguentropia

Ao inaugurar o Reino de Deus, Jesus inicia a restauração plena de humanidade daqueles que tinham sido privados dela, sobretudo através da marginalização e exploração baseadas nas ideologias religiosas da época, que davam suporte a tal mentalidade. Sua crítica à ordem vigente em Israel se orienta neste sentido, pois, numa perspectiva evolutiva, era desintegradora de um circuito humano sadio, uma vez que deixava à margem do convívio social um número expressivo de pessoas. O desafio ecológico de integração humana naquela época consistia em incorporar os excluídos, reconhecendo seus valores como centros com os quais se desenvolve um destino comum. Tal "flexibilidade" só seria possível com condutas

[120] Ibid., p. 311.

“neguentrópicas”, isto é, atitudes marcadas pelo amor e pela gratuidade, deixando que o outro centro seja integrado com toda a sua riqueza de centro, renunciando à instrumentalização e abrindo espaço para uma resposta livre e pessoal do outro.

Jesus propõe esse tipo de conduta no sermão da montanha. E o faz de maneira exigente. Ele indica que devemos nos colocar no lugar do outro. “Tomar a iniciativa de tratar o outro como nós gostaríamos de ser tratados”[121]. As orientações do sermão apontam para a atividade criadora e prepara o caminho para a mais alta neguentropia nas relações humanas. Supõe integrar em nosso circuito aqueles mais difíceis de serem integrados: nossos inimigos. Essa atividade é dinâmica e não pode se constituir numa lei nem se converter num molde mecânico e habitual. Trata-se de um ideal orientador que não nos poupa difíceis cálculos quando é preciso ter em conta a limitada energia existente[122].

Flexibilidade e integração da entropia

J. L. Segundo destaca Jesus como grande exemplo de flexibilidade histórica, pois integrou em seu projeto elementos de entropia, experimentando na própria vida a massificação, a violência e a morte. A flexibilidade permitiu a Jesus integrar fatores de entropia em sua proposta altamente neguentrópica[123]. Exemplo de entropia integrada à vida e mensagem de Jesus é o fato de ser um homem histórico; portanto, culturalmente situado. Viveu o nacionalismo, pois, como judeu, travou embates com estrangeiros, como foi o caso do encontro com a mulher sírio-fenícia. Ele superou o estereótipo cultural que se configura em preconceito, isto é, “integração pobre do que é alheio ou estranho como se fosse *inferior* e tanto melhor integrado quando mais reconhecer essa suposta inferioridade”[124].

Outro exemplo é o trato que dá a seus adversários, os escribas e fariseus, a quem fala duramente e quando se refere a eles o faz com indignação. Nesta relação, Jesus viveu a dialética amor-violência, pois o Reino de Deus, enquanto histórico, apresenta uma “faceta de violência própria de todo amor que se exerce num mundo limitado”[125]. Ele usa a oposição a seus adversários para delinear melhor o conteúdo de altíssima neguentropia de sua mensagem

---

[121] Ibid., p. 308.

[122] Ibid., p. 309.

[123] Cf. Ibid., p. 357.

[124] Ibid., p. 348.

[125] Ibid., p 347.

global. “Integra os inimigos no circuito de tal modo que eles mesmos ajudem, com sua energia adversa e apesar deles, a instauração do reino”[126].

Jesus assumiu as limitações do tempo. Este determina uma violência no próprio interior do amor. Jesus incorpora este fator para medir o que é possível realizar com sua vida limitada. É “violento” no sentido do uso do tempo. Para obter mais eficácia, mescla em seu projeto parte de ação pessoal que exige amor incondicional. Faz também opções, dedicando um *longo tempo* aos discípulos. Trata os inimigos como inimigos e não gasta muito tempo com eles[127]. Julga-os em bloco, como o fez com os escribas e os fariseus, o que se configura numa espécie de violência. De acordo com J. L. Segundo, Jesus não foi uma pessoa absolutamente não-violenta. Movido pela flexibilidade histórica se ocupou em substituir sempre a violência pelo amor gratuito, levando em conta o contexto e a própria pressão do tempo. Viveu o amor no ritmo da história, sem ser idealista. Teve *pressa*. Assumiu com seriedade os limites que a existência humana comporta.

Estas características de Jesus mostram sua grande sensibilidade histórica e sua “obediência” às limitações de tudo que é humano e mundano. Percebeu que o Reino que proclamava na história não podia ir contra os fatores mais importantes que conduziram à evolução.

Morte e Ressurreição

Como J. L. Segundo interpreta em clave evolutiva a morte de Jesus, o fato de morrer contribuiu na dinâmica da evolução do universo. Na teoria sistêmica, o universo é entendido como um grande circuito eletromagnético. Dentro deste circuito, a morte equivale ao momento da desativação, que é condição *sine qua non* para uma nova ativação. Através dela, a mensagem que estava ligada à vida de um homem determinado, com sua energia limitada, fica liberada para ampliar-se e desenvolver-se. A parábola do grão de trigo nos indica esta dimensão: ao morrer, libera energias para uma nova síntese. Mesmo sem o desejar, Jesus teve que passar por este processo entrópico, transformando-o em energia neguentrópica.

---

[126] Ibid., p. 351.

[127] “Temos que compreender que o ideal proposto por Jesus não contém *tempo* em sua especificação. O ‘prazo’ da eficácia não existe na aventura da gratuidade. Daí que quando Jesus se confronta com os prazos de seu projeto, não possa empregar ou calcular qualquer quantidade de tempo (e energia) tratando, por exemplo, de convencer individual ou grupalmente seus inimigos”. Ibid., p. 352.

“Esse grão de humanização que é o reino precisa passar pela morte para liberar estocasticamente todas as suas possibilidades. E Jesus com ele”[128].

Dessa forma é possível perceber a radicalidade da encarnação que determina que Jesus se submeta às leis da evolução como qualquer ser vivo. No caso específico, à lei da morte, dispondo sua energia para novas fases de evolução.

Qual dado transcendente a ressurreição de Jesus veicula? O da vitória do sentido sobre a morte. J. L. Segundo postula que a ressurreição adianta o ponto de chegada do caminho da evolução, garantindo que a integração – resultado da neguentropia – triunfará sobre as forças desintegradoras da entropia. A ressurreição de Jesus significa recapitulação, síntese de sentido, culminância[129]. De acordo com a Carta aos Romanos (8, 19-21), o sentido que a ressurreição confere ao homem e a suas ações na história desvela de algo oculto: a manifestação e glória da liberdade dos filhos de Deus. Na clave evolutiva, a ressurreição é um apelo à conversão epistemológica, abertura à verdadeira visão, libertada para sempre da força da morte, da entropia. Isso se dará de forma definitiva quando a evolução chegar à sua meta. Esta é a proposta de Paulo para a perspectiva final:

> ... o mundo da neguentropia, livre para sempre da entropia enquanto subtraído definitivamente do tempo. O que se construiu neste, ficará existindo como manifestação do sentido definitivo. Quando a Morte for vencida, e a neguentropia, que é consciência crescente, puder assomar por cima da barreira que hoje lhe opõe o tempo (submetido à entropia) e estar consciente não somente do momento presente e frágil, mas do sentido total e definitivo construído na história, só então aparecerá a significação de Jesus de Nazaré para todo homem[130].

Por fim, a ressurreição de Jesus mostra que o amor manifestado em sua pessoa é, além de força recapituladora, também força criadora. Tal perspectiva aponta que em Jesus o primordial é o final, que dá sentido aos valores assumidos na história. Sua vida, morte e ressurreição revelam que Deus é amor e seu projeto é dar sentido a todo o criado. Ressurreição, regeneração, restauração e recapitulação são termos que designam a vitória do sentido sobre o acaso. A concepção de Jesus como fim da criação se expressa em categorias evolutivas como o vivente que encarna o processo vitorioso da neguentropia, do amor, projetando para o definitivo essa esperança e essa certeza[131].

---

[128] Ibid., p. 346. “Jesus e o reino morrem, de certa maneira, como o grão. Desaparecem para reaparecer em algo tão radicalmente distinto como a mensagem de Paulo (que nem sequer é um dos Doze)”. Ibid., p. 346.

[129] Cf. Ef. 1,10.

[130] Ibid., p. 404.

[131] Cf. Ibid., pp. 357-381.

3.4.2 A evolução em clave cristológica

Como a pessoa de Jesus contribui para a tarefa responsável do homem de levar adiante, de forma criativa e cadenciada, o processo evolutivo?

A forma como Jesus empenhou sua vida e inaugurou o Reino mostra que é necessário mesclar neguentropia com entropia. Não se trata de dobrar-se à tendência degradante da entropia como se fosse uma fatalidade insuperável, mas de integrá-la num projeto amoroso que se revelará com toda a sua força vitoriosa. Mesmo que no momento presente pareça sufocado pela natural degradação dos processos e pelo desgaste normal de energia. Jesus não desrespeitou o processo evolutivo com atitudes açodadas ou apressadas, que trariam consequências funestas para a criação e a história. Não suprimiu as leis próprias do tempo e da história, nem sua cadência. Sua prática consistiu em iniciar o Reino querido por Deus, através de ações e palavras, utilizando-se de dinâmicas históricas, sociais e antropológicas dentro do processo evolutivo. Não se serviu de mecanismos estranhos à realidade nem suprimiu a entropia de maneira repentina e incomum. Inseriu-se no interior da história humana, atuando de maneira eficaz para que a força neguentrópica do amor cumprisse seu papel. Não causou, dessa forma, um desequilíbrio energético. J. L. Segundo interpreta a parábola do trigo e da cizânia neste sentido, mostrando que o caminho rápido não respeita o processo evolutivo. Este acontece lentamente e por etapas[132].

Jesus não deu respostas prontas para todas as situações que o ser humano poderia enfrentar. Sua vida constitui-se num paradigma de como lidar com as leis próprias do mundo e da natureza. Baseado em Paulo, J. L. Segundo nos recorda que o homem tem diante de si a responsabilidade de levar adiante o processo evolutivo (em termos bíblicos, completar a criação) com a liberdade de filhos, julgando por si mesmo o que é conveniente e o que não é, sem esperar que uma lei exterior lhe indique a tarefa a realizar. Em categorias evolutivas, isso quer dizer que a liberdade humana deve se colocar diante da realidade mesclada por entropia e neguentropia com discernimento e ação criadora[133].

Por fim, J. L. Segundo mostra que a evolução encontra na pessoa de Jesus, especificamente no evento da ressurreição, seu sentido e finalidade. Isso leva a uma "conversão epistemológica". Ou seja, sem negar a presença necessária da entropia, descobrir

---

[132] Cf. Ibid., p. 317. No contexto histórico dos pobres, a grande força neguentrópica é a compaixão. É na fraqueza humana que Deus revela sua força. A prática de Jesus faz irromper na história a eficácia da ação divina.

[133] Cf. Ibid., pp. 388-394.

os laços de causalidade na ordem do sentido que permitem perceber a neguentropia triunfando sobre o caos. A Gaudium et Spes destaca a força do amor e da integração que orientam e transformam o universo:

> "O Verbo de Deus, por quem todas as coisas foram feitas e que se encarnou e habitou na terra dos homens (cf. Jo 1,3.14), entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em si mesmo e em si recapitulando todas as coisas (cf. Ef 1,10). Ele nos revela que 'Deus é amor' (1Jo 4,8). Ao mesmo tempo nos ensina que a lei fundamental da perfeição humana, e portanto da transformação do mundo, é o mandamento novo do amor" (GS 38)[134]

Após vermos as três claves de interpretação abordadas por J. L. Segundo, resta-nos agora perceber como o dogma cristológico, que tem seu ápice em Calcedônia, pode nos ajudar a fazer uma relação entre cristologia e graça.

3.5 LINGUAGEM CRISTOLÓGICA

Cremos que o caminho feito até aqui para conhecer os acessos à pessoa de Jesus, delineados por J. L. Segundo, desemboca agora naquilo que amarra as reflexões e confirma as opções teológico-pastorais de nosso autor. Alguns aspectos nucleares nos permitirão introduzir a temática da articulação entre cristologia e graça, fazendo brotar elementos que se entrecruzam e se complementam. A tarefa do nosso próximo capítulo se inicia aqui.

Para J. L. Segundo, a cristologia é o princípio hermenêutico por excelência da teologia. A comunicação divina passa necessariamente pela pessoa de Jesus Cristo. Nele se dá a revelação do mistério de Deus. Por isso, o acesso cristológico e a forma de compreendê-lo são determinantes para uma autêntica interpretação teológica da história e da existência humana. J. L. Segundo faz uma clara opção pelo acesso chamado "cristologia a partir de baixo", ou seja, aquela que tem como base a história vivida por Jesus de Nazaré[135]. Ele distingue "cristologia a partir de cima" e "cristologia a partir de baixo" para dizer que não são excludentes. Pelo contrário, devem se complementar e dizer a mesma mensagem de maneira diferente. A cristologia a partir de cima diz respeito ao dogma cristológico e ao caminho percorrido para se chegar à sua formulação[136].

---

[134] Ibid., p. 291.

[135] Cf. SEGUNDO. *O dogma que liberta*, p. 148.

[136] Cf. SEGUNDO. *Cristologia*, pp. 103-108.

No entanto, ele aponta os riscos de se começar a fazer cristologia a partir de cima. Iniciar pela perspectiva divina tem o perigo de deixar de lado alguns aspectos essenciais para a compreensão da pessoa de Jesus para o homem de hoje. A vida de Jesus pode tomar contornos moralizantes e se reduzir a um modelo religioso a ser seguido para alcançar a vida eterna. Esse caminho pode ser perigoso e trazer consequências funestas para quem o percorrer desavisadamente[137]. J. L. Segundo enumera algumas consequências dessa visão. Nela, Jesus é visto como exemplo moral. O caminho de Jesus é compreendido como aquele que conduz à cruz, garantia de ressurreição para a outra vida. A trama histórica na qual se envolveu não é percebida como consequência da escolha de um projeto. Jesus-Deus é concebido, portanto, como nosso modelo ideal e idealizado[138].

Percebe-se, então, que tal leitura se fixa em alguns acontecimentos centrais da vida de Jesus para ressaltar sua divindade, não fazendo uma leitura integral de sua existência. A paixão e morte de cruz, por exemplo, ocupam um espaço significativo nessa perspectiva, sem levar em conta as causas históricas de sua condenação. A cruz é vista como um fim em si mesmo, consequência da fidelidade ao projeto redentor no qual a morte é percebida como necessária. Este enfoque carece de um itinerário e da percepção de uma clave que perscrute o porquê histórico de tal condenação[139]. "A leitura a partir de *cima* altera, além do mais, a proporção dos acontecimentos"[140]. A cruz aparece como a vitória exemplar sobre "todos os inimigos", uma vez que não são pessoas reais e históricas, mas os eternos inimigos do homem diante de Deus: o demônio, o mundo e a carne.

A nossa ressurreição, nessa perspectiva, é percebida como acontecimento que vem após o juízo. É um prêmio àqueles que passaram pela "prova" de vencer-se a si mesmo e ao mundo. "A união com Cristo ressuscitado não é concebida como parte do projeto redentor

---

[137] A "falta de atenção à espessura histórica da vida de Jesus de Nazaré procedia da primazia *desequilibrada* que as 'cristologias a partir de cima' foram adquirindo". Ibid., p. 201.

[138] "Em cada fato de sua vida há uma característica divina a aprender e fazer nossa. Seu caminho é exemplar, não sujeito ao tempo nem às vicissitudes de nenhum projeto. E seu caminho terrestre conduz à cruz, porque, sem dúvida, a cruz em si mesma é um valor. A ressurreição é o modelo daquilo que se segue, em outra existência, à cruz em que essa existência culminou". Ibid., p. 110.

