

**VALDECIR LUIZ CORDEIRO**

**DIÁLOGO E REFLEXÃO CRISTOLÓGICA NO  
PENSAMENTO DE JUAN LUIS SEGUNDO**

*Uma abordagem a partir do método*

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

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Juan A. Ruiz de Gopegui SJ

**BELO HORIZONTE**

**FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**

**2007**

*A*

*Dom Moacyr Grechi  
e ao Pe. Rafael Alaman,  
com profunda gratidão.*

## **Agradecimentos**

- A Pia Sociedade de São Paulo (Paulinos do Brasil) pela gratuidade da acolhida e pela amizade construída com seus membros em Belo Horizonte;
- Ao Prof. Juan de Gopegui pela confiança, amizade e dedicação com que orientou este estudo;
- Aos professores e funcionários da Faculdade pela dedicação e amizade;
- As pessoas e instituições que acreditaram na proposta desta pesquisa pela generosa contribuição financeira: meus irmãos Valdair e Luzi, Arquidiocese de Porto Velho, CAPES, Fundação Porticus e ISI/FAJE;
- Aos irmãos da Arquidiocese de Belo Horizonte, especialmente os Padres Carlos Roberto Loredo e Gerard Joseph Ferreira e suas respectivas comunidades pela confiança, acolhida e amizade.

## **Resumo**

A presente dissertação tem por objetivo estudar os pressupostos metodológicos que estabelecem a relação entre diálogo e reflexão cristológica no projeto teológico de Juan Luis Segundo. O estudo identifica perspectivas gerais que possibilitam a convergência entre teologia fundamental e dogmática, de modo que esta se constitua toda em diálogo com o homem de hoje. Assim, partindo de uma análise fenomenológica da existência humana, o teólogo uruguaio chega a propor uma cristologia que pode ser compreendida também por pessoas que não têm a fé cristã. Seu método consiste em lançar a Jesus e a seu contexto as redes de questões inerentes às dimensões antropológicas básicas – estrutura de sentido (fé antropológica) e estrutura de meios de eficácia (ideologia) – que conformam a existência de qualquer pessoa. Sua reflexão cristológica visa atingir o universo significativo, as interrogações e aspirações do homem de hoje como uma boa notícia.

*Palavras-chave:* Fé, Ideologia, Cristologia, Diálogo, Método.

## **Abstract**

This study intends to analyse the methodological assumptions that establish the relation between dialogue and Christological reflection in the theological project of Juan Luis Segundo. The study identifies general perspectives which allow the convergence between fundamental and dogmatic theologies, so that this one constitutes itself in dialogue with the man of today. Hence, starting from a phenomenological analysis of the human existence, the Uruguayan theologian proposes a Christology that can be also understood by people who do not have the Christian faith. His method consists in throwing in Jesus and his context, the nets of questions inherent to the basic anthropological dimensions – structure of meaning (anthropological faith) and structure of efficacy (ideology) – that conform the existence of any being. His Christological reflection intends to reach the universe of significance, questions and aspirations of the man of today, as good news.

*Key words:* Faith, Ideology, Christology, Dialogue, Method.

## Siglas e abreviações

- Concilium** - Revista Internacional de Teologia (Petrópolis).
- GS** - Constituição Pastoral *Gaundium et Spes* (Concílio Ecumênico Vaticano II, 1962-1965).
- LG** - Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Concílio Ecumênico Vaticano II, 1962-1965).
- Medellín** - Documento da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe (Medellín, 1968).
- PT** - Revista Perspectiva Teológica (Belo Horizonte).
- REB** - Revista Eclesiástica Brasileira (Petrópolis).
- Relations** - Revista de Teologia (Montreal).
- Unisinos** - Universidade do Vale do Rio dos Sinos (São Leopoldo).

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. REVELAÇÃO E HISTÓRIA</b> .....	<b>10</b>
<b>2. DIÁLOGO E LIBERTAÇÃO: O CÍRCULO HERMENÊUTICO</b> .....	<b>17</b>
<b>3. A OPÇÃO POLÍTICA E O FAZER TEOLÓGICO</b> .....	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS</b> .....	<b>40</b>
<b>1. A CENTRALIDADE DA PESSOA</b> .....	<b>40</b>
<b>2. FÉ ANTROPOLÓGICA</b> .....	<b>45</b>
<b>3. IDEOLOGIA</b> .....	<b>52</b>
<b>4. DISTINÇÃO E COMPLEMENTARIEDADE ENTRE FÉ ANTROPOLÓGICA E IDEOLOGIA</b> .....	<b>56</b>
<b>5. O ABSOLUTO NA EXISTÊNCIA HUMANA</b> .....	<b>63</b>
<b>CAPÍTULO III – REFLEXÃO CRISTOLÓGICA</b> .....	<b>70</b>
<b>1. UMA CRISTOLOGIA NA PERSPECTIVA DA TEOLOGIA FUNDAMENTAL</b> .....	<b>70</b>
<b>2. INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA. A CHAVE POLÍTICA NOS SINÓTICOS</b> .....	<b>86</b>
<b>3. GENERALIZAÇÃO ANTROPOLÓGICA: A CHAVE DE PAULO</b> .....	<b>100</b>
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>113</b>
<b>APÊNDICE</b> .....	<b>116</b>
<b>ÍNDICE GERAL</b> .....	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

Há no projeto teológico de Juan Luis Segundo um compromisso, ao qual – pelo que eu saiba – os que procuram compreender seu pensamento têm feito apenas referências indiretas. No entanto, ele é chave para esta mesma compreensão, dado que compreender a unidade do pensamento de um autor implica lê-lo desde suas intenções e valores fundamentais. Captar o explícito e o implícito, a letra e o espírito do texto, organizar a multiplicidade de temas e enfoques, ainda que de antemão se saiba que a riqueza do pensamento de um homem não se deixa reduzir a uma chave de leitura.

O referido compromisso, penso, é decisivo na tarefa de colocar a teologia a serviço da libertação humana. Trata-se do *diálogo* com o homem de hoje, um dado, ademais, inerente à estrutura mesma da revelação de Deus, uma vez que a revelação é a auto-manifestação de Deus na história dos homens. O labor teológico é nada mais que um falar sobre este Deus que se manifesta significativamente na vida concreta. Sendo assim, o diálogo não brota de uma vontade de propaganda, mas constitui-se como pressuposto metodológico de toda a teologia.