[139] "Aqui se podem perceber os riscos de uma cristologia a partir de cima. A divindade, cuja noção acompanha e dirige a leitura dos acontecimentos, se fixa nos acontecimentos mais centrais – neste caso a paixão – e menospreza os outros, tomando-os como acidentais ou instrumentais". Ibid., p. 115.

[140] Ibid., p. 116.

(como o faz Paulo em Rm 4,25), e sim como o que segue ao juízo”[141]. A união com o Cristo triunfante é, neste caso, consequência da imitação do Cristo da cruz.

J. .L. Segundo, resumindo a problemática de R. Bultmann, coloca que, em tal leitura a partir de cima, a ação de Deus é concebida como intervencionista. Assim se produz uma dupla história: “a profana, onde não parecem atuar senão as causas naturais, e uma história ‘sagrada’, na qual se tem em conta e se narram as interrupções da história profana provocadas por intervenções da causalidade sobrenatural”[142].

> Esse tipo de intervenções, bem ou mal chamadas “míticas”, supõe que Deus atua, de vez em quando, para modificar, quando o crê conveniente, o curso e a influência das causas naturais e humanas. Talvez não se tem pensado em algumas consequências dessa suposição.
>
> Uma, e não de pouca importância, é fazer Deus responsável, por ação ou omissão, de tudo quanto acontece no mundo, com toda a dose de desumanidade que isso supõe. Outra é que não vê a necessidade, sugerida por Jesus, de pedir a Deus que se faça sua vontade “assim na terra como no céu”, se é verdade que Deus não tem ou não se impôs limitação alguma em exercer tal vontade mediante intervenções diretas de seu poder[143].

A essa concepção cristológica unidimensional, geradora do que se convencionou chamar “teologia da prova” – como vimos no capítulo II dessa dissertação –, J. L. Segundo contrapõe uma cristologia baseada no projeto histórico, consoante às linhas da teologia da graça, do conceito de fé e da clave antropológica de Paulo. Esta é capaz de conferir um sentido à história a partir da revelação em Cristo.

A cristologia assim concebida valoriza o homem em seus projetos e na sua existência concreta. O ser humano é chamado a ser colaborador de Deus na construção do projeto histórico. Sua força criativa liberta-o da ansiedade da prova e o coloca num patamar de co-criador, pois em Cristo ele se torna filho de Deus e herdeiro do mundo. A estrutura de valores que conduziu Jesus em suas ações também se torna bússola para a atividade de todo homem que se coloca no itinerário do Reino. O agir histórico acontecerá de acordo com as opções baseadas na estrutura de valoração elegida. Essa atitude exige sempre tomar partido, fazer escolhas, ter preferências, envolver-se com a causa. A revelação do projeto divino vai se dando na medida em que os sinais são percebidos através da sensibilidade histórica. O projeto tem contornos sociais, não se limitando ao drama pessoal. Neste sentido, as lutas, os frutos e

---

[141] Ibid., p. 117.

[142] Ibid., p. 119.

[143] Ibid., p. 120.

as consequências também possuem características sociais, instaurando a ordem desejada por Deus[144].

Uma vez apresentadas as duas concepções cristológicas, J. L. Segundo analisa o processo de definição do dogma cristológico que sustenta simultaneamente a divindade e a humanidade de Jesus para falar do mistério de Deus que se revela na história.

Após a morte de Jesus, as experiências da ressurreição projetaram uma luz nova sobre sua vida. Os horizontes de compreensão foram ampliados. Até então, o título de Messias, que não implicava superar a condição humana, significava, para os seguidores de Jesus "que Deus o havia designado (= ungido) para uma determinada e altíssima missão, dotando-o para isso de sabedoria e poderes extraordinários"[145]. Os novos contextos culturais nos quais o cristianismo se desenvolveu levaram a um aprofundamento do mistério de sua pessoa. Surgiram outros títulos messiânicos neste processo de explicitação. "Todo o evangelho de Marcos se apresenta – já com o seu título – como a 'Boa notícia de Jesus, *Cristo, Filho de Deus*"[146]. Lucas fala de *Senhor e Cristo* (At 2,36), afirmando que a divindade de Jesus foi trabalhada com muito cuidado e prudência pelos sinóticos. No entanto, o caminho para o desenvolvimento de uma linguagem cristológica foi aberto por outros escritos[147].

J. L. Segundo aborda o que foi trabalhado pelos grandes concílios para elaborar a linguagem do dogma cristológico. Diante da crise aberta pelo arianismo – que dizia que a divindade de Jesus não podia ser uma divindade de primeira ordem – Nicéia afirma a divindade de Jesus. Diz que Jesus, o Filho de Deus, "tem *a mesma natureza*, ou substância, ou ser, que o Deus único que os judeus adoravam e, certamente, também certos filósofos e gregos cultos que rejeitavam o politeísmo"[148]. Já o problema enfrentado por Éfeso é como entender a unidade em Jesus, ou seja, o processo pelo qual Deus se faz homem. A

---

[144] Cf. Ibid. pp. 139-158.

[145] SEGUNDO. *A história perdida e recuperada...*, p.630.

[146] Ibid., p. 631.

[147] Sobre os inícios dessa linguagem para responder às perguntas sobre a relação divindade-humanidade em Jesus, J. L. Segundo afirma: "Durante quatro séculos, os cristãos não estiveram equipados conceitualmente para dar-lhes resposta. Desejavam ser lógicos em suas respostas. Tinham também a vaga sensação de que a lógica pura muitas vezes os levava muito longe, e voltavam atrás". Ibid., p. 635.

[148] Ibid., p. 637. Diante de uma recensão que JIMÉNEZ LIMON fez sobre a obra "O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré" em sua versão espanhola (in: *Christus* 577, 1984, pp. 57-61), SEGUNDO dá uma resposta no artigo "Disquisición sobre el misterio Absoluto" (in: *Revista Latinoamericana de Teología*, 6, 1985, pp. 209-227). Sobre Nicéia, reafirma a consubstancialidade de Cristo com o Pai. Cf. *Disquisición*, pp. 211-213.

comunicação de linguagens à qual Éfeso se refere é monodirecional, isto é, funciona somente em direção ascendente, do humano para o divino. Por exemplo, pode-se dizer que o Verbo de Deus padeceu na cruz, mas não que Jesus seja imortal ou eterno. Então, não é coerente falar da realidade de Jesus Cristo a partir de uma ideia prévia e definida de Deus. J. L. Segundo, em sua costumeira preocupação com o diálogo com os ateus, expressa o que Éfeso deixa de lição na linha de seu pensamento:

> Quanto mais se avança no que historicamente se quis significar com a divindade de Jesus, mais se aproxima a história desse Jesus de todos aqueles que fizeram de valores semelhantes aos dele uma aposta na qual se joga tudo, isto é, um Absoluto. Como acabamos de ver em Éfeso, a palavra "Deus" deixa de possuir a solidez de uma barreira. Se Jesus continua separando os homens, como juiz que é, não será em nome de sua divindade, mas em nome dos valores dos quais fez, em sua história humana, um Absoluto"[149].

Por fim, Calcedônia declara que em Jesus há uma pessoa em duas naturezas, sem confusão nem separação. Enfrenta o desafio da heresia monofisista[150]. Unidas a condição humana e a divina, fica a tentação de imaginar o humano absorvido pelo divino.O concílio constrói e elabora o ensinamento a respeito de Jesus a partir e em função de sua unidade. Parte-se da experiência da unidade. Esta se apresenta para nós numa dualidade. A distinção de duas dimensões em Jesus, para Calcedônia, é claramente uma distinção lógica, um momento conceitual. Uma não pode ser reduzida a outra. Diante disso, pergunta-se: como se articulam as afirmações de que "Jesus é homem" e "Jesus é Deus"? O que significa a expressão "natureza"?

Uma das dificuldades do conceito de "natureza" é que tal terminologia provém da filosofia "coisista" grega. Em nível do ser humano, natureza não coincide com essência, uma vez que o homem é também liberdade. Comparado com outras criaturas, o que é decisivo para o ser humano não é aquilo que o determina (natureza), mas sua capacidade criadora de autodeterminar-se (liberdade), mesmo diante de condicionamentos e determinismos que o mundo lhe impõe. O homem se faz e é conhecido pela história de suas opções. "Só conheço verdadeiramente um ser humano quando conheço sua história"[151]. No que diz respeito a Deus, a categoria "natureza" é insuficiente para expressar sua realidade e essência. E é mais coerente falar de Deus como ser totalmente livre do que algo infinitamente perfeito.

---

[149] SEGUNDO. *A história perdida e recuperada...*, p. 646.

[150] Cf. Id., "Dos propuestas sobre el principio y fundamento", In: *Manresa*, Madrid, v. 62, n. 245, p. 447-457, oct./dic. 1990.

[151] SEGUNDO. "Disquisición sobre el misterio absoluto", p. 219. Sobre Calcedônia, cf.: Id., *Cristologia*, pp. 54-65; Id., *Teología abierta III*, pp. 309-328.

> E assim chegamos a Deus. Aqui só a formalidade de sua *infinitude* no ser pode engendrar um conhecimento certo. Porém, essa infinitude é a formalidade de uma liberdade ou espontaneidade sem limites. Isso significa que Deus é o que escolhe ser. Se "natureza" significa os limites que um ser não pode ultrapassar, teríamos que dizer que o único que a "natureza" de Deus me faz saber é que Deus não pode ser limitado em nada que eleja ser[152]

Assim interpreta J. L. Segundo a liberdade absoluta de Deus: ela se revela como história. Deus se dá a conhecer não como Deus da natureza, mas como o Deus da história. Ele se manifesta através de gestos históricos e de seus projetos, onde o homem sempre está envolvido. O mesmo se dá com Jesus, o Verbo encarnado. Jesus de Nazaré, história humana do Verbo, revela o rosto de Deus. A história de Jesus é o único acesso pleno à divindade. Então, a "natureza de Deus" é sua livre opção manifestada na história verdadeiramente humana de Jesus[153].

Uma vez pontuada a questão da relação entre as afirmações sobre a humanidade e a divindade de Jesus, percebe-se que elas não se encontram no mesmo nível lógico. Não se podem mesclar as qualidades de uma natureza na outra. Há entre os dois níveis uma relação de dependência e superação. Dependência porque a metamensagem, isto é, a manifestação da realidade divina de Cristo, só se dá a partir da história concreta de Jesus de Nazaré. Superação no sentido de que a divindade de Jesus é a sua história levada à transcendência absoluta, ou seja, elevada à categoria de Deus. Neste sentido, não se pode subtrair o Absoluto das exigências conflituais da história. Ou seja, o mistério absoluto de Deus se revela à humanidade a partir da história com uma força que tem sua última razão fora da história, em Deus mesmo[154].

E aqui entramos no núcleo da relação entre cristologia e graça: a significação de "mistério absoluto" a partir da revelação de Jesus Cristo. Mistério evoca "graça divina", luz, elemento sobrenatural atuante na história. Não pode ser entendido como algo obscuro, inacessível, imperscrutável. Por outro lado, permanece absoluto: sobrepassa as pretensões da única razão humana. Por se referir à realidade infinita, não pode ser totalmente abarcável pelo homem. Não é o absoluto de uma treva impenetrável, mas de uma luz que a tudo ilumina.

---

[152] SEGUNDO, "Disquisición sobre el misterio absoluto", p. 219.

[153] Cf. Ibid., p. 220.

[154] Cf. SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...*, pp. 653-662. J. L. Segundo termina essa obra com uma frase de Henri de Lubac, para se referir a essa questão: "Se falto ao amor ou se falto à justiça, afasto-me infalivelmente de ti, Deus, e meu culto não é mais que idolatria. Para crer em ti, devo crer no amor e na justiça, e vale mil vezes mais crer nessas coisas do que pronunciar teu nome". In: De LUBAC, *Por los caminhos de Dios.* Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires: 1962, p. 125, *apud* SEGUNDO, *A história perdida e recuperada…,* p. 662.

> Esta concepção do "mistério absoluto" como luz, e não como obscuridade, não deixa de admitir que, na passagem de uma formalidade a outra, da humana à divina, existe uma obscuridade que não é outra que nossa incapacidade para dar qualquer conteúdo concreto ao infinito. Porém creio que esta formalidade, como formalidade que é, não pode ser objeto de contemplação. Essa formalidade não é Deus, ponto final. Deus é o que se contém nela, que é o que se contém na vida visível, amável e compreensível de Jesus de Nazaré[155].

Podemos concluir afirmando que em Cristo se encontram duas realidades: a humana e a divina, sem divisão nem confusão. No entanto, somente a partir de sua história temos acesso ao divino nele. Dessa maneira, na revelação do mistério de Deus em Cristo se mostra uma transcendência histórica, na qual a humanidade de Jesus se situa no nível primeiro da mensagem e a divindade pertence ao nível da metamensagem.

Uma vez estudada a cristologia de J. L. Segundo, resta-nos a tarefa final de fazer a articulação com a teologia da graça.

[155] SEGUNDO, "Disquisición sobre el misterio absoluto", p. 226.

CAPÍTULO IV
GRAÇA E CRISTOLOGIA EM J. L. SEGUNDO

> Adão atingiu todos os homens *quando* pecou e *por* ter pecado, enquanto que Cristo atingiu todos os homens *quando* 'obedeceu' e *por* ter obedecido ao Pai dando sua vida pelos homens[1].

Neste capítulo vamos pontuar algumas situações que ainda nos desafiam por causa de uma visão deturpada da ação da graça e da compreensão da pessoa e do projeto de Jesus. As linhas de reflexão tanto da graça quanto da vida de Jesus, propostas por J. L. Segundo, nos ajudarão a redimensionar a compreensão dessas categorias e a coloca-las em função de um projeto de vida autêntico e fecundo.

Diante do que J. L. Segundo colocou como fundamentos da teologia da graça e da cristologia, podemos fazer algumas ligações para os dias atuais e propor alguns pontos a serem aplicados à vida prática do cristão e do ser humano. Parece que ainda não há maturidade de fé no que diz respeito à compreensão da atuação da graça na existência humana. A "teologia da prova" ronda mentes e corações aflitos que se veem temerosos de serem surpreendidos no momento da morte. Teme-se não estar preparado para o encontro definitivo ou ser pego em pecado mortal e, dessa forma, "perder" a salvação. E o fato de buscar viver a vida presente simplesmente "aguardando" a vida eterna produz um cristão que não arrisca e se nega a atuar para modificar a história. Na teologia da prova o que conta é o resultado, e não o processo.

Outro desafio a ser superado é aquele da teologia da prosperidade, que brota de uma concepção de igreja de mercado. Nesta visão, entende-se que o que Deus dá como graça, ele o faz aqui neste mundo. É uma graça individualizada e direcionada. O sucesso é padronizado pelo mercado e, muitas vezes, pela própria religião. Vimos na lógica do circuito

---

[1] SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, p. 592.

de J. L. Segundo que na existência humana a graça não se traduz só em sucesso. Ela se dá em qualidade, não em quantidade. Se há uma vitória, é a nossa vitória em Cristo. A aparente "derrota" do projeto político de Jesus não leva o cristão a refugiar-se somente no aspecto religioso e espiritualizante da morte na cruz. A ressurreição não é um fato desligado da vida total de Jesus. Não se trata de um prêmio à obediência dele ao Pai por entregar-se sem reação ao sofrimento e à morte para a salvação dos pecados, como se estivesse predestinado a isso.

Outro risco constitui em compreender a graça como algo externo, que vem de fora ao encontro do homem. Tal concepção extrinsecista é ainda consequência de uma interpretação errônea do Concílio de Trento. A graça seria uma "coisa" que se recebe nos sacramentos[2]. Daí surge a prática de pedir graças apenas para resolver problemas. A graça alcançada seria um dom exterior de um Deus que se lembra do homem em ocasiões pontuais para prestar-lhe auxílio. Percebemos na vida de Jesus que a graça se configura como uma constante, inquilina da mente e do coração humano para fortalecê-lo em sua missão e nortear seus projetos. Consiste no próprio Espírito de Deus que habita o ser humano. Realidade inseparável da existência que potencializa as ações criadoras do homem. A graça é inter-relacional; relação de Deus com o homem.

Há o perigo de perceber a graça somente como algo individual, como um presente isolado que cada indivíduo recebe para mudar a sua vida. Em J. L. Segundo vemos que a graça divina opera para mudar o mundo, transformar a história, e não apenas para beneficiar este ou aquele indivíduo. Ao atuar na história, a graça muda também a vida das pessoas como um todo. Tornando alguém melhor, a história torna-se melhor. Os frutos tocam a toda humanidade.

---

[2] J. L. Segundo faz uma observação sobre a ação da graça da seguinte forma: "Quem lê atentamente o Concílio de Trento compreende o que sempre se deveu compreender a partir do evangelho: que o obrar *ex opere operato* (isto é, infalivelmente, sem obstáculos, pela mesma obra realizada) não é uma característica dos *ritos* empregados nos sacramentos, mas antes da *graça* ou, o que equivale a dizer de Deus. A isto opõe-se, por um lado, o sacramento 'enquanto depende da parte de Deus' e, por outro, aquilo de que só 'alguma vez e alguns' recebem a graça (D 850-851). Deus repete, infalivelmente, no plano de sua relação *divina* conosco o que realizou no ato de *criar*. Sua palavra, sua vontade, não têm limites nem obstáculos. Somos a nova criação e somos como foi a antiga: *ex opere operato*. Só que na nova criação, a nossa liberdade em sua dimensão absoluta – sobrenatural –, o poder de Deus se detém à nossa porta e chama. A graça não é caprichosa: está já, toda inteira, à disposição dos 'que não lhe põem obstáculo' (D 849). In: SEGUNDO, *Sacramentos*, p.65.

4.1 RELAÇÃO DA TEOLOGIA DA GRAÇA COM AS CLAVES DE INTERPRETAÇÃO CRISTOLÓGICA

A teologia da graça elaborada por J. L. Segundo tem como finalidade a maturação da fé dos cristãos. A graça é vista como o elemento que potencializa e possibilita a liberdade criativa na história. Cabe a Deus a iniciativa do dom. O homem é convidado a ser seu colaborador na realização de uma obra única na história. Assim se dão as relações entre Deus e o homem na condução e na construção dessa mesma história. Nessa relação dialética, J. L. Segundo apresenta Jesus como aquele que realiza, de modo obediente e eficaz, o projeto de vida querido por Deus. A práxis de Jesus se torna modelo de fé e ideologia para ser reelaborado pelo homem de qualquer tempo e contexto. Não se trata de reproduzir essa práxis, mas de se inspirar nos valores que a norteiam para encontrar respostas aos problemas de cada época[3].

A leitura que J. L. Segundo faz da vida de Jesus em chave política é coerente com a sua história e manifesta uma atenção em fundamentar teologicamente a prática de compromisso pela libertação. Através dessa clave, ele nos leva a compreender como Jesus revela e realiza o plano de Deus. A política – percebida como o mecanismo que diz respeito à constituição estrutural da sociedade – se constitui como verdadeiro processo de educação conscientizadora. Portanto, tal clave contribui para entender a atuação Deus-e-homem na história. A graça não é algo externo ou pertencente a uma dimensão meramente religiosa da vida. Ela é força operante no homem de forma integral e constante. A iniciativa divina requer uma ação humana eficaz na história. Na missão de Jesus, fé (estrutura de sentido) e ideologia (sistema de eficácia) se entrelaçam. A graça se constitui como essa força que leva o homem a encarnar a estrutura de sentido vivida por Jesus em outros sistemas de eficácia. Graça é o dinamismo da ação criadora na história.

A atividade criadora humana deve levar em consideração o que J. L. Segundo chama de "espessura da realidade". Quando tratamos da teologia da graça no capítulo segundo, ele a desdobrou em quatro dimensões: largura, altura, longitude e profundidade.

[3] "Devemos ser claros quanto ao significado da palavra 'praxis'. Clodovis Boff a define como 'o complexo de práticas voltadas para a transformação da sociedade, a construção da história'. Boff continua a explicar que esta prática proporciona o meio de fato para interpretar o significado de Jesus e que nossas interpretações particulares do significado de Jesus constantemente nos remetem para trás em vez de apontar novas formas de práxis. Além disso, como diz Boff, a práxis tem uma conotação essencialmente 'política', 'na medida em que é por intermédio da política que se pode exercer uma influência sobre as estruturas sociais'". STONE, *Effective faith*, p. 9.

Quem se encontra engajado dentro de uma prática histórica de transformação social sente "na pele" os efeitos da resistência ao projeto de mudança. A prática de Jesus mostra que é necessário fazer escolhas e priorizar atividades, pois não é possível fazer tudo no curto período de tempo que temos para viver.

Diante da dureza da realidade, J. L. Segundo propõe a categoria de flexibilidade histórica, como um dos grandes critérios norteadores da atividade jesuânica e que se aplica a toda situação que exige discernimento e "economia energética". A graça aponta o caminho da liberdade para fazer frente à realidade de Pecado do mundo. A liberdade é um valor em si mesmo, com imenso potencial criador. Ela desafia o determinismo para fazer brotar o novo da história. Na experiência da graça, há o encontro com Jesus, o Senhor, que viveu radicalmente como homem livre. Tocado em sua mais profunda liberdade, somente pela graça o homem pode dar uma resposta aos caminhos possíveis da vida. A experiência de Jesus de Nazaré transformou radicalmente a existência humana, pois ele mesmo é a graça por excelência.

O tema da liberdade liga a clave política e a antropológica, pois J. L. Segundo o analisa tanto no seu aspecto pessoal-existencial quanto no histórico-social. Assim também podemos entender a realidade da graça, não somente no seu dinamismo transformador, mas também como força interior que habita o homem. Trata-se de uma relação dialética. No tocante à liberdade, baseado na teologia paulina, nosso autor explora a dualidade no interior do homem, cenário semelhante ao do mundo exterior. O homem dividido faz a experiência do pecado e da graça, da carne e do espírito. Se dominado pelo egoísmo e influenciado pela facilidade, é submetido a uma condição infra-humana. Somente através do mecanismo da fé a liberdade humana consegue identificar a vontade interior e, por conseguinte, realizar projetos criativos.

Conforme J. L. Segundo, na relação da liberdade com os determinismos, estes não somente a limitam, mas são a condição de possibilidade da atuação da própria liberdade. A ação da liberdade consiste em "movimentar" o maior número de determinismos para que estes passem a adquirir sentido e valor, isto é, ela abre caminhos através das próprias sendas dos seus limites. A liberdade não é apenas um dado, mas uma conquista constante. Assim também é a realidade da graça: força criadora que se efetiva na história, transformando-a e dando-lhe sentido.

A clave evolutiva nos remete a uma linguagem diferente na teologia. J. L. Segundo se coloca numa atitude otimista, percebendo a graça como dinamismo que impulsiona a história numa direção positiva. A ação humana é compreendida como

fundamental para dar uma direção à evolução. A dêutero-aprendizagem é decisiva para compreender a história como processo vital transformador. Aprender a aprender é reconhecer que em meio ao contingente há um dinamismo e uma exigência de continuidade e superação. Na perspectiva evolutiva, elementos aparentemente contrários se integram numa perspectiva criativa, restauradora e eficaz. Em Jesus, a integração ou neguentropia triunfa sobre as forças desintegradoras da entropia. Através da "flexibilidade", Jesus integra em sua proposta todas as forças que contribuem para o processo de humanização. O fato mesmo da encarnação – com todas as consequências advindas daí – mostra que Jesus se faz homem para participar de forma total do destino da humanidade, conferindo concretude às suas esperanças fundamentando sua fé[4]. A mesma dinâmica acontece com a graça. Na "lógica do circuito", a integração se dá a partir da dialética entre graça e pecado. A qualidade se sobrepõe à quantidade para conferir sentido à existência humana.

4.2 AGRACIADOS EM CRISTO

Referindo-se à revelação – que tem sua plenitude em Cristo Jesus –, J. L. Segundo diz que não se trata de uma mensagem em meio a outras. Ela tem uma característica especial, pois transforma radicalmente a história. Vai além da dimensão de apenas comunicar algo. Configura-se, neste sentido, como metamensagem. É o encontro do divino com o humano, e vice-versa. Não é uma teoria, mas um processo histórico e existencial.

---

[4] Hugo ASSMANN faz uma crítica pertinente à utilização da chave evolutiva por J. L. Segundo no artigo: "Os ardís do amor em busca de sua eficácia" in: *Perspectiva Teológica* 36 (1983), pp. 223-259. Sobre o específico aqui, escreve ele: "Para tratar a fundo os problemas humanos atuais o autor acredita que a confrontação com aquilo que Jesus foi e fez é de suma importância. Para isso, a confrontação se deve dar, primordialmente, no nível histórico e humano, ou seja, entre a maneira como um ser humano, perfeitamente humano como qualquer um de nós – o homem Jesus – enfrentou a situação histórica peculiar em que viveu e a maneira como nós devemos enfrentar os desafios do nosso tempo. Isto não significa reduzir Jesus à mera dimensão profanamente humana, nem muito menos negar a sua divindade, posto que não há melhor maneira que esta para chegar a afirma-la. Um abstrato 'Cristo da fé', gnosticamente privado do caráter dramático de sua situação humano-histórica, não serviria como termo de confrontação para a dramaticidade da situação do homem de hoje". Ibid., pp. 229-230.

4.2.1 Graça filial

A graça confere à história um valor sobrenatural. Tal afirmação nos remete à criação em Cristo, pois através dela toda a humanidade recebe o dom filiação. J. L. Segundo trata esta temática quando faz a análise da carta aos Romanos 8,1-39[5].

"Todos quantos são guiados pelo Espírito de Deus são *filhos de Deus*" (8,14)[6]. O mesmo Espírito que em Maria gerou Jesus, o Verbo feito carne, e na ressurreição revestiu-o da glória filial, realiza conosco algo semelhante, constituindo-nos participantes da vida filial de Cristo (cf. Fp 2,5). Pelo Espírito recebemos a graça da filiação, sob o estatuto de adoção, devido à nossa condição criatural. J. L. Segundo diz que Paulo insiste em dois elementos da paternidade universal de Deus: a *maturidade*, que corresponde à confiança especial à qual são chamados os cristãos; e o fato de ser *herdeiro*, no sentido de experiência espiritual[7].

A vida filial, como experiência de graça, consiste numa participação na vida divina, em Cristo. Fazendo-se solidário à humanidade na encarnação, Cristo associa-nos ao mistério de sua relação amorosa com o Pai. Pela graça do Filho, nos é dado experimentar uma inigualável intimidade e confiança junto de Deus. Na profundidade do ser, somos introduzidos na intimidade de Deus e de seu amor, como Aquele que se torna o mais íntimo de minha própria intimidade. J. L. Segundo coloca a pergunta objetiva: "Que pode significar *no concreto* ser herdeiro de Deus, em continuação de Jesus (...), no domínio do mundo?"[8].

> Pai e filho têm uma relação de semelhança e continuidade. E quando se trata de Deus, esta relação tem que se ligar com um plano divino que começa na criação. O Pai é *criador*. O filho e herdeiro não pode ser criador senão num sentido metafórico e restrito, mas, ainda assim, real. Ora, a realidade que no homem-filho pode se assemelhar de alguma maneira à ideia de "criação" é a *liberdade*, entendida como o faz Paulo, que insiste basicamente nela em toda a sua cristologia
>
> Mas já vimos que ele não a entende como uma espécie de pêndulo entre o bem e o mal, mas como capacidade para levar a cabo os projetos que o eu ou "homem interior" decide realizar, projetos que, pelo menos nessa primeira fase, em que surgem da interioridade pessoal, serão os de um colaborador na "construção" ou "cultivo" de Deus, termos que em Paulo equivalem a "reino de Deus" nos sinóticos, o plano de humanizar o homem[9].

A graça de ser filho conduz a uma insofismável experiência de liberdade. Esta liberdade filial caracteriza-se pela capacidade de viver a gratuidade e a criatividade. A graça

---

[5] SEGUNDO, pp. 554-567.

[6] Ibid., p. 555.

[7] Cf. Ibid., pp. 555-556.

[8] Ibid., p. 556.

[9] Ibid., p. 556.

alcança salvificamente o homem enquanto aberto a ela em liberdade. Como se concebe a liberdade humana?

O homem não tem liberdade, é liberdade. Como tal, dispõe-se de si mesmo, que se constrói a si mesmo, se decide sobre si mesmo. Dizer liberdade humana equivale a reconhecer a pessoa como ser de consciência. Liberdade, fundamentalmente falando, difere do "livre-arbítrio". Não é simplesmente a faculdade de fazer isto ou aquilo, escolhendo o bem ou o mal. Diz respeito ao homem todo, constitutivamente livre em seu ser, entregue a si mesmo, responsável pelo próprio destino e capaz de decidir sobre o sentido último de sua vida.

A liberdade é dado e tarefa, realidade já conquistada e ainda por conquistar. Não caracteriza uma situação estática na vida do homem: é processo, é caminho, é história. A pessoa humana não está acabada: equivale, antes de tudo, a um "projeto de liberdade". Em suas ações concretas, realizadas no espaço-tempo, situa-se a expressão profunda de seu ser em construção. Sobretudo nas relações interpessoais, na experiência do encontro vivido na gratuidade e no amor, afirma-se a liberdade. Na concretude de sua existência, o homem cria o mundo e é simultaneamente criado por ele, decide a história e é fruto de decisões históricas.

Com efeito, para que esta liberdade se manifeste, é mister que os projetos que o homem quis inscrever no universo sejam libertados da servidão da corrupção. “Quer dizer, (...) que sejam libertados da Morte e, consequentemente, do Pecado e da *lei*, de todos os mecanismos que os alienam e os obrigam a servir a outros propósitos”[10].

A graça traduz a presença amorosa de Deus na história, libertando e salvando a humanidade de todas as escravidões. Embora vocacionados à liberdade, os seres humanos encontram-se cativos do pecado, pessoal e socialmente. Todavia, vemos afirmada e realizada em Cristo a plenitude da salvação, em cuja esteira delineia-se o autêntico projeto de uma humanidade liberta para o amor e a fraternidade. A dignidade de cada pessoa humana só será alcançada caso sejam eliminados os obstáculos internos e externos que a sufocam. A liberdade não é apenas um estado conquistado, mas sobretudo uma tarefa para o homem, porquanto constantemente ameaçado pelo pecado à recaída na escravidão.

Em meio ao pecado generalizado, a graça age sobre a humanidade ferida, sanando e libertando-lhe a liberdade. Somente assim, poderão os homens assumir plenamente a sua vocação de filhos e a partir dela orientar a própria vida. Pela graça de Deus, a humanidade libertada acerca-se de sua verdadeira condição e identidade: torna-se realmente livre, para

[10] Ibid., p. 557.

amar e ser amada, na convivialidade do ser. Configurando-nos a Cristo, o Espírito Santo traz-nos o dom da libertação radical. A libertação equivale à implantação do Reino do Pai. Em outras palavras, o crescimento do Reino é um processo que se dá historicamente na libertação, enquanto esta significa plenificação do homem, a condição de uma sociedade nova, com vistas à plena comunhão escatológica. De fato, nenhuma realidade histórica, nem mesmo o pecado, escapam ao domínio da graça divina, da ação transformante de Cristo e do dom do Espírito.

O pecado arruína a liberdade, porquanto escraviza e mata o homem, impedindo-o comungar com Deus e com os irmãos. Quem nos livrará deste poder de morte? Segundo São Paulo nossa libertação do pecado advém da justiça de Deus outorgada em Cristo. Deus é justo, uma presença amorosa atuante e salvadora, que deseja a todos justificar e santificar. Nós homens somos justificados por Deus a partir do dom de sua graça, Jesus Cristo (cf. Rm 3,24), solidário à humanidade até a morte: fez-se "pecado por nós" de modo a sermos justiça de Deus nele (cf. 2Co 5,21).