Pois bem, acreditamos que esta chave de leitura coloca-nos no interior do pensamento de Segundo e abre caminho para a percepção das perspectivas fundamentais de seu pensamento. Tais perspectivas vão como que empurrando o teólogo uruguaio na direção de uma análise fenomenológica da existência humana que, finalmente, o possibilita repropor o problema de Jesus com mais sentido para o homem embrenhado no interior dos complexos mecanismos históricos da atualidade. Portanto, a presente dissertação tem por objetivo estudar a cristologia de Segundo na perspectiva da chave que perpassa todo o seu projeto teológico: a do diálogo com o homem de hoje.

Importantes fatores sócio-culturais do Uruguai, país em que Segundo<sup>1</sup> nasceu e viveu a maior parte de sua vida, nos permitem compreender o horizonte de seu pensamento. Do ponto de vista étnico, seus interlocutores são descendentes de europeus que vivem nos ambientes urbanos, especialmente em Montevidéu, não somente de espanhóis colonizadores, mas também italianos e alemães. Do ponto de vista cultural, são devedores do caráter

---

<sup>1</sup> Ver no apêndice dados biográficos do autor. Cf. *infra*, p. 116.

eminentemente laico da sociedade uruguaia, fortemente influenciada pelo laicismo francês. Finalmente, do ponto de vista econômico o Uruguai foi uma sociedade próspera, com indicadores econômicos bem acima da média latino-americana, até que entrasse em crise nas últimas décadas do Século XX<sup>2</sup>. Tais dados nos permitem compreender o perfil dos interlocutores mais imediatos de Segundo.

Sua teologia está voltada especialmente ao diálogo e à discussão com cristãos e não-cristãos, crentes e não-crentes, de setores médios da sociedade. Esta perspectiva pode ser alargada para o horizonte dos movimentos de libertação na América Latina, frente aos quais o teólogo, em sua vocação eclesial, é desafiado a dar sua contribuição. No entanto, para sermos honestos com Segundo, e sem medo de generalização, podemos dizer que seu interlocutor é o homem de hoje, inserido na perspectiva do pensamento moderno, e que sua teologia é um esforço para repensar a relevância histórica de Jesus de Nazaré e sua revelação para qualquer homem empenhado em dar sentido (ou mais sentido) à própria existência.

Segundo matiza esta indicação geral do seu interlocutor com um dado antropológico decisivo para elevar seu pensamento a um patamar universal. Afirma explicitamente em sua cristologia que quer dialogar com ateus, se não atuais pelo menos potenciais. Com isto acredita poder partir de elementos antropológicos básicos que conformam a vida de qualquer pessoa, em qualquer tempo e lugar, livre de catalogações sociológicas e, principalmente, de etiquetas religiosas.

Não jogamos muito com o termo diálogo. Procuramos partir de uma definição ao mesmo tempo simples e compaginada com o pensamento de Segundo. Trata-se, pois, da intercomunicação vital entre pessoas, de modo que estas, em sua liberdade, e considerando o horizonte simbólico e histórico em que vivem, se entendam naquilo que é fundamental para a vida. Nem precisa dizer que ajudar os homens a entender-se em algo fundamental é o objetivo mesmo da teologia.

Em termos mais simples pode-se dizer que a capacidade de diálogo de uma teologia não recai tanto nos conteúdos, mas fundamentalmente no método. E é justamente esta hipótese geral que queremos verificar ao longo deste trabalho.

---

<sup>2</sup> Cf. MURAD, A. *Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Edições Loyola, 1994, p. 13.



A dissertação toda é elaborada sob o prisma do método. Mas há aspectos que dão especificidade a cada capítulo. Os dois primeiros descrevem o método, ao passo que o terceiro e último aborda sua aplicação.

Começaremos apresentando *três perspectivas* básicas de diálogo no pensamento de Segundo. A primeira delas – a relação entre revelação e história – possibilita a convergência entre teologia fundamental e dogmática. O autor mostra que o diálogo é uma função de toda a teologia, de modo que esta se faça compreender em todas as suas áreas. A segunda – a circularidade do método – é uma consequência da primeira e coloca em estreita relação a questão do diálogo e a da libertação. Esta, por sua vez, deságua na terceira perspectiva que apresentaremos: a questão da tão controversa relação entre a opção política e o fazer teológico (cap. primeiro).

Num segundo momento entraremos na questão dos *fundamentos epistemológicos*. Trata-se na verdade de mostrar que as perspectivas básicas do pensamento de Segundo abrem caminho para a análise antropológica da qual resultam as componentes básicas da existência de todo homem. Dessa forma, as categorias de *fé antropológica*, *ideologia* e *dados transcendentais* formarão o aparelho científico, se assim se pode dizer, as redes de questões existenciais que tornam possível o acesso aos dados mais fidedignos de Jesus de Nazaré (cap. segundo).

Finalmente, apresentaremos as linhas gerais da investigação histórica e da generalização antropológica do sentido de Jesus de Nazaré. Trata-se, na verdade, da aplicação do método à *reflexão cristológica*. Veremos que no esquema de Segundo o decisivo é o distinguir e articular a história e a interpretação de Jesus. Neste sentido, por um lado, temos a aplicação dos pressupostos metodológicos de Segundo na busca pelos dados de Jesus e sua relação com seus próprios interlocutores – investigação histórica –, consignados pelos Evangelhos Sinóticos. Por outro, veremos que nosso autor apresenta um caso paradigmático de fazer teológico: a cristologia humanista de Paulo – interpretação – que eleva ao nível universal a experiência situada de Jesus de Nazaré (cap. terceiro).

Assim fica demonstrada a relevância do enfoque de nossa pesquisa: mostrar que Segundo propõe uma cristologia em diálogo, uma reflexão que atinge o universo significativo do homem de hoje como uma boa notícia.

## CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO

A cristologia<sup>1</sup> de Juan Luis Segundo constitui-se como ponto de chegada – provisório, porém – de uma teologia em diálogo. Não é obra circunstancial, mas a continuação de seu pensamento e de suas premissas, trabalhados e mantidos por mais de vinte anos<sup>2</sup>. Assim, pois, pode ser útil seguir seus primeiros passos para que possamos compreender suas perspectivas.