Fraternidade...

Analisado o dado transcendente da filiação, J. L. Segundo apresenta o outro dado complementar ao da ressurreição: o da fraternidade (universal)[11].

> Paulo se refere a um plano ou "propósito" (8,28) divino, em íntima relação com o da filiação: fazer os homens *verdadeiros* irmãos de Jesus. E ao dizer "verdadeiros" nos referimos ao fato de não se tratar de uma relação meramente legal, mas ser trata de fazê-los todos "conformes à imagem de seu filho". Assim, independentemente da curva do tempo, aquele que foi formado primeiro, o modelo, será o "primogênito entre muitos irmãos" (8,29), quer dizer, segundo a expressão bíblica, entre *todos* os irmãos (homens)[12].

Assim como na passagem da filiação Paulo aborda o homem numa dimensão histórica, na da fraternidade o coloca diante de sua dimensão social. O poder integrador-libertador da graça alcança o homem, primeiramente, como verdade: verdade que diagnostica a sua condição enferma e pecadora, necessitada de libertação. A graça de Deus capacita-nos a discernir e separar o que de fato é nosso (a condição filial) do que vive em nós, mas não é nosso (o pecado), ou seja, ajuda-nos a ser donos do próprio destino, trazendo à tona o que temos de mais autêntico. A graça não só sara a liberdade mas também a aperfeiçoa, fazendo com que ela tenda para o fim último no qual o homem se realiza: o amor e a liberdade, quer dizer, a comunhão com o Deus Amor e Liberdade e com os irmãos, filhos do mesmo Deus. A

---

[11] Cf. Ibid., p. 560 ss.

[12] Ibid., p. 560.

consciência integradora de ser filho de Deus, filho do Amor, nasce e cresce na consciência participada de ser irmão. A conversão do pecador para Deus é fruto de uma experiência da graça na convivialidade com o outro. Ser filho é ser *de* outro e *para* outro.

O homem agraciado e salvo, pois, é aquele que, vivendo a sua condição de filho de Deus, torna a sua comunidade igualmente agraciada, estendendo sobre ela o fluxo do amor humano-divino. Por outro lado, agraciado se torna aquele que participa de uma comunidade humana que se converte, para cada um de seus membros, em efetiva mediação da graça salvífica. Comunidade salva, agraciada é aquela onde todos os homens e mulheres encontram lugar e espaço, realizando-se em liberdade e fraternidade. "Com efeito, trata-se de fazer homens que 'reflitam a imagem do Filho', o que equivaleria a dizer, homens que se comportem como ele e, portanto, como filhos por sua vez"[13].

Ser filho, pois, implica numa experiência de responsabilidade. Não somos crianças imaturas diante de Deus e sim filhos, adultos e responsáveis, aos quais o Pai pode confiar o tesouro de sua graça. O dom da liberdade e da filiação em Cristo nos converte em força de libertação para os irmãos ao nos capacitar para entregar a vida ao modo de Jesus, o primogênito. Como filhos de Deus, somos chamados a dar testemunho da graça, o que se traduz em compromisso pela fraternidade e pela vida entre os homens, edificadas na solidariedade, na justiça e na paz.

4.2.2 A vida de Cristo: liberdade realizada na história

O *Jesus histórico* é um dos temas caros a J. L. Segundo. A vida de Jesus de Nazaré é interpretada a partir de sua história. O modo como ele compreende a existência de Jesus de Nazaré é o mesmo que se aplica a nós. Há a eleição da estrutura de valores (fé), que se efetiva na história através de meios (ideologias). Assim ele explica a relação entre o absoluto presente em Jesus e o fato de que esse absoluto só se revela no relativo[14]. O valor absoluto que concedemos à sua vida e doutrina como lugar do encontro com Deus na história humana está marcado pela inserção tanto da vida e pregação de Jesus como da nossa vida na dialética de todo o histórico, no contínuo jogo de ambos os vetores acima descritos. Em outras

[13] Ibid., p. 561.

[14] "Cristo nos põe em contato com a verdade absoluta e objetiva mediante uma ideologia relativa" in: SEGUNDO, *Libertação da teologia*, p. 119.

palavras, na vida de Jesus encontramos a revelação do absoluto em meio a uma relatividade histórica.

Um elemento que remete a liberdade para a responsabilidade histórica é o mistério pascal. Do mesmo modo que a encarnação, o mistério pascal não é algo extrínseco ao homem, mas uma intrínseca transformação num "corpo" com Cristo, levando dessa forma a uma participação na vida divina. Nisto consiste o dom da filiação. Esta determina a essência e o destino da pessoa humana. Apesar de ter sido comprometida pelo pecado, agora se realiza plenamente como dom gratuito de Deus no mistério pascal. Tal realidade torna possível – em Cristo e pela comunhão em sua vida – a existência humana segundo a vontade do Pai. "Embora Cristo seja uma individualidade em sua realidade humana, seu mistério abarca a universalidade dos homens"[15].

J. L. Segundo explora a dimensão criativa da liberdade em Jesus quando ele aborda a temática da revelação do Espírito[16]. Para ser Deus conosco, Jesus teve que assumir os limites próprios da história. Assim, o Espírito assegura, de maneira criadora, a presença contínua das palavras de Jesus, que revelam precisamente o valor e o sentido não aparentes da história humana. "Por isso o Espírito (...) assegura na história uma continuidade criadora à função de Jesus: a de revelar o homem ao próprio homem (GS 22) na medida em que essa revelação é possibilitada e exigida pela história"[17]. O Deus-em-nós supera as limitações históricas da particularidade de Jesus de Nazaré.

A presença de Cristo em nós por seu Espírito é a presença de Deus por excelência na existência humana; em outras palavras, é graça. "A graça é o Espírito que habita em nós"[18]. Trata-se da "força irresistível que nos quer livres, que faz de todos nós homens livres, para levar avante em comum a tarefa, divina e humana ao mesmo tempo, de criar uma história de amor definitivo, precisamente por ser livre"[19]. Esta presença de Cristo na história é uma das características mais libertadoras da fé cristã. A graça continua na história a tarefa de Cristo através do processo de aprender a aprender[20]. J. L. Segundo o entende como "a continuidade

---

[15] SEGUNDO, *Essa comunidade chamada Igreja*, T. A., tomo I, p. 26.

[16] Cf. Id., *Nossa ideia de Deus*, pp. 33-36. "À revelação de *Deus conosco* na história, sucede a revelação de *Deus em nós*, a revelação do Espírito". In: Ibid., p. 33.

[17] Ibid., p. 35.

[18] SEGUNDO, *Graça...*, p. 181.

[19] Ibid.

[20] Cf. SEGUNDO, J. L., *Libertação da teologia*, pp. 130-133.

hermenêutica que une, através de épocas históricas, a comunidade cristã em sua tarefa de interpretar a Revelação"[21]. Portanto, o Espírito – a graça – é o mestre interior que dá continuidade ao processo interno de aprendizagem diante das "novas" realidades.

Aqui se entende o verdadeiro sentido da fé, de acordo com J. L. Segundo. Fé não é adesão a um conteúdo revelado como solução para problemas teóricos ou práticos, como se pode interpretar numa compreensão fixista. Nem tampouco é a confiança na própria salvação pelos méritos da vida-paixão-morte-ressureição de Cristo. Trata-se da "liberdade para aceitar um processo de educação que chega à sua madureza e abandona o pedagogo para aventurar-se no relativo e provisório da história (Gal 4,1s; Rom 8,19-23; 1Cor 3,11-15)"[22].

Em síntese, a graça continua a presença de Cristo na história, não como realidade exterior, mas como força irresistível que nos torna livres para realizar a tarefa criadora. Ela nos impulsiona à criatividade para encarnar de maneira sempre inédita o divino na história.

Para J. L. Segundo, a fé – de acordo com a mensagem cristã autêntica – é o fundamento de uma verdadeira secularização, pois liberta na gratuidade as relações religiosas. Dessa forma, o homem é capaz de encontrar, em sua tarefa de construir a fraternidade universal, o valor que lhe vem de um Deus que compartilhou conosco a nossa história. Como vimos no capítulo segundo desta dissertação, a "amplitude" da graça, isto é, seu alcance, não significa somente que esta chega à humanidade em seu conjunto. Mediante a fé, a graça não separa o crente dos outros homens; antes, o liberta da alienação religiosa para lança-lo na construção do corpo de Cristo em meio a toda a humanidade. Dessa forma, a graça, como dom, não é um privilégio individual, mas uma responsabilidade diante da tarefa de construção da história. J. L. Segundo trata este tema quando aborda a recapitulação em Cristo:

> Pela revelação cristã sabemos que uma força divina leva não o homem sozinho, e menos ainda o homem individual, mas todo o universo à sua recapitulação em Cristo. Recapitulação aqui não significa resumo, mas o fato de que cada coisa, cada elemento do universo e da história humana se una à sua cabeça, isto é, ao seu sentido congênito. Que tudo adquira a sua verdadeira e definitiva significação.
>
> Sabemos que esta força cósmica é o amor (GS 38), a vida do próprio Deus dada ao homem e, por isso, dom por natureza, *graça*[23].

---

[21] Id., *Nossa ideia de Deus*, p. 46, nota 18.

[22] Ibid., pp. 135-136. Completa J. L. Segundo: "A fé, portanto, não é um conteúdo resumido, universal e atemporal da revelação, uma vez que se desembaraçou a esta das ideologias. Pelo contrário, é a madureza para as ideologias, é a possibilidade de desempenhar plena e conscientemente a tarefa ideológica da qual depende a libertação real dos homens". Ibid., p. 136.

[23] SEGUNDO, *Evolução e culpa*, p. 127.

A recapitulação em Cristo é o objetivo de todo o processo histórico evolutivo. De acordo com J. L. Segundo, é o ponto ômega para o qual orienta a força que incorpora o divino na história: o Espírito de Cristo[24].

4.3 CRISTIFICADOS PELA GRAÇA

Quanto mais nos diviniza a graça, mais nos humaniza. A graça é libertação, salvação, intensificação do humano, sua cristificação. Trata-se de um encontro interpessoal com Deus e com o mundo. Abrindo o homem ao relacionamento humanizante, a graça realiza o amor.

J. L. Segundo tem uma visão unitária da história como palco de realização da existência humana. Neste sentido, ele não trabalha os conceitos de natureza e graça separadamente. Não são grandezas estanques e diametralmente opostas, ou que se complementam pelo fato de agirem de maneira distinta. A graça não vem "em socorro" da natureza. Antes, esta é o espaço, o lugar, o "momento" de manifestação da graça. J. L. Segundo considera a espiritualidade que brota da dissociação dessas categorias como anti-histórica: supõe que o sobrenatural é *vertical* e o natural, historicamente previsível, *horizontal*.

> Não por ser horizontal, mas por ser desumanizadora, e quando o é, a concepção evolutiva nega o sobrenatural. A oposição vertical-horizontal como sinônimo de graça-natureza discrepa fortemente, como vimos em muitas ocasiões, do conteúdo central da mensagem cristã[25].

Nosso autor apresenta uma concepção intrinsecista que conjuga e integra, sem dissociações, graça e natureza humana. Deus age fazendo agir. A ação do Espírito conta com a participação das pessoas. "Temos que conjugar duas coisas indivisíveis, isto é, a nossa

---

[24] Cf. Id., *Da sociedade à teologia*, pp. 160-163.

[25] SEGUNDO, *Evolução e culpa*, p. 66. Em outra obra, J. L. Segundo aborda estes dois conceitos: "É teologicamente necessário fazer uma distinção de conceitos entre natureza e sobrenatural, mas isto não significa que esta distinção tenha de ser histórica ou cronológica. Para pensar em natural, não temos de pensar no que existiu *antes* do advento da graça; basta pensar no que teria existido, se a graça não houvesse estado desde o primeiro momento misturada com a vida da humanidade. para compreender e afirmar verdadeiramente a gratuidade do sobrenatural, temos forçosamente de referi-lo a um homem que não houvesse recebido este dom. Este ser teria podido existir e ter uma existência normal; mas é inútil tratar de imaginá-lo, a partir de *nossa* existência humana, intrinsecamente modificada pela graça. Temos de afirmar a possibilidade deste homem, sem o que a graça não seria um dom, mas sim uma condição necessária da natureza humana. Mas não é lícito passar, sem mais, da possibilidade deste homem à sua existência ou à existência de um tempo em que ele tenha vivido sem o dom da graça". In: Id., *Essa comunidade chamada Igreja*, pp. 29-30. Cf. também Id., *Graça...*, p. 76.

construção da história humana e a aceitação concreta, existencial de sua gratuidade. Trabalho e gratuidade"[26].

Em Jesus de Nazaré Deus se encarnou, assumindo os limites da história para comunicar ao homem a decisão divina de amá-lo sem limites. Ele é a concreção histórica da revelação de Deus. Nele se manifesta a liberdade de Deus que se faz homem e a liberdade do homem para construir uma história de amor. A novidade trazida por Cristo é exatamente a possibilidade da liberdade diante de tudo o que possa deter o homem, inclusive a morte, na construção do amor definitivo[27]. J. L. Segundo trata de conjugar estas duas dimensões indissociáveis: a construção da história humana e a aceitação existencial da gratuidade, do dom que significa para o homem a possibilidade de ser livre para realizar essa tarefa.

Tal compreensão constitui-se numa contribuição significativa de J. L. Segundo para os fundamentos da teologia da libertação. Para ele, a mensagem cristã não se reduz à espera de uma possível liberdade como desejo utópico. Pelo contrário, postula a liberdade criadora e responsável do homem como núcleo da revelação recebida de Deus na fé em Jesus Cristo. Portanto, a existência concreta de Jesus de Nazaré e o que lhe sucedeu da parte de Deus após sua morte são um apelo à nossa liberdade humana para construir a história. Nele temos "a segurança da vitória sobre todas as classes de morte que constituem a vida do homem"[28]. Sendo assim, a partir da pessoa de Jesus reconhecemos não só a possibilidade, mas a responsabilidade de agir na história movidos pela graça. O dom que Deus faz de si mesmo a nós se torna "a força irresistível que nos quer livres, que faz de todos nós homens livres, para levar avante em comum a tarefa, divina e humana ao mesmo tempo, de criar uma história de amor definitivo, precisamente por ser livre"[29].

Portanto, o dom da graça acolhido na liberdade nos coloca nas mesmas pegadas do destino de Jesus. Assumimos em moldes atuais estruturas de valores – fé – que se baseiam nos critérios da construção do Reino aqui e agora. Essa fé não pode dissociar-se das ideologias nas quais se encarna. "A fé sem obras está morta. A fé sem ideologias é morta também. A fé encarnada em sucessivas ideologias constitui um contínuo processo educativo

---

[26] Id., *Graça...*, p. 81.

[27] Cf. Ibid, pp. 82-83. "Assim, através da ressurreição de Cristo, 'primícias da humanidade que morre' (1Cor 15,20), entrevemos a vida eterna e a sua relação com a nossa vida: o começo de uma nova terra". Ibid, p. 83.

[28] Id., *Sacramentos*, p. 80.

[29] Id., *Graça...*, p. 181.

no qual o homem aprende a aprender, dirigido por Deus”[30]. A graça faz esse duplo movimento no homem: configura-nos a Cristo pela presença interior em nós do Espírito. Em outras palavras, o Espírito é esse mestre interior que “habita” em nós para nos conduzir conforme os critérios do próprio Cristo.

4.3.1 Herdeiros em Cristo para transformar a história

A partir da revelação divina na vida de Jesus e do dado da sua ressurreição, nos convertemos em herdeiros. Herdeiros de tudo aquilo que o próprio Jesus foi herdeiro: das promessas do Pai, da missão de transformar a história e da certeza da vitória diante do pecado e da morte. A história é o lugar de atuação da liberdade criadora dos filhos de Deus. O plano divino consiste em fazer filhos e herdeiros todos os homens. Constituído dessa maneira, o homem está aberto ao bem e à vida. Portanto, a história é um projeto e um desafio a construir em parceria com Deus. “É nessa pátria de significações pelas quais se vive e se luta, onde o homem sente a promessa, indefinida, mas insistente, de que sua existência deve ter um sentido e meta”[31].

Para J. L. Segundo, a história não é lugar de pecado e perdição, mas caminho para Deus. Então, para ir até Deus não é preciso abandonar este mundo, nem entrar numa relação vertical com Ele. Ao contrário, o homem deve encontrar-se com Deus no mundo, nas relações sociais e políticas[32]. Atuar no mundo, fazendo história, consiste em nos associarmos plenamente ao seu projeto. Em clave política, Jesus chama este plano de Reino ou reinado de Deus. Em clave antropológica, Paulo o denomina solidariedade ou ação amorosa.

J. L. Segundo propôs uma compreensão de Deus relacionada com a existência humana. “Deus Pai é para nós como Deus Criador; Deus Filho é Deus conosco no mundo; Deus Espírito é Deus em nosso interior”[33]. Esses três aspectos de Deus são partes essenciais da realidade histórica da humanidade. A historicidade tem uma influência direta na noção de

---

[30] Id., *Libertação da Teologia,* p. 198.

[31] Id., *A história perdida e recuperada...,* p. 621.

[32] Cf. Id., *Nossa ideia de Deus*, pp. 23-29.

[33] HAIGHT, “O pensamento segundiano sobre Deus”, *in*: LIGÓRIO SOARES, (0rg.), *Dialogando com Juan Luis Segundo*, p. 229. “Antes de constituir um mistério, Deus, o Pai, o Filho e o Espírito Santo constituem uma iluminação. Uma descoberta, antes que um problema. Mais ainda, uma iluminação ou revelação concernente à própria existência do homem”. SEGUNDO, *Nossa ideia de Deus*, p. 23.

Deus. Este não é indiferente à responsabilidade que a liberdade do homem tem diante da história como projeto humano. A liberdade criativa que atua historicamente não é abandonada à mercê de suas forças por Deus. Pelo contrário, ela é potencializada pela própria presença de Deus no ser humano. "Da *história da salvação* se passa à *salvação da história* no homem, isto é, à edificação da história pelo homem a quem Deus confiou essa tarefa preparando-o para ela"[34].

Dessa concepção de história e responsabilidade humana decorre uma compreensão específica do que seja a oração. E aqui entenderemos melhor a atuação do dom de Deus – graça – na vida concreta do homem. Comecemos pela pergunta de J. L. Segundo: "qual é a imagem de Deus que as orações 'ouvidas' mostram"?[35] A prática de Jesus revela a ação de Deus:

> Jesus, ao libertar os homens do seu tempo de múltiplas ataduras, revelou que Deus não está ausente do mundo onde a enfermidade, a morte, a paralisia, a miséria escravizam o homem. Que Deus não quer que haja cegos, paralíticos, possessos, isto é, alienados... Jesus revela a Deus revelando que tudo o que fere o homem fere igualmente a Deus. Poderíamos dizer que nos descobre, na história do homem, o ponto sensível de Deus[36].

Deus age no ser humano a partir do seu interior, pois Ele mesmo habita nele como Espírito Santo. A resposta de Deus a quem reza não é substituir o que deve fazer a liberdade humana, mas prover sinais, como o fazia Jesus, e enviar-nos o Espírito que nos dá a possibilidade de construir uma nova realidade histórica. "A *Providência* não é nem pode ser, na concepção cristã, nem a afirmação de uma espécie de intromissão de Deus que desloca os assuntos humanos, nem o começo inacessível de um mundo que depois funciona por suas próprias leis sem referência pessoal alguma"[37]. Para J. L. Segundo, uma vida cristã passiva é uma contradição. A passividade e o quietismo impedem o uso criativo da liberdade. A vida cristã é um projeto histórico ao qual é preciso dedicar uma ação comprometida. Neste caso, a maior virtude cristã é o amor eficaz, aquele que faz algo pelo outro, construindo formas novas de relação, porque "na história que compartilhamos com Deus, não há amor que se perca"[38].

---

[34] SEGUNDO, *Id.*, p. 41.

[35] Ibid., p. 47.

[36] Ibid., p. 47.

[37] Ibid., p. 48.

[38] Ibid., p. 50. Para J. L. Segundo, Deus intervém na história pelos sinais através dos quais se revela.

4.3.2 O acontecido com Jesus Cristo como estrutura da existência humana

Para J. L. Segundo, o que se passou com Jesus "é a estrutura mesma da existência do homem"[39]. A vida de Jesus se configura como modelo para que o absoluto se concretize em meio ao contexto relativo da história. O que se absolutiza não é a pessoa estática de Jesus ou sua doutrina, mas um processo educativo de valores. Este processo, que consiste em "aprender a aprender" – aprendizagem de segundo grau –, inclui a pessoa de Jesus como parte dele – levado à plenitude.

> As Escrituras, mais que uma lei em sentido moderno, expressam um plano divino a longo prazo. Jesus vem, não para modificar esse plano, mas para leva-lo a cabo. Se entendemos esse plano como um plano educativo, temos que concluir que Jesus se insere nele, não o desloca[40].

O que aconteceu a Jesus estrutura a existência do crente em função de maior liberdade para a construção de uma história de amor entre os homens[41]. Essa concepção de J. L. Segundo coloca-nos em plena sintonia com o tema tratado nessa dissertação: a ligação entre cristologia e graça. A novidade da graça consiste em potencializar o homem para a realização histórica da liberdade.

> A graça não nos faz entrar num molde previsto por Deus, não nos informa qual seria esse molde representativo do homem ideal. Diz-nos, sugere-nos, e até nos sacode, às vezes, para que compreendamos que o único molde, o do Filho, é a liberdade dos filhos de Deus. Deus não tem outro plano sobre nós senão o de associar-nos com sua obra criadora frente ao universo histórico[42].

A "liberdade dos filhos de Deus" nos foi dada a partir da Encarnação do Verbo. Por ela, Cristo se faz solidário à humanidade. Para J. L. Segundo, a Encarnação é "original", pois não há outro modelo semelhante nas relações humanas, e "originária", porque através dela Cristo insere o caráter filial no destino de cada pessoa. "A revelação bíblica explicita somente uma mensagem: o plano de Deus salvador do mundo. Este plano consiste essencialmente em fazer com que o homem participe da vida divina em e por Cristo"[43]. Esta relação de todo ser humano com Cristo não é extrínseca ou jurídica, mas *real*, determinando

---

[39] SEGUNDO, *Sacramentos*, p. 49.

[40] Id., *Libertação da teologia*, p. 126.

[41] "A fé (...) não liberta o homem das suas relações com Deus; ao contrário, liberta na gratuidade essas mesmas relações religiosas para que o homem seja capaz de encontrar em sua tarefa de construir a fraternidade universal na história, o valor absoluto que lhe vem de um Deus que a compartilhou conosco". In: SEGUNDO, *Graça...*, p. 122.

[42] Ibid., p. 181.

[43] SEGUNDO, *Igreja*, p. 24.

interna e ontologicamente o sentido mesmo da pessoa humana[44]. Para o nosso autor, a Encarnação é a novidade de Cristo que salva, eleva e transforma a condição humana de todos os homens[45].

A Encarnação liberta o homem das limitações em que o encerra a condição humana, constituindo-se como fonte de graça e liberdade. Trata-se de uma ação única e gratuita de Deus, alcançando sua plenitude em Cristo[46]. Pelo fato de ser dom, ela nos faz capazes de gratuidade, de criação e de liberdade. Para J. L. Segundo, a condição humana está marcada pelo pecado como perda da liberdade[47]. Nessa questão, ele polariza liberdade e natureza. "O homem decide entre ser verdadeiramente *livre* e pessoal (escolhendo o amor e o bem) e *deixar-se levar* alienado pela lei da natureza (freando o amor e praticando o egoísmo e o mal) "[48]. Somente a graça cura o homem da enfermidade inumana ou pré-humana de transformar-se numa coisa a mais, regida por mecanismos impessoais sob a aparência da liberdade e do amor. A graça, então, pode ser definida como a novidade de Cristo em sua encarnação[49].

A Encarnação é o fundamento último da liberdade como graça, dom gratuito, pois ela nos faz filhos, introduzindo-nos na intimidade de Deus por Cristo. Isso se dá no processo da fé "*que opera no amor* e que lança o homem desde a experiência da paternidade de Deus até a tarefa criadora da construção da fraternidade humana"[50]. J. L. Segundo se refere à experiência de fé como dom radical e absoluto de si, que tem sua consistência no amor definitivo de Deus. Diz ele: "Uma fé que não se encarna, evapora-se: desaparece. Simplesmente não existe. A Encarnação é a lei primordial da Revelação"[51].

Também o mistério pascal de Cristo nos revela a sua relação com a humanidade pecadora. A redenção trazida pela morte-ressurreição do Senhor significa a passagem que

---

[44] Cf. Ibid., p. 25. J. L. Segundo faz referência direta aqui à GS 22. O mistério do homem só se esclarece no mistério do Verbo encarnado.

[45] Cf. SEGUNDO, *Graça...*, pp. 125-130.

[46] Cf. Id., *Que mundo?Que homem? Que Deus?*, pp. 403-433.

[47] Cf. Id., *Da Sociedade*, p. 98.

[48] SEGUNDO, *Graça...*, p. 31.

[49] Cf. Ibid., p. 32. J. L. Segundo cita Rom 7, 24-25 para reforçar esta concepção: "Quem me livrará da sujeição a esta morte (do pecado)? *A graça* de Deus por Jesus Cristo Nosso Senhor". In: Ibid., p. 19.

[50] Ibid., p. 122. "A dinâmica da graça (...) mediante a fé (...), liberta o homem da alienação religiosa para lança-lo na construção do corpo total de Cristo: a nova humanidade". In: Ibid.

[51] SEGUNDO, *Igreja*, p. 51.

vem de Adão pecador para a vida que somente Deus comunica. De acordo com J. L. Segundo, o ato redentor não é algo extrínseco ao homem e sim nossa transformação intrínseca até formarmos um "corpo" com Cristo e vivermos a própria vida de Deus. A filiação, que determina a essência e o destino da pessoa humana, tinha sido comprometida pelo pecado. Porém, no Cristo e pelo Cristo da Páscoa, realiza-se plenamente em nós, homens, o plano de Deus. Assim, é por Cristo e pela comunhão com a sua vida que se possibilita a existência humana, segundo a vontade do Pai. Tudo subsiste em Cristo e tudo encontra nele o seu centro supremo de realização, de sentido e de valor. A vida histórica de Cristo repercute sobre toda a história humana. Embora seja uma individualidade em sua realidade humana, seu mistério abarca a universalidade. Toda a humanidade é tocada pela graça de Cristo[52].

4.4 BALANÇO CRÍTICO SOBRE A TEOLOGIA DA GRAÇA DE J. L. SEGUNDO À GUISA DE CONCLUSÃO

J. L. Segundo trabalha a temática da graça numa perspectiva libertadora. Recupera o caráter pessoal e existencial do dom de Deus, superando a concepção extrinsecista que vê a graça como uma coisa que pode ser adquirida ou tirada do ser humano. A partir da contribuição de Rahner[53], relaciona a teologia da graça com a história, resgatando o valor da pessoa humana como colaboradora de Deus na construção de um projeto comum no tempo e para além dele. Resgata a liberdade humana como ação da graça que a interpela e potencializa. Inter-relacionada com a liberdade divina, tem uma incidência decisiva no interior da história. Assim, a graça possibilita essa mesma história, enquanto confere ao homem a capacidade de ser livre e de dar um sentido aos seus determinismos, elevando-a a caminho para a eternidade. Por outro lado, a graça faz entender a história como o lugar da revelação, na qual Deus se comunica, explicitando o conteúdo do seu mistério e do mistério do homem.

> O Deus da Bíblia, o Deus cristão jamais se revelou aos homens, a não ser na única linguagem que eles podiam entender: naquela desse antes e depois, onde os afetos e as atuações do homem se tornam história. O Deus "eterno" chama os homens para

[52] Cf. Ibid., p. 26.

[53] Cf. SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, pp. 531-550. É de fundamental importância o resgate que J. L. Segundo faz do primado da graça incriada como pressuposto da presença constante da vida divina na existência humana.

> dialogar com ele *dentro* dessa história. Sabemos que o universo foi criado para que esse diálogo possa existir[54].

Ainda na perspectiva soteriológica, J. L. Segundo apresenta uma noção de salvação diferente da tradicional. Esta se pautava por uma visão jurídica, baseada numa teologia sacrificial, centralizada na morte de Jesus, acentuando a dimensão do pecado. A salvação se referia apenas a uma parte do homem – a alma –, numa concepção privada e individual, para depois da morte, causando medo e acomodação. A contribuição de J. L. Segundo está no acento colocado na ação intra-histórica da graça, permitindo uma visão mais ampla da salvação. Ela não é uma prova nem um prêmio, mas um projeto a ser construído. Não é simples ausência do mal, mas plenitude vital, cumulada de densidade existencial. Tem seu ponto de partida na Encarnação do Verbo que diviniza o homem como um todo, bem como sua história. Está marcada por uma tensão escatológica: começa aqui, mas não se realiza plenamente nesta vida. Nosso autor destaca a responsabilidade da resposta humana à interpelação da graça sem tirar a primazia de Deus no dom da salvação[55].

Após trabalhar de forma explícita o tema da graça em duas obras da *Coleção Teologia Aberta*[56], J. L. Segundo o retoma num dos seus últimos livros[57], dando um salto qualitativo para a compreensão desta realidade na vida do homem. Distingue *graça incriada*, ou seja, o presente que surge da realidade do próprio Deus, da *graça criada*, que concentra aquilo que a teologia sabe das vicissitudes desse dom na existência humana[58]. Afirma a primazia da graça incriada sobre a criada. Baseia sua reflexão no Concílio Vaticano II (GS 38), que, por sua vez, fundamenta-se na teologia joanina. J. L. Segundo afirma:

> Embora seja Paulo quem deu à "graça" – ou dom de Deus em Jesus – o lugar central que merece na mensagem cristã, talvez seja a teologia de João a que, sem utilizar o termo "graça", melhor a mostre, fazendo-a surgir de seu próprio foco divino: o ser que Deus se dá a si próprio[59].

A definição da realidade incriada aparece na primeira carta de João: "Deus é amor" (1Jo 4,8.16). O dom com o qual Deus nos presenteia nada mais é do que Ele próprio. O

---

[54] Ibid., pp. 543-544.

[55] Cf. Ibid., pp. 508-529.

[56] SEGUNDO, *Teologia aberta para o leigo adulto*, v. 2: *Graça e condição humana*, São Paulo: Loyola, 1977 (Original publicado em espanhol em 1969 pela Editora Carlos Lohlé); SEGUNDO, J. L., *Teologia abierta III. Reflexiones criticas*, Madrid: Cristianidad, 1984.

[57] SEGUNDO, *Que mundo? Que homem? Que Deus? – Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*, São Paulo, Paulinas, 1995, pp. 531-573 (Original publicado em espanhol em 1993, pelo Editorial SalTerrae).

[58] Cf. Ibid., p. 537.

[59] Ibid., p. 534.

fundamento de nosso ser é a identidade em Deus entre amor e graça. A graça criada é, então, o ponto de partida para a compreensão da identidade e do destino da existência humana.