No itinerário do pensamento do teólogo uruguaio, anterior a sua cristologia, são articulados temas de relevo<sup>3</sup>. Do ponto de vista que nos ocupa, vale destacar não tanto os temas, mas as principais perspectivas que vinculam sua teologia à questão do diálogo com o mundo: a relação entre revelação e história, a preocupação com o método de uma teologia a serviço da libertação e, finalmente, a relação entre teologia e política.

### 1. Revelação e história

Pode ser bom começar analisando alguns desdobramentos da teologia da revelação de Segundo: a preocupação com o diálogo, a compreensão da Palavra como amor criador na história, o interesse por Jesus de Nazaré e a relação entre cristologia e método.

#### 1.1. O diálogo como preocupação de base para toda a teologia

Segundo assume o pressuposto básico de que não há separação entre a revelação de Deus e a história dos homens<sup>4</sup>. Introduce assim o diálogo como pressuposto metodológico de

---

<sup>1</sup> Trata-se da obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I: *Fe e ideología*; Tomo II/1: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo* e Tomo II/2: *Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1982. - Desta obra resultou *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Ed. Sal Terrae, 1991.

<sup>2</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis. “Notas sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? (Resposta a Hugo Assmann)”. In: PT 15 (1983), pp. 385-400, aqui, 394.

<sup>3</sup> Em diversos artigos e, especialmente, na série *Teología Abierta para el Laico Adulto*, em cinco volumes, Segundo trabalha de maneira profunda e dialogante conceitos-chave da teologia, como Igreja, Graça, Sacramentos, Culpa, a concepção de Deus etc. Para o nosso estudo, neste capítulo, daremos especial atenção ao artigo “Diálogo e teologia fundamental”. In: *Concilium* 6 (1969), pp. 61-69 e ao livro *Liberación de la teología*. Buenos Aires - México: Ed. Carlos Lohlé, 1975, além de outros trabalhos.

<sup>4</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis. “Reconhecer a revelação”. In: *O dogma que liberta. Fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991, pp. 147-180. – Referimo-nos precisamente a este capítulo não

*toda* sua teologia. Por conseguinte, abre uma perspectiva de convergência entre teologia fundamental e teologia dogmática. Não que isto não tenha de certo modo ocorrido ao longo da história, inclusive em períodos notáveis como o da patrística ou em projetos mais localizados como foi o pensamento de Santo Tomás de Aquino. Em ambos os casos a teologia dialogou com outras correntes de pensamento a fim de tornar a mensagem cristã inteligível e interessante à cultura da época. No entanto, é fato também que a teologia cristã, de maneira especial a católica, foi-se acomodando ao contexto de cristandade, no qual o ser cristão era muito mais um fato sociológico que uma opção conscientemente assumida. Evidentemente que as mudanças provocadas pelo processo de secularização na modernidade, o surgimento de novos instrumentais científicos para a interpretação da história humana e da própria Escritura, uma maior consciência do caráter situado e da agudez dos problemas e desafios humanos, obrigaram a teologia a rever seus métodos. O Vaticano II, no que concerne a isto, foi certamente o maior catalisador de forças no campo católico no Século XX. A partir daí desencadear-se-ia um processo de diálogo com a nova realidade humana gerada pelo novo contexto cultural.

Pois bem, neste contexto, ainda na fase embrionária de seu pensamento, Segundo constata uma contradição interna na grade curricular da teologia clássica. A teologia fundamental aparecia como um terreno neutro no qual se podia dialogar num plano de igualdade com qualquer homem, e com os mesmos instrumentos conceituais e de linguagem. Era o momento de se delinear os preâmbulos da fé, de demonstrar a razoabilidade do mistério. Em termos pastorais, era uma preparação para a aceitação da fé, uma tentativa de abrir caminho para a evangelização e o posterior estudo dos dogmas, tarefa esta da dogmática, o que de certo modo equivalia aceitar “a possibilidade ‘humana’ de declarar como verdadeiro o cristianismo antes de saber o que ele dizia”<sup>5</sup>. Ora, esta divisão mostrou-se artificial e ineficaz, a tal ponto que “a teologia fundamental não interessava a quem tivesse liberdade de ouvir ou de se retirar e dispusesse de um pouco de cultura”<sup>6</sup>.

Na perspectiva da autonomia do sujeito aberta pela modernidade não bastam artificios, mesmo que sofisticados, para “domesticar” a mente e abrir caminho para a aceitação de uma mensagem tantas vezes cristalizada e amparada, sobretudo, na *autoridade* eclesial. Talvez se

---

porque o assunto em questão seja tratado exclusivamente nele, mas porque aí nosso autor defende mais enfaticamente que a revelação é um ato em que atuam em comum tanto Deus como o homem. Esta perspectiva de compreensão da revelação aparece de maneira programática nos primeiros artigos e livros de Segundo.

<sup>5</sup> Id., “Diálogo e teologia...”, p. 62.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 65.

deva pensar num projeto teológico em diálogo com as novas correntes de pensamento. R. Bultmann justificou o uso de categorias do pensamento de M. Heidegger em sua teologia afirmando que o teólogo tem diante de si a tarefa de apresentar a mensagem cristã de maneira inteligível e significativa aos homens de cada época<sup>7</sup>.

Sendo assim, o diálogo passa a figurar no horizonte de toda a teologia dogmática, não na perspectiva de uma abstração transcendental com o intuito de demonstrar as condições de possibilidade de uma teologia em diálogo, mas numa perspectiva mais fenomenológica, ou seja, uma teologia dialógica em seu método.

Como assinalado acima, esta perspectiva metodológica pode ser mais bem compreendida se considerarmos o dado fundamental de que não pode haver separação entre a história dos homens e o objeto próprio da teologia. Segundo, citando o Vaticano II (*GS* 22, 40 e 11, respectivamente), afirma que a graça de Deus, exatamente por ser realidade universal na existência humana, constitui o eixo fundamental que qualifica a história dos homens como história da salvação, num processo unitário<sup>8</sup>.

## ***1.2. Revelação de Deus: amor criador na história dos homens***

Outro elemento que incide sobre a relação entre revelação e história é o próprio modo da manifestação da verdade revelada. Uma teologia em diálogo depende em grande medida da maneira como se compreende esta questão. De fato, “a estrutura da revelação decide sobre a teologia, já que se faz teologia da revelação de Deus”<sup>9</sup>. Pode ser bom pôr em relevo um pressuposto epistemológico básico de todo saber científico. Ele nos ajudará a situar a questão do método a partir do modo próprio da manifestação de Deus na história.

Não há dúvidas acerca da primazia do objeto sobre o sujeito epistemológico. Seria puro autoritarismo defender que o sujeito define o acesso cognitivo para um determinado objeto do conhecimento. Isto vale também, e talvez muito mais, para a teologia. O seu objeto – a revelação de Deus – define o método teológico. Como assinala C. Boff, a natureza do objeto determina o modo de seu acesso cognitivo<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987, p. 174.

<sup>8</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto. Vol. II. Gracia y condición humana*. Buenos Aires, México: Ed. Carlos Lohlé, 1969, p. 192.

<sup>9</sup> LIBANIO, João Batista e MURAD, Afonso. *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996, p. 75.

<sup>10</sup> Cf. BOFF, Clodovis. “Retorno à arché da teologia”. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 145-187, aqui p. 155. – O autor parte do

A revelação é a auto-manifestação de Deus à humanidade, o que nos leva a considerar que o modo da manifestação de Deus na história dos homens é um valioso indicativo para o método teológico. Em outras palavras, que o caminho para Deus é o caminho de Deus em nossa direção. Resta-nos, pois, “perguntar como se deu concretamente tal caminho no processo histórico-salvífico”<sup>11</sup>. Ora, temos consciência de que a revelação de Deus é evento que ocorre na história humana. Dessa forma, a compreensão do humano, onde o diálogo joga papel de relevo, se coloca no horizonte da teologia como caminho – *método* – para a compreensão da revelação de Deus:

(...) qualquer enunciado procedente da revelação tem por objeto tanto Deus como a história humana (GS. 22). Com efeito, o Deus que conhecemos é o Deus-amor e só o conhecemos amando atualmente, historicamente [*sic*], ou seja, intervindo numa história cuja origem, fim e lei é o amor (GS. 38 e 22)<sup>12</sup>.

Segundo entende que a revelação de Deus supõe certa mobilização criativa da liberdade humana em vista da humanização. O exercício da liberdade consiste em acolher a novidade escatológica do Reino revelada por Jesus, a qual se apresenta como um plano unitário em que Deus e os homens colaboram no ato criativo destinado a contribuir para a totalidade do ser na história<sup>13</sup>. Deus precisa do homem para levar a cabo o seu projeto escatológico:

(...) o que não tiver sido realizado no nível histórico não pertencerá nunca à nova terra. Deus não faz história sem nós, mesmo que seja verdade que nós nada podemos fazer de definitivo sem Ele<sup>14</sup>.

Assim, pois, os dados transcendentais da revelação invadem a história como luz para as questões postas pela tarefa da humanização. A revelação de Deus pensada nesta perspectiva do amor humanizador define o diálogo como dado constitutivo do fazer teológico. De fato a Palavra de Deus abre um horizonte escatológico para a humanidade, um dever-ser humanizador, cuja compreensão supõe o diálogo com o mundo onde esta Palavra é assumida historicamente pelo homem<sup>15</sup>. Com efeito, enfatiza ainda Segundo, citando um documento do Vaticano II (GS 3 e 11), a Palavra revelada não é uma verdade destinada a produzir frutos

---

pensamento de Aristóteles (*Metafísica*, 1. II [a], c. 3, 995a 8-14; *Ética a Nicômaco*, 1. I, c. n. 3, n. 4-5; passim) e M. Heidegger (*Fenomenologia e Teologia*, In: *Arquivos de Filosofia*, v. 32 [1969] pp. 356-395) para fundamentar sua argumentação.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>12</sup> SEGUNDO, “Diálogo e teologia...”, pp. 64-65.

<sup>13</sup> Cf. *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo II/2, p. 751.

<sup>14</sup> *Id.*, “Libération et évangile, II. L’apport spécifique des chrétiens à la libération” (Entrevista). In: *Relations* 36 (1976), pp. 184-186, aqui p. 184. Apud: GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000, p. 35.

<sup>15</sup> Cf. *Id.*, *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1970, pp. 13-20 e 65.

sozinha, ou apenas entre os crentes, mas uma mensagem aberta e destinada a iluminar o caminho da construção da história da humanidade. E conclui:

Se o diálogo resultar, foi porque a verdade absoluta que partiu de Deus, se transmitiu, através do crente, sob a forma de elemento criador de perspectivas absolutas para uma formulação mais profunda, mais universal, mais rica, mais visível e aberta ao futuro, que se esse elemento (o diálogo, acréscimo nosso) tivesse estado ausente<sup>16</sup>.

Nisto consiste não somente a elaboração teológica, mas também toda a missão evangelizadora da Igreja: em diálogo com o mundo, anunciar a *boa nova*, palavra “persistente, tenaz, sempre nova, proporcionada, em cada problema, a cada vicissitude histórica (LG. 35)”<sup>17</sup>. E que não se confunde com a simples conversão de pessoas para as fileiras do cristianismo, mas visa fundamentalmente “ir para a outra margem” (Mc 6,45), no sentido de criar soluções de amor para os desafios e impasses da humanidade.

Alguns anos após a publicação do supracitado artigo de Segundo – “Diálogo e teologia fundamental” –, Hugo Assmann viria afirmar que a Palavra de Deus não está desligada da compreensão da luta dos cristãos comprometidos com a transformação social. “Que não existe uma Palavra de Deus em si, planando por cima da realidade”, ou seja, que há uma “densidade epistemológica”<sup>18</sup> na análise da realidade social onde homens e mulheres lutam pela humanização, e que nela está contida a revelação de Deus.

### ***1.3. Do diálogo com o homem de hoje ao interesse por Jesus de Nazaré***

O interesse de Segundo pela questão do diálogo não se deve a certo “ecumenismo” que floresceu em ambientes católicos depois do Vaticano II. Busca antes de tudo uma terminologia e categorias de pensamento que permitam repensar a antropologia cristã subjacente ao que hoje em termos gerais se compreende por cristianismo, e por consequência repropor o problema de Jesus<sup>19</sup>. Tal intento funda-se na convicção de que é possível – e necessário – dialogar com outras correntes de pensamento, e dessa forma resgatar a antropologia cristã mais genuína:

(...) só integrando e superando o que há de profundamente verdadeiro nas outras correntes de pensamento é que a nossa própria poderá viver e valer (...). Êste diálogo é tanto mais necessário para o cristianismo quanto mais êste se torna consciente de que a

<sup>16</sup> Id., “Diálogo e teologia...”, p. 65-66.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>18</sup> ASSMANN, Hugo. “Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social”. In: BOLADO, Alfonso Alvarez (Ed.). *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973, pp. 335-343, aqui p. 341.