> Desse amor ou graça incriados surgem, conforme a teologia joanina, dois pontos de partida, no plano linguístico, para a compreensão de como atua e do que é essa "graça" na existência do homem. Trata-se de duas metáforas. No ser limitado que ama "habita" Deus ou – se se prefere – quem ama "nasce de" Deus; tem – ou, melhor – *é* (com o ser) de Deus, só que à maneira de um "filho". Isto é, é um pequeno Deus. (...) Como o entenderam os padres gregos, essa "imagem" de Deus que há no homem não aparece ou desaparece, conforme o homem deseje ou não tê-la: pertence, pela própria criação, ao ser do homem. O que quer dizer que não é algo que a liberdade escolhe, ou que a Igreja dá; mas que estrutura a própria liberdade[60].

Pela graça, Deus nos presenteia com o seu ser, nos torna partícipes nesse ser, ou seja, capazes de criar amor na história. Esta permanência não significa que se misturem as naturezas. Continuamos sendo entes limitados, por nossa essência inserida num universo e pelo uso de nossa liberdade. No entanto, no plano da significação e do valor, Deus quis que estivéssemos tão unidos a ele que nem o próprio Deus, depois de sua livre decisão de criar, e de criar seres livres, possa ter pleno sentido sem nós, nem nós sem Ele. Por isso temos um presente incriado, originado de seu Espírito. A graça incriada, o princípio e fundamento de toda graça criada, é hoje para nós o que Jesus pôde designar como seu Espírito, isto é, o Espírito Santo[61].

J. L. Segundo não aprofunda a temática do Espírito Santo. Apesar de não ser seu intento elaborar uma teologia sistemática acadêmica envolvendo todos os temas pertinentes a esta, cremos que seja uma lacuna em seu pensamento. Faz vaga referência à graça enquanto "o Espírito que vive em nós"[62]. Ele próprio admite que a teologia da graça ganharia muito "se fosse formulada a partir do verdadeiro nome da graça incriada: teologia do Espírito Santo"[63]. Somente nesta obra *Que mundo? Que homem? Que Deus?* faz uma releitura da teologia da graça a partir da redescoberta da *graça incriada*, isto é, do dom que surge da realidade do próprio Deus: o Espírito Santo. O que aparece como um ponto de chegada poderia ser desenvolvido adiante como ponto de partida. Não foi essa a opção do nosso autor.

Nessa retomada da graça incriada como ponto de partida da reflexão teológica sobre o tema, há também um aprofundamento da concentração cristológica do pensamento de J. L. Segundo. A graça é uma nova existência revelada em Cristo, que faz emergir um homem

---

[60] Ibid., pp. 547-548.

[61] Cf. Ibid., pp. 548-550.

[62] SEGUNDO, *Graça...*, p. 181.

[63] Id., *Que mundo? Que homem? Que Deus?*, p. 550, nota 16.

e um mundo novos por meio da encarnação e da redenção. Fundamentado na GS 38 e em alguns textos joaninos[64], nosso autor mostra que Jesus não só revela o Pai, como também comunica o amor de Deus por nós. Esse amor – graça incriada – é o próprio Espírito de Jesus que nos é comunicado como dom. Em Jesus, Deus inseriu-se em nossa existência; e nossa existência, através do dom do amor, potencializado pela presença do Espírito em nós, está inserida no ser de Deus.

Essa comunicação da vida de Deus relaciona-se com o dom da filiação[65]. Deus faz da história a sua tenda, habitando no meio de nós. "O próprio Deus, que penetrou por meio de Jesus em nossa história e nela deixou até a última gota de sangue, 'é seu Santuário' (Ap 21-22)"[66]. Tocamos, assim, o núcleo do tema da filiação. A história é definitiva e sagrada porque contém algo da realidade divina. Com a fé em Deus, com o existir em Cristo Jesus e com a vida do Espírito em nosso espírito, participamos do amor incriado. E por ser divino, o amor é indestrutível, definitivo, mesmo dentro dos limites da nossa humanidade. Portanto, a graça é dom de Deus em Jesus. Ela nos foi conferida por Deus, sem limites, em seu filho Jesus Cristo. Segundo João, o amor, ou o ser de Deus, consiste em dar aos homens a plena filiação (1Jo 3,1-2). Dessa maneira, Deus assume a humanidade e sua história, fazendo do homem cooperador na obra da criação.

Uma limitação da teologia da graça de J. L. Segundo é a concepção de pecado. Se por um lado a compreensão do pecado, a partir das categorias evolutivas da teoria sistêmica, explicita os condicionamentos dentro dos quais acontece a vida humana, por outro parece atenuar a responsabilidade pelo mal e o impacto que ele causa. Apesar do contributo da visão cristocêntrica de Chardin – adotada por nosso autor –, é necessário resgatar elementos especificamente teológicos ao abordar a questão do pecado. A esse respeito, Luis F. Ladaria diz que essa visão não consegue dar razão dos ensinamentos bíblicos e da tradição sobre o tema[67]. Afirma que, apesar das diferenças entre entropia e pecado, expostas por J. L. Segundo, "surge a dúvida se por estes caminhos se faz justiça à peculiaridade deste último, que deriva em última análise da originalidade radical da liberdade humana"[68].

---

[64] Cf. Ibid., pp. 540-543.

[65] Cf. Ibid., pp. 550-554.

[66] Ibid., p. 553.

[67] Cf. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, pp. 93-96.

[68] LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, p. 124.

J. I. Gonzáles Faus reconhece a contribuição de J. L. Segundo ao expor a noção de pecado com categorias históricas e evolutivas. No entanto, faz algumas ponderações para enriquecer e completar essa abordagem[69]. Observa que o pecado não pode ser definido como mera entropia. Aponta quatro elementos "novos" e específicos do pecado que ficaram de fora dessa maneira de concebê-lo:

1) O pecado não é só a debilidade ou impotência de que faz alusão Rom 7, mas também outra forma mais censurável de maldade de que fala Rom 1-2. 2) O pecado não é só uma resistência a "entrar" nos processos históricos, mas o germe que, entrando neles, os vicia pela raiz. 3) A descrição do mito do Gênesis não representa o pecado como um "negar-se a ser deuses", mas como empenhar-se a "ser como Deus". 4) Na evolução não há somente tendência às sínteses mais fáceis, mas também tentativas desviadas, caminhos que se frustram porque levam a sínteses mal feitas e insustentáveis.

Portanto, a culpabilidade humana se encontra, em primeiro lugar, na dinâmica evolutiva viciada, e não tendência facilitadora da evolução. Pode-se usar a energia da evolução como uma força em favor do mal ou de uma falsa direção do progresso[70].

J. L. Segundo faz uma interpretação adulta da fé no que diz respeito à culpabilidade. Porém, não resgata o valor positivo e maduro da culpa no processo de conversão. Tomar consciência da culpa não é um sentimento de arrependimento trágico diante de um passado que não volta, mas abertura ao amor misericordioso de Deus. A Escritura atesta que Deus acolhe o homem no seu presente, esquece e perdoa o seu passado e o lança amorosamente para o futuro[71].

A teologia da graça de J. L. Segundo tem como objetivo maturar a fé dos cristãos. Por sua vocação divina, o homem é convidado a exercer sua liberdade criativa na história. Certo da presença do Espírito em seu interior, o ser humano é colaborador do Deus da vida na construção do Reino no tempo e para além dele. Nesta empreitada, lança-se para longe o medo infantil da perdição eterna. O homem foi criado não para ser provado, mas para realizar livremente o plano de amor do seu criador. E isso só é possível no serviço humilde ao próximo. A tarefa humana é insubstituível na construção dos valores de uma sociedade justa e

---

[69] Cf. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, pp. 285-298.

[70] Cf. Ibid., pp. 290-291.

[71] Cf. Lc 15,11-32. Cf. O artigo LIGÓRIO SOARES, "O mal existe. Que bom!? Intuição teológica contemporânea a respeito do mal, da dor e do pecado a partir da obra de Juan Luis Segundo", in: *Vida Pasatoral* 189 (1996), pp. 2-11.

solidária. Somente quem é capaz de arriscar pode realmente fazer história, construir o novo, fazer acontecer a vida.

4.5 BALANÇO CRÍTICO SOBRE A CRISTOLOGIA DE J. L. SEGUNDO À GUISA DE CONCLUSÃO

A força da cristologia de J. L. Segundo está na articulação que faz entre Evangelho e cultura, resgatando o significado da pessoa de Jesus para o homem de hoje[72]. Diante de um crescente pluralismo social e cultural, que pode ser considerado de índole positiva, somado a um crescente relativismo, suscetível de diversas caracterizações, propõe Jesus como testemunha referencial. E o faz a partir de um projeto de cristologia fundamental para ter adequado acesso à pessoa de Jesus. Elabora o seguinte caminho: do ponto de partida dos questionamentos antropológicos atuais faz a passagem a uma possível conexão com o diálogo entabulado entre Jesus e seus contemporâneos, buscando respostas novas e válidas para o tempo presente[73]. Apresenta o Jesus histórico como gramática existencial humana para mostrar a razoabilidade da revelação e a possibilidade do ato de fé.

Integra a dimensão antropológico-existencial dos valores com a fé religiosa, a dimensão cultural com a dimensão política. Conjuga a autenticidade e fecundidade da fé cristã com a estrutura dos projetos humanos contemporâneos. J. L. Segundo propõe o ato de fé em Jesus Cristo enquanto confiança e entrega a um dom – graça – e, ao mesmo tempo, que este ato não perca sua razoabilidade. A adesão à pessoa de Jesus, muito mais que por uma verdade de fé, se dá através de uma comunicação de sentido que responda às perguntas existenciais do homem. O método proposto pelo nosso autor consiste na possibilidade de conectar as coordenadas históricas que nortearam a vida de Jesus com as expectativas das pessoas em diversos tempos e lugares. Em outras palavras, através do método histórico, no qual é possível *aprender a aprender*; traduzir para diferentes contextos a estrutura de valores e a experiência fundamental de Jesus. Utiliza a categoria "fé antropológica" como instrumental que relaciona

---

[72] Cf. VERDUGO, "Fé ey modernidade em América Latina: la teologia de Juan Luis Segundo", in: *Teología y Vida*, 48 (2007), pp. 93-94.

[73] Cf. KUHN, "Acceso a Jesús: Caminos para el hombre y la mujer de hoy. Introducción al análisis de la Cristología fundamental de Juan Luis Segundo", in: *Anatellei* 1 (1999), p. 17; CELLI, "'El Evangelio puede matar'. Análisis del preámbulo hermenéutico de la *anti*-cristología de Juan Luis Segundo", in: *Veritas* 28 (2013), pp. 162-163.

sucessivamente as testemunhas, estabelecendo uma continuidade da unidade básica da espécie humana transmitida pela tradição – entendida como memória coletiva[74].

O acesso à pessoa de Jesus pressupõe uma atitude hermenêutica precisa. Não se pode recorrer aos Evangelhos em busca de critérios práxicos imediatos e de soluções efetivas que – a modo de receitas ou fórmulas – se apliquem aos problemas que angustiam o homem em sua cotidianidade. "Às vezes se recorre a eles não para se 'inspirar' no contato com o 'inspirado', mas por uma segurança infantil"[75]. J. L. Segundo adverte que a América Latina tem experimentado de maneira aguda as consequências de um evangelho pregado como letra que mata. A iniquidade que assola o continente, a experiência de uma pobreza sem mudanças e a tímida influência cristã nos âmbitos sociais e políticos são prova disso[76]. Portanto, a postura hermenêutica proposta por ele para aceder aos evangelhos é a do "potencialmente ateu", visto que este não conta com uma fé religiosa para estruturar sua existência, mas com um mundo de valores humanos a partir dos quais aposta sua vida[77].

Sendo assim, propõe-se aos crentes que desejam ter acesso aos Evangelhos de maneira autêntica converter-se em ateus potenciais. Isso não quer dizer que se deva postular a não existência de Deus, mas é um convite a operar a fé religiosa de tal modo que prime no sujeito hermenêutico os valores que estruturam seu mundo de sentido. Tal atitude evita o movimento mecânico de assimilar um conteúdo religioso pelo simples fato de chegar até o indivíduo como "sagrado" ou "cristão"[78]. Para J. L. Segundo é muito arriscado crer em Deus antepondo a fé religiosa ao mundo axiológico, isto é, aos valores humanos constitutivos do sujeito. Essa atitude pode causar um divórcio insolúvel entre fé e vida na vivência cristã. Portanto, é no solo preparado e irrigado da fé humana que a fé religiosa encontra possibilidade de ser fecunda. A fé antropológica é condição necessária para que o Evangelho seja, de fato, boa notícia, libertação, salvação. Foi por esse caminho que os contemporâneos de Jesus tiveram acesso à sua pessoa[79].

---

[74] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 33-60.

[75] Ibid., p. 8.

[76] Cf. SEGUNDO, "La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio", in: *Sal Terrae* 74 (1986), pp. 473-482.

[77] Cf. Id., *Sinóticos e Paulo*, pp. 17-21.

[78] Cf. Ibid., pp. 19, 60.

[79] "A maneira mais 'realista' de se aproximar de Jesus, a qual corresponde à de suas primeiras testemunhas, é hoje a daqueles que 'suspenderam provisoriamente seu julgamento a respeito de Jesus' até verem o que faz, o que diz e o que significa esse homem". Ibid., p. 24, nota 9.

Uma vez aceito esse pressuposto, J. L. Segundo propõe tomar distância entre o Jesus-Jesus, aquele judeu que viveu no século I, e o Jesus interpretado ao qual temos acesso através dos evangelhos[80]. Ao homem de hoje diante de Jesus de Nazaré não interessa uma "biografia" sobre ele. Os evangelhos são mediações interpretativas que estabelecem uma ponte entre o sujeito atual e a pessoa de Jesus. Nosso autor não toma como ponto de partida nem o Jesus histórico nem o Cristo da fé. Opta pelo acesso a Jesus a partir da matriz histórica inserida no processo interpretativo da dêutero-aprendizagem – aprender a aprender. Sua pretensão não é resgatar a identidade do judeu Jesus, mas encontrar-se com o projeto de seguimento que permita ao homem atual aderir a ele na condição de discípulo. Articula a história de Jesus com os testemunhos pós-pascais e com as perguntas do homem atual. Reconstitui a aliança entre cristologia e soteriologia.

J. L. Segundo entende a história e a revelação como um processo pedagógico evolutivo. A história não é um cenário pronto sobre o qual o homem existe, mas diz respeito à sua capacidade de significação. Quando há um sujeito capaz de dar sentido ao que se apresenta no tempo como possibilidade de irromper, aí se dá a história. A revelação potencializa o agir histórico, dando-lhe uma significação existencial, histórica e transcendente. Esta definição da história inclui a compreensão de uma memória coletiva na qual cada pessoa é inserida. A história não é acúmulo de informações, mas uma trama narrativa que se apresenta como ocasião e meio de aprendizagem[81]. Neste processo pedagógico há uma distinção de níveis com relação à verdade. Num primeiro plano, a verdade é o que expressa uma exatidão material com os fatos acontecidos. Num plano mais elevado, exige critérios hermenêuticos que permitam penetrar no sentido dos acontecimentos. O acesso a Jesus requer a aplicação desse segundo plano[82].

De acordo com J. L. Segundo, o crente se lança na busca de Jesus de Nazaré a partir de sua experiência, compromisso e suspeita, bem como com seus desejos, buscas e

---

[80] Cf. Ibid., pp. 28-29; CELLI, *op. cit.*, pp. 155-163; KUHN, *op. cit.*, pp. 32 ss.

[81] Cf. SEGUNDO, "Revelación, fe, signos de los tiempos", in: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., *Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* Vol. I, Madrid: Trotta, 1990, pp. 448-466. "A história tem um sentido e é razoável apostar nele. E da riqueza compartilhada comunitariamente dessa experiência libertadora, brota uma fé razoável, não um fideísmo ou um instrumento mágico. Quando essa fé que se torna tradição vai nos conduzindo à verdade que humaniza nossos irmãos e nos compromete definitivamente, sabemos que nela está Deus presente e guiando-nos. Revelando-nos a verdade do homem que deve ser". Ibid, p. 466 (tradução nossa).

[82] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 7-9; Id., *O dogma que liberta*, pp. 190-193; Id., *Libertação da teologia*, pp. 133-136.

anseios. Para isso, conta com balizas que são os testemunhos neotestamentários. Estes se constituem como fatos significativos ou pontuações históricas referenciais que conduzem a interpretação atual dos acontecimentos e possibilitam novas formas de pontuar[83]. O método para explicitá-los é a escolha de uma "clave" hermenêutica. É um instrumental que conduz a exegese e os dados da investigação histórica com a finalidade de tocar os núcleos fundamentais da figura de Jesus.

> Uma *clave* é um procedimento hermenêutico ou, para dizê-lo de outra maneira mais simples, uma rede estendida desde nosso presente até o passado para capturar o sentido de um personagem ou de uma época. (...) As *claves* não dependem *somente* da atividade escolhida pelo personagem em sua vida, mas também da problemática do que interpreta. (Grifo nosso da palavra "clave")[84].

Uma crítica feita à clave política da cristologia de J. L. Segundo é que ela não explicita o caráter teologal da vida de Jesus, a relação singular que ele tem com o Pai[85]. Nosso autor leva em consideração esta observação e esclarece que se deve interpretar o político de Jesus na esteira do profetismo, no qual a referência a Deus é central[86]. O fundamento último da prática de Jesus é a relação original com o Pai. J. L. Segundo não nega nem omite esta realidade, mas não lhe dá a ênfase necessária. A preocupação em elaborar um discurso sobre Deus a partir de uma estrutura humana de valores talvez justifique o porquê desta relação referencial com o Pai não venha em primeiro plano; no entanto, não cobre a lacuna da pouca explicitação dessa temática.

---

[83] Cf. Id., *Sinóticos e Paulo,* pp. 17-60.

[84] Id., *Reflexiones criticas*, p. 117. Observa J. L. Segundo a este respeito, numa obra mais recente: "Sempre devemos ter presente, no entanto, que uma 'clave' histórica nunca pode abarcar todo um complexo ser humano (tanto em sua linguagem como em sua atividade). Para que a história cumpra sua função é necessário usar tais 'claves' como hipóteses gerais de trabalho. Mas também é preciso recordar que elas não explicam tudo. Em compensação, sem 'claves', *nada* tem acesso ao sentido: os dados permanecem caóticos ou casuais". Id., *A história perdida e recuperada*, pp. 168-169.

[85] Cf. JIMÉNEZ LIMÓN, *Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo. Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana,* Barcelona: Herder, 1990, pp.460-465. "A hermenéutica em claves, tal como é realizada por Segundo, não consegue ser uma hermenêutica rememorativa por causa de sua excessiva conceitualidade analítica. Isto se manifesta de uma maneira especial no fato de que Segundo não consegue explicar como o caráter teologal da vida de Jesus de Nazaré afeta não só a dimensão política – configuradora da clave operacional de sua vida – mas também a todas as dimensões de sua existência, projeto e missão". Ibid., pp. 460-461. Em uma recensão à obra em três volumes de J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret.* I. *Fe y Ideologia*. II/1. *Historia y actualidad: Sinópticos y Paulo.* II/2. *Historia y actualidad: Las Cristologías en la Espiritualidad.* Madrid: Cristiandad 1982, ele observa: "Anotamos a suspeita de que seu exemplar corpo a corpo com o pensamento positivista, e sua mais que justificada crítica ao religiosismo, impediram a Segundo reencontrar e expressar com vigor a abertura ao mistério absoluto". In: Ibid., "Sobre la 'cristologia' de Juan Luis Segundo", *Christus* 57 (1984) pp. 60-61. Esta última crítica mereceu análise e resposta do nosso autor. Cf. SEGUNDO, "Disquisición sobre el misterio Absoluto" in: *Revista Latinoamericana de Teología*, 6, 1985, pp. 209-227.

[86] Cf. SEGUNDO, *A história perdida e recuperada...,* pp. 142-167.

Nos Evangelhos percebemos que Jesus vive uma abertura que tem por um lado sua entrega à implantação do Reino e por outro lado a sua relação com Deus Pai. Ele não se entende a si mesmo sem essa dupla referência. Isso que dá sentido e grandeza à sua pessoa. O centro de Jesus é o Pai e o Reino. Esta experiência aparece nos Evangelhos como um processo, progressivamente. Esse processo se realiza numa espécie de tensão entre o que ele vive e o que é capaz de explicitar, tematizar.

Uma das categorias que nos remete a essa relação é a oração de Jesus, expressão fundante de que Ele está totalmente referindo ao Pai. A oração não é para Ele chegar a Deus, e sim deixar vir à tona o que o constituiu como referido. Aparece, por um lado, o trabalho constante, na vida de Jesus, de explicitar a sintonia com o Pai. Sente-se realizado nessa referência constitutiva. Por outro lado, emerge o aspecto de proximidade, intimidade e exclusividade dele para com o Pai. Constitui, de alguma forma, o pressuposto de tudo que faz e diz. Jesus fala do Pai! Aparece no seu comportamento. Explicita em sua vida a sua característica filial. É constitutivo de ser filho estar referido ao Pai. Deus para Ele é Pai e por isso pode sentir-se como Filho. Jesus não é Deus sem mais, é Deus como Filho. Essa distinção surge da experiência manifestada durante a sua vida. Ele vem do Pai, é um com o Pai. É muito mais do que uma experiência subjetiva de abandonar-se nas suas mãos. Na experiência humana e histórica de Jesus, Ele sente que não pode manipular o Pai, reduzi-lo às experiências; o Pai tem algo mais. Aí aparece a transcendência de Deus.

Outra categoria é a obediência. "Meu alimento é fazer a vontade do Pai" (Jo 4,34). João insiste na atitude de escuta e obediência por parte de Jesus. Toda a sua vida é um grande ato de escuta ao Pai. Ele coloca nisso toda a sua liberdade. A vontade de Deus tem que ser descoberta na história e na vida. Essa busca não é sempre pacífica para Ele. Mas consiste numa tensão conflituosa e exige discernimento[87]. A fidelidade de Jesus deve ser entendida nesta disponibilidade, na opção de entrega: isso é obedecer. Só é capaz de ser livre aquele que obedece. Consiste em aderir àquilo que nos constitui definitivamente como liberdade. O característico de Jesus é sua experiência humana sustentada por Deus, que é Pai. Vive totalmente para os outros, porque vive totalmente para Deus.

A estreita ligação entre revelação e história nos permite entabular uma relação entre cristologia e graça na obra de J. L. Segundo. O acesso à vida e à mensagem de Jesus, a

[87] "A contemplação de Deus, de seus valores e de seus planos através da história terrena e conflitiva de Jesus, lança luz, não obscuridade, sobre a construção de uma história onde nasce já desde agora (embora só se manifeste na meta-história) a nova terra dos homens e o novo céu de Deus (GS 39)" in: SEGUNDO, "Disquisición sobre el misterio Absoluto", p. 226.

compreensão da estrutura de valores pela qual empenhou sua liberdade e o significado de sua pessoa para todo aquele que se coloca na condição de discípulo constituem o fundamento para o agir humano criativo e transformador. A realidade inesgotável e sempre atual de Jesus de Nazaré impulsiona o homem para a tarefa sempre renovada e incessante de "criar evangelhos"[88] no momento presente. A realidade da graça é esta: força que atualiza o agir histórico de Jesus em contextos diversos, em outras coordenadas de tempo e de espaço. Assim, ela se torna simultaneamente dom e missão, gratuidade e responsabilidade.

A liberdade supõe parcialidade, encarnação. Para que isso aconteça, J. L. Segundo propõe claves hermenêuticas que resgatam e atualizam a experiência de Jesus de Nazaré para o homem de hoje. A identificação com seu projeto acontece para aqueles que vivenciam a tensão social e o conflito político, para os que se descobrem em sua realidade humana e para quem se propõe evoluir em fraternidade universal, abraçando com paixão o tempo que corre em direção ao definitivo.

Nesta etapa final do trabalho, concluímos que, para Juan Luis Segundo, as questões formuladas à revelação têm origem nas opções fundamentais que o indivíduo faz durante sua existência. Para o nosso autor, toda pergunta teológica começa com a situação humana. A cristologia se desenvolve com base no Jesus histórico e a teologia da graça afirma que o ser humano é cooperador de Deus no projeto criador. O homem é interpelado pelo dom divino a viver a liberdade com coragem e decisão. Dessa forma, ele deixa sua marca na história, vivendo a fé de modo dinâmico e eficaz.

Juan Luis Segundo compreende Jesus como testemunha de uma vida humana e libertada. Ele interessou no passado e desperta interesse ao homem de hoje porque foi e é humanamente significativo: revela o rosto de Deus. Fazer cristologia consiste em reelaborar o evangelho na comunidade cristã; nas palavras do próprio Juan Luis Segundo, "criar evangelhos". Várias testemunhas referenciais viveram a experiência do discipulado baseando-se na estrutura de valores elegida por Cristo para inaugurar o Reino de Deus na história. Elas se constituem como balizas para a vivência dos princípios evangélicos em novos contextos.

O dom da graça é iniciativa de Deus e supõe resposta humana. Esta relação se desenvolve no processo do "aprender a aprender", quando o homem é desafiado pelos problemas do seu tempo e busca iluminação na palavra revelada para resolvê-los. A graça sanante liberta o ser humano para que ele possa exercer sua liberdade em prol da construção da história. Ela não é dada de forma aleatória ou como privilégio pessoal, mas destina-se a um

[88] Cf. SEGUNDO, *Sinóticos e Paulo*, pp. 61-63.

propósito comunitário efetivo. O que Deus dá como graça transforma-se em dom para todos, não se traduzindo apenas em sucesso; antes, tem como referencial a vitória em Cristo.

Há uma boa literatura sobre aspectos da teologia de Juan Luis Segundo que são atuais e pertinentes para a reflexão teológico-pastoral contemporânea. Não abordamos temas de outra natureza porque não faziam referência direta ao núcleo do conteúdo abordado nessa dissertação, tais como eclesiologia, questões trinitárias, religiosidade popular, etc. Também não tratamos de forma minuciosa críticas feitas ao seu pensamento porque já foram analisadas em outras obras. Nosso objetivo foi demonstrar que Jesus de Nazaré continua sendo pertinente ao homem de hoje e "o homem de hoje diante de Jesus de Nazaré" é instantemente interpelado a empenhar sua liberdade para buscar a felicidade própria, do próximo e do mundo.

Juan Luis Segundo buscou "libertar a teologia" da sua inércia e de aspectos ideológicos para que continue prestando um serviço eficaz ao homem do nosso tempo. Propôs uma "teologia com sabor de vida", sem deixar de lado a fundamentação necessária para que o discurso seja consistente e operante, trazendo ganho para a vida das comunidades. Seu pensamento possui uma circularidade coerente com contornos de densidade. É complexo sem ser confuso; profundo, sem se deixar levar pelo academicismo; libertador, sem cair no modismo; sócio-transformador, sem perder a mística dos valores do evangelho.

BIBLIOGRAFIA

1. ESCRITOS DE JUAN LUIS SEGUNDO:

OBRAS

SEGUNDO, Juan Luis. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus.* Petrópolis: Vozes. 1968.

_____. *A concepção cristã do homem.* Petrópolis: Vozes 1970.

_____. Da sociedade à teologia. São Paulo: Loyola. 1983. (Da sociedade)

_____. *Que és un Cristiano.* Montevideo: Mosca, 1971.

_____. Teologia aberta para o leigo adulto: *Essa comunidade chamada Igreja.* São Paulo: Loyola, 1976. v. 1.

_____. Teologia aberta para o leigo adulto: *Graça e condição humana.* São Paulo: Loyola, 1977. v. 2. (*Graça...*)

_____. Teologia aberta para o leigo adulto: *A nossa ideia de Deus.* São Paulo: Loyola, 1977. v. 3.

_____. Teologia aberta para o leigo adulto: *Os sacramentos de hoje.* São Paulo: Loyola, 1977. v. 4. (*Sacramentos*)

_____. Teologia aberta para o leigo adulto: *Evolução e culpa.* São Paulo: Loyola, 1977. v. 5.

_____. Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. Massas e minorias na dialética divina da libertação. São Paulo: Loyola. 1975. (Massas e minorias)

_____. *Libertação da teologia.* São Paulo: Loyola, 1978.

_____. O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. *Fé e ideologia*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 1.

_____. O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. *História e atualidade, sinóticos e Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 2. pt 1. (*Sinóticos e Paulo*)

_____. O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré. *História e atualidade, as cristologias na espiritualidade*. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 2. pt 2. (*Cristologia*)

_____. O inferno como absoluto menos. São Pulo: Paulinas, 1998.

_____. Teología Abierta. *Iglesia-Gracia*. Madrid: Cristiandad, 1983. v. 1.

_____. Teología Abierta. *Dios, sacramentos, culpa.* Madrid: Cristiandad, 1983. v. 2.

_____. Teología Abierta. *Reflexiones críticas.* Madrid: Cristiandad, 1984. v. 3. (*Teología abierta*)

_____. Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger. Madrid 1985.

_____. O dogma que liberta. Fé, revelação e magistério dogmático. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. Dos sinóticos a Paulo, São Paulo: Paulus, 1997. (História perdida e recuperada...)

_____. Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã. São Paulo: Paulinas, 1997.

ARTIGOS

SEGUNDO, Juan Luis. Pastoral latino-americana: hora de la decisión. *Mensaje*, Santiago de Chile, n. 127, p. 74-82, 1964.

_____. Liberación, fe y ideología. *Mensaje*, Santiago de Chile, n. 208, p. 248-254, 1972.

_____. Capitalismo-socialismo, crux theologica. *Concilium*, Petrópolis, v. 96, n. 6, p. 776-791, jun. 1974.

_____. Conversión y reconciliación en la perspectiva de la moderna teología de la liberación. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 15, n. 60, p. 263-275, oct./dic. 1976.

_____. Diálogo e teologia fundamental. *Concilium*, Petrópolis, v. 46, n. 6, p. 61-69, jun. 1969.

_____. Disquisición sobre el misterio Absoluto. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 6, n. 2, p. 209-227, 1985.

_____. Las Teologías de la liberación. *Pastoral Misionera*, Madrid, n. 4, p. 352-374, 1982.

_____, Entrevista sobre a Teologia da Libertação. *Igreja e Missão*, Vila Nova de Gaia/Portugal, v. 34, n. 113-114, p. 65-76, jan./abr. 1982.

_____, Notas sobre ironias e tristezas: que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos?. (resposta a Hugo Assmann). *Perspectiva Teológica* Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 385-400, set/dez. 1983.

_____. Perspectivas para uma teologia latinoamericana. *Perspectiva Teológica*, São Leopoldo, v. 9, n. 17, p. 9-25, jan/jun. 1977.

_____. Les deux théologies de la libération em Amérique Latine. *Études*, Paris, v. 3, n. 361, p. 149-161, sep. 1984.

_____. El cambio dentro de la teología latinoamericana. *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, v. 6, n. 4, p. 7-20, 1985.

_____. Teologías de la liberación en latinoamerica. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 25, n. 100, p. 283-289, oct/dic. 1986.

_____. La opción por los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio. *Sal Terrae*, Santander, v. 74, n. 6(877), p. 473-482, jun. 1986.