<sup>19</sup> Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 17.

imagem do homem tirada das suas forças originais não concorda “em boa medida” com a imagem do homem da realidade sociológica chamada cristianismo (sic)<sup>20</sup>.

Assim se compreende porque a cristologia de Segundo vem a público somente a partir dos anos 1980, após ampla elaboração teológica. Reflexões sobre a pessoa, a sociedade, os dogmas cristãos e especialmente sobre os problemas do homem de hoje, constituem-se como verdadeira propedêutica para se repensar a relevância histórica de Jesus de Nazaré e de sua revelação para “qualquer homem que procure dar sentido (ou melhor sentido) à sua vida”<sup>21</sup>.

#### ***1.4. Cristologia, diálogo e método***

Entre os elementos principais da cristologia de Segundo está a relação entre diálogo e método, “até certo ponto, o tema central”, posto que “a situação do homem de hoje” – nova e específica – “é a preocupação central”<sup>22</sup>. Tal afirmação não deixa de causar certa estranheza, dado que Jesus Cristo, a plena revelação da Verdade, e não outra coisa é o centro da cristologia. No entanto, o caráter contraditório da questão se desfaz se se considera que a revelação de Deus é, sobretudo, evento<sup>23</sup> que se realiza na história.

Nesta perspectiva, a teologia em geral – e a cristologia em particular – deverá incorporar em sua metodologia condições para que o diálogo aconteça. Isto por dois motivos decisivos: por um lado, porque o discurso teológico deve ser compreensível e interessante para qualquer homem, uma vez que o estudo das condições de possibilidade da revelação de Deus já não é uma atribuição exclusiva da teologia fundamental, mas “passou a dominar toda a teologia”<sup>24</sup>; por outro, porque o sentido autêntico da revelação se dá a conhecer – ou é percebido pelo homem – tão somente na vida humana concreta, no “chão da vida”, como se diz nas comunidades eclesiais de base.

Se o teólogo não for capaz de dialogar com o homem de hoje, certamente lhe escaparão as perguntas humanas mais importantes, relegando a teologia ao trabalho de elaborar fórmulas cada vez mais distantes da realidade em que vivem as pessoas.

Não se trata de colocar o diálogo como tema da teologia, enchendo com isto páginas intermináveis, nem tampouco envernizar o discurso para torná-lo atraente, numa espécie de

---

<sup>20</sup> Id., *A concepção cristã*, p. 65.

<sup>21</sup> Id., *La historia perdida*, p. 36.

<sup>22</sup> ASSMANN, Hugo. “Os ardis do amor em busca de sua eficácia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre ‘O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré’”. In: PT 15 (1983), pp. 223-259, aqui p. 229.

<sup>23</sup> Cf. BOFF, op. cit., p. 149.

<sup>24</sup> SEGUNDO, “Diálogo e teologia...”, p. 61.

estratégia de publicidade. O objeto da teologia não é algo manipulável, que se possa transmitir à comunidade humana como um produto qualquer. Assim, pois, na perspectiva do pensamento de Segundo, uma teologia em diálogo não é a que fala de diálogo, mas a que faz emergir do interior da história o sentido que a revelação sempre teve: Palavra livre e soberana “para poder dizer em cada situação o que é criativamente libertador em tal situação”<sup>25</sup>.

Não se pode, no entanto, reduzir a teologia a mais uma interpretação do humano e da sociedade. A teologia cristã por definição deve voltar sempre a interpretar a revelação testemunhada na Escritura. Isto não quer dizer que esta deva ou possa ser uma atividade autônoma praticada no interior do mundo acadêmico, com o olhar do teólogo voltado para o panteão dos dogmas, à margem do mundo real com seus interesses, tendências e desafios. Seria ingenuidade pensar assim, pois tudo o que tem a ver com as idéias pode estar “intimamente relacionado (...) com a presente situação social. E disso não escapa nem a teologia”<sup>26</sup>.

Assim, pois, para Segundo a teologia não pode ser ensinada de maneira autônoma, prescindindo do diálogo com as ciências sociais<sup>27</sup>, à margem do contexto social. Não basta o recurso às ciências que nos ligam ao passado, notadamente as que nos abrem o texto bíblico – história da redação, das fontes, gêneros literários etc. Isto porque a própria interpretação teológica da Escritura pode ser condicionada por interesses ideológicos da presente situação social. Já não se pode aceitar que o teólogo poderá elaborar um discurso de laboratório, amparado por total imparcialidade em relação ao contexto social. Pensar que a teologia simplesmente aplica à realidade as verdades divinas puras<sup>28</sup> seria expor-se ao risco, mesmo que inconsciente, de colocar a teologia a serviço dos piores interesses ideológicos. Por isso, tendo presente o que foi dito acerca da possibilidade de infiltração ideológica no próprio fazer teológico, se compreende que somente o diálogo com disciplinas que expliquem a presente

---

<sup>25</sup> Id., *Liberación de*, p. 48.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 11-12, passim.

<sup>28</sup> Segundo cita uma passagem de E. Schillebeeckx, que parece indicar a possibilidade de uma teologia livre de interesses ideológicos: “a interpretação baseada na fé não acrescenta nada à realidade; simplesmente explicita um elemento que as demais interpretações descuidam ou confundem. Neste sentido, se não há sinais de mistério na vida secular, teríamos que admitir que o cristianismo e qualquer outra interpretação religiosa é sempre *uma superestrutura e uma ideologia*. Mas não é superestrutura se se pode demonstrar que na própria vida secular existem esses sinais... A única coisa que uma interpretação religiosa ou de fé pode fazer é explicitar o que já está presente nesta vida...” (In: SCHILLEBEECKX, E. e RAHNER, K. et al. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1970, pp. 60-61 Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, pp. 11-12).



realidade social possibilitará ao teólogo a compreensão dos interesses que se ocultam por debaixo da realidade, de cuja influência nem mesmo a teologia escapa.