_____. Dos propuestas sobre el principio y fundamento. *Manresa*, Madrid, v. 62, n. 245, p. 447-457, oct./dic. 1990.

_____. El hombre que venía de Dios. *Miscelánea Comillas*, Madrid, v. 53, n. 102, p. 43-79, ene./jun. 1995.

OUTRAS CONTRIBUIÇÕES

SEGUNDO, Juan Luis. Existencialismo, Filosofía y Poesia – Ensayo de sínteses. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

_____. Berdiaeff, une réflexión chrétienne sur la personne. Paris : Aubier, 1963. (Berdiaeff)

_____. Libertad y Liberación, in: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, v. 1. Madrid: Trotta, 1990, pp. 373-391.

_____. Revelación, fe, signos de los tiempos, in: ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, v. 1. Madrid: Trotta, 1990, pp. 443-466.

2. ESTUDOS SOBRE JUAN LUIS SEGUNDO:

OBRAS

BARRIOLA, Miguel Antonio. “Cristo amó a la Iglesia” (Ef 5,25). Reflexiones sobre la cristología de J. L. Segundo y la eclesiología de H. Küng. Montevideo: Centro Cultural Católico "Fe y Razón", Col. “Fe y Razón” n. 5, 2010.

BOJORGE, Horácio. Teologías deicidas. El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto. Madrid: Encuentro 2000.

COSTADOAT CARRASCO, Jorge. El Dios de la vida – El “discurso sobre Dios” en America Latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Rolando Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo (Dissertatio ad Doctoratum). Roma: PUG, 1993.

CHACÓN, Jonathan Pimentel. Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas: estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. Heredia 2008.

CHING, Theresa Lowe. Efficacious Love: Its Meaning and Function in the Theology of Juan Luis Segundo. Lanham (MD): University Press of America, 1990.

FERRARI FONTECILLA, José Manuel de. Método y contenido de la cristologia de Juan Luis Segundo. Belo Horizonte: Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Tese de Doutorado), 1993.

GALLARDO, Hélio. Crítica Social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo. Heredia, C.R.: EUNA (Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión), 2009.

GROSS, Eduardo. A concepção de fé de Juan Luis Segundo. São Leopoldo: Sinodal (Série Teses e Dissertações, v. 15), 2000.

HENNELLY, Alfred T. Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo. Maryknoll: Orbis Books, 1979.

HEWITT, Marsha Aileen. From theology to social theory – Juan Luis Segundo and the Theology of Liberation. New York: Lang, 1990.

HOY, Michael. The Faith That Works: The Relationship of Faith and Works in the Theology of Juan Luis Segundo, S.J.. Lanham: University Press of America, 1995.

JEFFERY, Peter. Commitment – Hermeneutics – Praxis: An Study in the Methodology of Juan Luis Segundo (Dissertatio ad Doctoratum),. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis. Academia Alfonsiana, 1987.

JIMÉNEZ LIMÓN, Javier. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo. Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana, Barcelona: Herder, 1990.

LIGÓRIO SOARES, Afonso Maria. Dialogando com Juan Luis Segundo, São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. (Org.), Juan Luis Segundo. Uma teologia com sabor de vida, São Paulo: Paulinas, 1997.

MEDINA, Elbio. 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. (Dissertatio ad Doctoratum) Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1995.

MENENDEZ MARTINEZ, Valentin. La misión de la Iglesia; un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús, col. Tesi gregoriana, Série Teologia, n. 80, Roma: PUG, 2002.

MURAD, Afonso Tadeu. Revelação e História. Um estudo sobre o pensamento de J.L. Segundo (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: PUG, 1992.

_____. Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em Juan Luis Segundo. São Paulo: Paulinas, 1994.

ORIOLDO, Marson. Il metodo della teologia della liberazione in Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovis Boff, Juan Luis Segundo. (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: PUG, 1992.

PANOTTO, Nicolás. Hacia una teología del sujeto político: la relación libertad-fe-ideología en Juan Luis Segundo desde una perspectiva posestructuralista. Heredia/Costa Rica: Editorial Sebila, 2012.

PERNIA, Antonio. The Kingdom of God in the Liberation Theology of Gustavo Gutiérrez and J.L. Segundo. (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: PUG,1988.

QUIROZ GONZÁLES, Fidel. Salvación Cristiana y liberación en la teología de J.L. Segundo. (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: PUG, 1981.

STEFANO, Frances. The Absolute Value of Human Action in the Theology of Juan Luis Segundo. Lanham MD: University Press of America, 1992.

STONE, Bryan. Effective Faith: A Critical Study of the Christology of Juan Luis Segundo. Lanham: University Press of America, 1994.

VERDUGO, Fernando. Relectura de la salvación Cristiana en Juan Luis Segundo – Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta. (Dissertatio ad Doctoratum) Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.

ARTIGOS

AHLERT, Alvori. Fé antropológica como ponte entre fé e ideologia em Juan Luis Segundo, *Teología y* vida, Santiago de Chile, v. 48, n. 4, p. 321-336, out./dez. 2007. *Também publicada sob o título: _____. Fé e ideologia na teologia da libertação: inter-relações na obra de Juan Luis Segundo. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 58/2, n. 166, p. 317-346, jul./dic. 2008.

AMARAL, Júlio César. Graça e liberdade como experiências cristãs fundamentais. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 343, p. 315-324, jun. 2001.

ASSMANN, Hugo. Ardis do amor em busca de sua eficácia: as reflexões de Juan Luis Segundo sobre "o homem de hoje diante de Jesus de Nazaré". *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 36, p. 223-259, maio/ago. 1983.

BARRIOLA, Miguel Antonio. ¿Exegesis liberadora?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 10, p. 97-137, 1978.

BERTRAM, Robert. Liberation by Faith Segundo and Luther in Mutual Criticism. *Dialog*, St. Paul, v. 27, n. 4, p. 268-276, Fall 1988.

BONINO, José Miguez, Universalidad y contextualidad en la teología. *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires: ISEDET, v. 16, n. 1-2, p. 87-97, 1997.

CELLI, María Eugenia. "El Evangelio puede matar". Análisis del preámbulo hermenéutico de la anti-cristología de Juan Luis Segundo, *Veritas*, n. 28, p.149-171, mar. 2013.

CORONADO, Jesus Castillo. Some Elements and Methodological Considerations for Interpreting Juan Luis Segundo's Theo-Anthropological Project. *Louvain Studies*, Lovaina, n. 22, p. 216-228, 1997.

FASCHING, Darrel J. Theology and Public Polocy: Method in the work of Segundo, Ellul and Doran. *Method Journal of Lonergan Studies*, Los Angeles, v. 5, n. 1, p. 41-49, mar. 1987.

FERRARI FONTECILLA, J. M. *Passos hacia un cristianismo ecologico*

FOCANT, Camille. Juan-Luis Segundo, Jésus devant la conscience moderne. *Revue Théologique de Louvain*, Lovaina, v. 20, n. 3, p. 358-363, 1989.

GUIBAL, Francis. Le Kérygme et l'histoire : la christologie de J.-L. Segundo. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses RHPR*, Strasbourg, v. 79, n. 3, Juit/Sep. 1999.

HANSEN, Guillermo. La concepción trinitaria de Dios en los orígenes de la teología de la liberación: el aporte de Juan Luis Segundo. *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires: ISEDET, v. 16, n. 1-2, p. 43-67, 1997.

HAWKS, James. Juan Luis Segundo's Critique of David Tracy. *The Heythrop Journal*, London, v. 31, n. 3, p. 277-294, 1990.

HOONAERT, Edward. In memoriam Juan Luis Segundo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 56, pp. 699-701, 1996

JIMÉNEZ LIMÓN, Javier. Sobre la 'cristologia' de Juan Luis Segundo. *Christus*, México, v. 49, n. 577, p. 57-61, 1984.

KELLER, K. L'image de Dieu dans la théologie de la libération de J.L. Segundo, *Collectanea Theologica*, Varsóvia, n. 53, p. 29-45, 1983.

KUHN, F. Acceso a Jesús: caminos para el hombre de hoy. Introducción al Análisis de la Cristología Fundamental de Juan Luis Segundo, *Anatéllei*, Córdoba, n. 1, p. 17-40, jun. 1999.

LEECH, Kenneth. Liberation Theology: the Throught of Juan Luis Segundo, *Theology*, London, v. 84, n. 700, p. 258-266, july 1981.

LORD, Elisabeth. Human History and the Kingdom of God: Past Perspectives and those of J.L. Segundo, *Heythrop Journal*, London: University of London, Heytrop College, v. 30, p. 293-305, july 1989.

MARLÉ, René. Foi, idéologie, Religión chez J.-L. Segundo, *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 76, n. 2, p. 267-282, 1988.

_____, Jésus devant la conscience moderne par un "théologien de la libération". *Etudes*, v.370, n. 6, p. 831-836, juin 1989.

MATEUS, Odair Pedroso. At the Intersections of Poetry, Existential Philosophy and Theology: The Origins of Juan Luis Segundo's Thought», *Louvain Studies*, Lovaina, v. 22, p. 229-244, 1997.

_____. O triunfo da graça na gênese da teologia de Juan Luis Segundo. *Cuadernos de teologia*, Buenos Aires, v. 16, p. 21-41, 1997.

MENDOZA, Victor Manuel. Vigencia del "círculo hermenéutico" para la teología liberadora según el pensamiento de Juan Luis Segundo, *Senderos*, San José/Costa Rica, v. 30, n. 91, p. 289-323, set./dic. 2008.

MURAD, Afonso. A "teologia inquieta" de Juan Luis Segundo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 155-186, maio/ago. 1994.

NOVO, Alfonso. La identidad cristiana en Juan Luis Segundo: Principios hermenéuticos para la interpretación de Jesús. *Revista Española de Teología* v. 58, n. 1, p. 5-33(1ª parte), ene/mar. 1998; v. 58, n. 2, p. 205-241 (2ª parte), abr./jun. 1998.

O'DONNEL, James G. the influence of Freud's hermeneutic of Suspicion on the writings of Juan Segundo. *Journal of Psychology and Theology*, Rosemead, C.A., v. 10, n. 1, p. 28-34, spring, 1982.

OLTHUIS, James H. Evolutionary Dialetics and Segundo's Liberation of Theology. *Calvin Theological Journal,* Grand Rapids, Michigan, v. 21, n. 1, p. 79-95, 1986.

RIES, John. Of Thuth and Method: Juan Luis Segundo's Mapping of a Liberating Hermeneutic Circle, *Louvain Studies,* Lovaina, v. 22, n. 3, p. 205-215, 1997.

SANTA ANA, Julio de. La reflexión Teológica de Juan Luis Segundo: dogmática, rigurosa y pastoral. *Cuadernos de Teología,* Buenos Aires: ISEDET, v. 16, n. 1-2, p. 69-85, 1997.

SOBRINO, Jon. Ateísmo e idolatría en la teología de Juan Luis Segundo. *Revista Latinoamericana de Teología* 37 (1996), 3-10.

STUMME, Juan. Juan Luis Segundo sobre el ser humano y Jesús. *Cuadernos de Teología,* Buenos Aires: ISEDET, v. 7, n. 3, p. 197-209, 1986.

TAMBASCO, Anthony. A critical appraisal of Segundo's biblical hermeneutics. *Readings in Moral Theology,* v. 4, p. 321-336, 1984.

VERDUGO, Fernando. Fe y modernidad en América Latina: la teología de Juna Luis Segundo. *Teología y Vida,* v. 48, p. 93-104, 2007.

WELLS, Harold. Segundo's hermeneutic circle. *Journal of Theology for Southern Africa* Branfontein, Transvaal, n. 34, p. 25-31, 1981.

ZIMBELMAN, Joel. Theology, Praxis, and Ethics in the Thought of Juan Luis Segundo. *The Thomist,* v. 57, n. 2, p. 233-267, 1993.

3. ESTUDOS GERAIS

OBRAS

ARCHANJO, José Luis. *A hiperfísica de Pierre Teilhard de Chardin*. São Paulo: Faculdade São Bento, 1974.

BONDER, Nilton. *A alma imoral*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BORDONI, Marcello. *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa.* Brescia: Queriniana, 2004.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOISSET-SIMON. *Science, idéologies et foi chrétienne*. Col. Débattre. Lyon: Chronique Sociale de France, 1979

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2001.

CHERRES, Alex Vigueras. "*En la meta hacia la meta". La perspectiva escatológica como horizonte de comprensión de la teología práctica en Karl Rahner*. Belo Horizonte: FAJE (Tese de doutorado), 2010.

COOPER, David (Org.). *Dialética da Libertação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CÂMARA, Hélder. *Mil razões para viver. Meditações do Padre José.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 4ª ed., 1979.

DUMAS, André. *Ideologia e Fé.* Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1968.

GLEISER, Marcelo. *A dança do Universo – dos Mitos de Criação ao Big-Bang.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Liberationis Mysterium: O Projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei.* (Dissertatio ad Doctoratum) Roma: Gregorian Biblical BookShop, v. 33, 1997.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. *Él es nuestra salvación. Cristología y Soteriología.* Bogotá: CELAM - Colección de textos básicos para seminarios latinoamericanos v. 3, 1987.

_____. *JesuCristo Ayer, Hoy y Siempre. Una proposición cristológica para la IV Conferencia en Santo Domingo.* Bogotá: CELAM, 1992.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Proyecto de hermano: Visión creyente del hombre*, Santander: Sal Terrae, 1987

GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1980, 3ª ed.

GUTIÉRREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard. *Dalla Parte dei Poveri: Teologia della liberazione, teologia della chiesa.* Pádua: Edizioni Messaggero-EMI**,** 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Fenomenologia e teologia*. In: Marcas do caminho. Trad.: Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 56-88.

HOUAISS, Antônio – RODITI, Itzhak**.** *Dicionário Houaiss de Física.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

JIMENEZ, Roberto. *Teología de la Libereación. Análisis y confrontación hasta Libertatis Nuntius.* Bogotá: Cedial, 1986.

LADARIA, Luis Francisco. *Introdução à Antropologia Teológica*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____, *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

LIBÂNIO, João Batista – ANTONIAZZI, Alberto. *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana.* Salamanca: Sigueme, 1975.

_____, *El hombre.* Salamanca:Sigueme, 1980.

_____, *O caminho de Jesus Cristo*. Petrópolis:Vozes, 1993.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro (org.). *Opção pelos Pobres no Século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

PIXLEY, Jorge – BOFF, Clodovis. *Opção pelos pobres.* Petrópolis: Vozes, 1987.

PREISWERK, Matthias. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Dimensione Politiche del Crisitianesimo.* Roma: Città Nuova, 1992.

_____.*O dogma repensado*, São Paulo: Paulinas, 1970.

_____, *Oyente de la Palabra*. *Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2009.

_____, *The Theological Concept of Concupiscence*. In: Theological Investigations. London: Darton, Longman & Todd, 1961, v. 1, pp. 347-382.

RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus.* São Paulo: Paulinas, 1974.

RODRÍGUEZ ANTUÑANO, Eduardo. *El problema Cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*, Córdoba: EDUCC – Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2008.

SARTRE, Jean Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, Col. Folio, 1996.

SIEVERNICH, Michael. Los caminos de la teología de la liberación, in: ALBERIGO, G., *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo*. Lima: CEP_IBC, 2000, pp. 62-63.

TABORDA, Francisco. *Cristianismo e Ideologia.* Col. Fé e Realidade, v. 16. São Paulo: Loyola, 1984.

TEILHARD CHARDIN, *O fenômeno humano.* São Paulo: Cultrix, 1989.

_____. *O meio divino.* Lisboa: Editorial Presença, s. d.

ARTIGOS

ANTONIAZZI, Alberto. O que Santo Domingo trouxe de novo?. *Vida Pastoral*, p. 7-11, mai/jun. 1993.

GONZÁLEZ, Antonio. La vigencia del "método teológico" de la teología de la liberación. *Sal Terrae*, v. 83, n. 9, p. 667-675, oct. 1995.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Conflitos cristológicos com o magistério. *Concilium*, v. 326, p. 118-124, 2008.