Do que foi dito se pode concluir que a preocupação de Segundo com o diálogo não visa simplesmente tornar a mensagem cristã compreensível e interessante ao homem de hoje. É inegável que esta preocupação ocupa um lugar de destaque em seu pensamento, mas tal esforço está a serviço de um motivo que determina todo o resto: a mensagem cristã será realmente interessante se for autêntica, ou seja, libertadora e capaz de manter o caráter de novidade radical da Palavra de Deus frente aos desafios históricos.

Nesta perspectiva, somente uma teologia dialógica em seu método poderá manter a autonomia e novidade radical de seu conteúdo, a Palavra de Deus. A teologia deverá colocar lado a lado as disciplinas que lhe permitam compreender o passado – os textos bíblicos – e as que lhe expliquem o presente, “no seu intento de interpretar a palavra de Deus dirigida a nós, aqui e agora”<sup>29</sup>. E isto requer uma metodologia capaz de libertar a teologia da constante infiltração ideológica, que seja uma contribuição efetiva na destruição dos esquemas de pensamento que impedem a realização da mais genuína vocação humana à liberdade. Daí o título que nomeia a supracitada obra de Segundo sobre o método: *libertação da teologia*.

## **2. Diálogo e libertação: o círculo hermenêutico – definição, qualificação e plausibilidades**

Vimos no tópico anterior que Segundo entende a revelação não como uma verdade em si, mas como luz e elemento criador na candente tarefa da humanização na história da humanidade. Neste sentido, cabe à teologia a tarefa contínua de manter o caráter de novidade radical da Palavra frente aos recorrentes perigos de associação desta mensagem libertadora à linguagem do *status quo*. Esta questão coloca a preocupação com o método como algo central numa teologia que se queira em diálogo com o mundo e a serviço da libertação. Como se vê, o desafio na verdade é manter a circularidade entre dois pólos: a revelação de Deus e a história dos homens.

Nossa exposição, neste tópico, desdobra-se em três aspectos. O primeiro é composto de dois elementos que *definem* a circularidade do método: a Palavra de Deus e sua manifestação no compromisso humano na luta pela liberdade. O segundo descreve os principais pontos do método e suas implicações que *qualificam* o fazer teológico como

---

<sup>29</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 12.

dialógico e libertador. O terceiro versa sobre as *plausibilidades* do uso de certos instrumentais teóricos na prática teológica.

## 2.1. Definição

### 2.1.1. Palavra de Deus: novidade radical a serviço da liberdade humana

No início dos anos 1970, no contexto da reflexão sobre a então recém surgida teologia da libertação na América Latina, uma questão viria ganhar lugar de destaque nos debates teológicos. Que perspectivas poderiam manter a função libertadora da teologia? Segundo parte desta preocupação e defende que o fazer teológico deve estabelecer uma relação entre o sentido que teve a revelação no passado e o sentido que ela poderá ter no hoje da história. Em outras palavras, quer encontrar um método capaz de manter a função libertadora da teologia, que torne possível a conexão entre o passado e a realidade presente.

Sem esta conexão, não existe nem subsiste teologia da libertação. Em outras palavras, poderá haver uma teologia que *trate da* libertação, mas ser-lhe-á fatal, cedo ou tarde, sua ingenuidade metodológica. Estará destinada a ser reabsorvida pelos mecanismos mais profundos da opressão, um dos quais é, justamente, incorporar uma linguagem revolucionária à linguagem do *status quo*<sup>30</sup>.

Trata-se, como se vê, de manter a novidade e atualidade radical da Palavra de Deus como luz para a humanidade. Ao método que pretende tornar isto possível Segundo dá o nome de *círculo hermenêutico*, e assim o define:

(...) 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<sup>31</sup>.

Por detrás da busca de uma metodologia libertadora, penso, está o compromisso de Segundo de dialogar com o homem de hoje em todos os aspectos, um teólogo que não se dirige ao mundo com a segurança das verdades eternas da teologia, mas que submete esta

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.* – Esta terminologia não é original de nosso autor. Segundo lembra que R. Bultmann, na esteira do pensamento heideggeriano, entende o círculo hermenêutico como processo de fé, precedido por uma análise existencial como etapa da interpretação da Escritura. Esta temática do método do círculo hermenêutico foi trabalhada posteriormente por Segundo em “Perspectivas para uma teologia latinoamericana”. In: PT 17 (1977), pp. 9-25, mas com destaque para um elemento novo. Neste artigo o autor expõe a crise da teologia latinoamericana no pós-Vaticano II e pós-Medellín, que se saturou de uma linguagem *sobre* a libertação. Preocupada com problemas programáticos da libertação, a teologia renunciou às perguntas sobre o sentido da Revelação nas lutas pela liberdade. Ou seja, a teologia renunciava ao seu papel de fazer teologia de maneira libertadora.

prática teórica às mesmas suspeitas que pairam sobre qualquer área do conhecimento humano. E que acima de tudo quer colocar de maneira consistente, com critérios e perguntas atuais, o fazer teológico a serviço dos anseios humanos por libertação. Assim se compreende o dado fundamental de seu método, segundo o qual é preciso mudar continuamente nossa interpretação da Escritura em função das contínuas mudanças e desafios históricos.

Isto fica claro nas duas condições que Segundo coloca para que haja o círculo hermenêutico, que preferimos citar textualmente:

A primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Somente uma mudança tal ou, ao menos, a suspeita geral acerca de nossas idéias e juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o nível teológico e obrigar a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas.

A segunda condição está intimamente ligada à primeira. Se a teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das Escrituras, já terminou o círculo hermenêutico. Além disso, se a interpretação das Escrituras não muda junto com os problemas, estes ficarão sem solução ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras<sup>32</sup>.

Segundo resume com propriedade estas duas condições inerentes ao círculo: “a riqueza e profundidade de nossas perguntas acerca da realidade, e a riqueza e profundidade da nova interpretação da Bíblia”<sup>33</sup>. Além disso, indica quatro passos que devem ser dados para levá-las a cabo:

“*Primeiro*: nossa maneira de experimentar a realidade, que nos leva à suspeita ideológica; *segundo*: a aplicação da suspeita ideológica a toda a superestrutura ideológica em geral e à teologia em particular; *terceiro*: uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética, isto é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não toma em consideração certos dados importantes; e *quarto*: nossa nova hermenêutica, isto é, o novo modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição”<sup>34</sup>.

A mútua implicação entre estes quatro passos do círculo hermenêutico, assim o penso, torna possível uma teologia em diálogo. Há, porém, algo determinante para que a teologia da libertação – de cujo método se ocupa Segundo em *Libertação da teologia* – tenha esta característica. Trata-se do seu ponto de partida, mais precisamente o que lhe confere caráter libertador. Diferentemente de outros projetos teológicos que buscam imediatamente na Escritura um caminho para a libertação histórica, a modo de derivação, em Segundo o ponto

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 14.

de partida são as questões que a vida concreta levanta e a maneira como o teólogo as experimenta<sup>35</sup>.

Tomemos o exemplo da teologia política de J. B. Metz. Ela representa um esforço no sentido de desprivatizar a religião e inserir sua interpretação teológica da Escritura no contexto sócio-político, de maneira que se chegue a um novo conceito de práxis. Para tanto, o teólogo alemão acredita ser necessário destronar o sujeito burguês que se apossou ocultamente da teologia com sua antropologia que reduz o homem a “sujeito privado”, que se compreende à margem da sociedade e dos problemas éticos. Recuperar o sentido cristão do agir humano, de maneira que se possa integrar coerentemente a esfera do sentido e a da ação – a *práxis* – torna-se tarefa urgente da teologia<sup>36</sup>.

Os procedimentos metodológicos de Metz, no entanto, o diferenciam sobremaneira dos da teologia da libertação, da qual se ocupa Segundo. Seu ponto de partida não é a opção por um sujeito socialmente situado<sup>37</sup>, mas a *memória* da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo, memória perigosa que desaloja o presente e o questiona, porque lembra um futuro que ainda não chegou, e que dever ser *narrada* pela Igreja, com a finalidade de gerar *solidariedade* no seio da sociedade<sup>38</sup>.

Outro exemplo, dessa vez mais recente, de tentativa de desprivatização da teologia são os “Cadernos de Teologia Pública” que surgem no Sul do Brasil na Unisinos. Pode-se ler o seu objetivo no *site* da Universidade na *Web*:

Divulgam artigos que apresentam a contribuição da teologia com os debates que se desenvolvem na esfera pública da sociedade e na universidade, *em abertura* ao diálogo com as ciências, com a cultura e as religiões<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. Id. *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1970. – Segundo desconfia que a perspectiva dos problemas religiosos não contempla o cerne da vida concreta do povo. Se se quer de fato considerar os problemas humanos mais agudos, para que sejam de fato iluminados pela revelação de Deus, o movimento vai da sociedade para a teologia, e não o contrário. Aparecem já nesta obra suas reservas em relação à divisão entre crentes e não crentes.

<sup>36</sup> Cf. METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1981, p. 37-41, *passim*.

<sup>37</sup> A noção de sujeito social – e sua relação com a missão da Igreja – é formulada com clareza e precisão por J. B. Libanio: “Ao falar de *sujeito social*, entendemos não os indivíduos considerados na sua singularidade, mas enquanto são grupos ou classes sociais, que assumem, desempenham papel decisivo e primordial em certo momento da vida da Igreja. O sujeito social deixa-se reconhecer pelo fato de que são os seus problemas, as suas perguntas, as suas preocupações, os seus interesses que a Igreja leva em consideração na formulação de seus ensinamentos, na sua própria organização, na elaboração de sua pastoral. (...) Ele consegue impor-se com tudo que significa sua posição no mundo das relações econômicas, políticas e ideológicas” (*As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais. Sua incidência sobre a vida religiosa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981, p. 73).

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 213-276.

<sup>39</sup> [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com\\_publicacoes&Itemid=20&task=categorias&id=5](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_publicacoes&Itemid=20&task=categorias&id=5). Acessado em 16/01/2007. – Grifo nosso.

A iniciativa sugere uma espécie de teologia a céu aberto. Entendo que não chega a ser uma novidade em termos de metodologia, a não ser por apresentar-se com um nome sugestivo e interessante, ou por enfatizar o leque temático e o ponto de partida da teologia da libertação. Um de seus pressupostos metodológicos – o de “em diálogo” contribuir com os debates realizados pelos mais variados atores sociais – revela o seu *compromisso* com uma sociedade pluralista. Nisto coincide com a teologia da libertação num aspecto sobre o qual tinha refletido K. Mannheim, e que Segundo utilizou para explicitar o ponto de partida de uma teologia a serviço da libertação, mas que Metz parece não considerar.

Um número crescente de casos concretos torna evidente que: a) toda formulação de um problema somente é possibilitada por uma experiência humana prévia e efetiva que envolve tal problema; b) a seleção da multiplicidade de dados implica um ato de vontade do sujeito cognoscente; c) as forças que emergem da experiência vivida são significativas para a direção que o tratamento do problema tomará<sup>40</sup>.

Tanto Metz quanto Segundo empenham-se no diálogo com o mundo em vista da transformação social e política. A diferença é que Metz parte da categoria de memória, e entende que a narrativa desta memória pela Igreja, ou seja, do conteúdo objetivo da fé cristã testemunhado na Escritura, trará como resultado a solidariedade social. Seu ponto de partida diz mais do interesse do teólogo do que do da sociedade propriamente. Supõe-se que a teologia fará emergir as perguntas humanas fundamentais, para as quais a revelação de Deus tem a resposta.

Do ponto de vista do diálogo, seu projeto teológico está condenado já no ponto de partida. E mais: cedo ou tarde estas categorias – memória, narração e solidariedade – podem ser apropriadas pela linguagem do *status quo*. Seria melhor partir das perguntas que estão aí e do compromisso com determinado sujeito social, como mostrou a teologia da libertação na América Latina, ao colocar a opção pelos pobres como critério permanente e dinâmico de interpretação da Escritura<sup>41</sup>. Somente na perspectiva do compromisso pela humanização se pode manter a novidade radical da Palavra de Deus em face dos desafios históricos.

---

<sup>40</sup> MANNHEIM, K. *Ideología y utopía*. México: M.C.E., 1941, p. 234. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 14.

<sup>41</sup> Cf. SEGUNDO, Juan Luis. “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”. In: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm>. Acessado em 17/08/2006. – Neste artigo, apresentado numa conferência na Universidad de Comillas em Madri, nosso autor sublinha que a opção pelos pobres não é uma consequência do Evangelho, mas um fator prévio de nossa leitura quando interpretamos o mesmo Evangelho.

### 2.1.2. O compromisso pela humanização como critério hermenêutico

O método de Segundo – o círculo hermenêutico – inverte, em seu primeiro passo, a ordem de prioridades no fazer teológico. Toma como ponto de partida o *engajamento* com a transformação da realidade social – *ato de vontade*, como diz K. Mannheim. Segundo afirma que “este ato de vontade adquire significação para definir como vai ser tratado o problema”<sup>42</sup> específico da teologia. Dito em outras palavras, a maneira crítica do teólogo experimentar a realidade e o seu compromisso pela transformação social “fornecem uma base ideológica para interpretar de maneira nova e hipoteticamente mais justa a realidade, mesmo a realidade teológica”<sup>43</sup>. Dado que a humanidade experimenta o amor criador de Deus, somente a opção pelos fracos poderá tornar autêntica e libertadora a interpretação das Escrituras.

Segundo, no entanto, sabe que o compromisso humano precisa ser bem articulado num processo interpretativo que inclui a análise ideológica da sociedade. Do contrário o teólogo sucumbiria numa fraseologia que não resistiria ao primeiro desafio. Portanto, o compromisso pela humanização empurrará a teologia passo a passo na realização do círculo hermenêutico.

Tomemos o caso específico do engajamento do teólogo nos movimentos de libertação. Sua maneira crítica de experimentar a realidade o faz suspeitar que esta realidade é injusta e que precisa ser transformada. E mais: que existem mecanismos de opressão com os quais a interpretação corrente da Escritura pode estar associada. Neste caso se deveria aplicar a suspeita exegética, o que implicaria uma nova interpretação da Bíblia.

A questão, porém, é saber se a Escritura poderá oferecer respostas às perguntas do homem engajado na transformação da realidade. Ou dito de outra forma, resta saber se a libertação pode ser pensada na perspectiva da teologia, ou seja, se as perguntas que emergem das lutas históricas têm dimensão teológica. Em caso de resposta afirmativa, o círculo hermenêutico se completará – provisoriamente – com uma nova interpretação da Escritura. É claro que esta nova interpretação teológica dependerá de que haja no ponto de partida entusiasmo tal – ato de vontade – que permita ao teólogo ir até o fim do processo.

Segundo está convencido da possibilidade de interpretar a Bíblia e dialogar por meio dela com o homem engajado em movimentos de libertação em vista de uma maior humanização.

---

<sup>42</sup> Id., *Liberación de*, p. 15.

<sup>43</sup> *Ibid.*

Afinal de contas a palavra de Deus dialogou sempre com homens preocupados com problemas históricos bem práticos. Por exemplo, com homens preocupados com a (...) necessidade de sair da escravidão do Egito, de estabelecer-se na terra prometida, de voltar da diáspora ou do exílio, de restaurar o reino de Davi<sup>44</sup>.

A revelação de Deus, portanto, está de tal modo imbricada na história dos homens que somente é percebida e tematizada quando ocorre certa mobilização na direção da humanização.

## 2.2. Descrição e qualificação

### 2.2.1. Passos para uma interpretação teológica libertadora da Escritura

Apresentaremos agora, passo a passo, um caso analisado por Segundo em que o círculo hermenêutico se completa<sup>45</sup>, mostrando a possibilidade de uma teologia em diálogo, na perspectiva da libertação. Trata-se da teologia negra da libertação de J. Cone<sup>46</sup>.

a) *Primeiro passo: suspeita ideológica.* O ponto de partida da teologia de Cone é a tomada de posição diante da situação da comunidade dos oprimidos. É de se recordar que, segundo o pensamento de Mannheim, citado por Segundo, no princípio de toda interpretação está o ato de vontade. Segundo tira a principal consequência deste dado:

Ora, é claro que qualquer “ato de vontade” no campo limitado das possibilidades humanas, equivale a tomar posição por um indivíduo ou por uma comunidade contra outros indivíduos ou comunidades. Não há outro remédio. Está no destino de toda hermenêutica o levar consigo uma parcialidade consciente ou inconsciente; o ser feita desde um ponto de vista partidário, mesmo quando pretenda e creia ser neutra<sup>47</sup>.

Como se vê, no ponto de partida há uma parcialidade conscientemente assumida. Tal parcialidade, porém, não entra em contradição com a universalidade e pode inclusive ser decisiva. Não se trata de partir da totalidade do real, o que seria humanamente impossível,

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>45</sup> Outros casos referem-se às tentativas de Harvey Cox. *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*. New York: Macmillan Company, 1965 e Max Weber. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, nas quais o círculo não se completa porque falta o ato de vontade do pesquisador. Nem Cox nem Weber estão suficientemente comprometidos com a “causa” de seus interlocutores. Por isso, acabam não propondo uma interpretação nova da Escritura, capaz de responder às questões do contexto no qual situam-se os seus respectivos projetos de estudo. Juan menciona ainda a crítica religiosa de Karl Marx. Este, efetivamente, não está interessado em realizar o círculo hermenêutico, dado que a religião não é considerada, em sua crítica, entre os elementos decisivos na transformação social, mas deve simplesmente ser suprimida.

<sup>46</sup> CONE, James. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia & New York: J. B. Lippincott Company, 1970. – Citaremos a versão em espanhol utilizada por Segundo: *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1973.

<sup>47</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 34.

mas de “escolher bem o compromisso e a parcialidade de nosso ponto de vista”<sup>48</sup>. Aquilo que no ponto de partida da interpretação é irremediavelmente parcial pode “chegar às raízes humanas profundas que explicam atitudes de valor e de influência universais”<sup>49</sup>.

A teologia de Cone insere-se nesta perspectiva e explicita sua parcialidade do começo ao fim. Ela se torna evidente já em sua definição da teologia:

(...) é o estudo racional do ser de Deus no mundo, à luz da situação existencial da *comunidade oprimida*, relacionando as forças da libertação com a essência do evangelho, que é Jesus Cristo. Isto significa que a *única razão de ser* da teologia está em traduzir em linguagem ordenada o significado da ação de Deus no mundo, em termos que *levem a comunidade dos oprimidos a reconhecer como seu impulso interior em direção à libertação* não só está em harmonia com o evangelho, mas que *é o evangelho de Jesus Cristo*<sup>50</sup>.

Dessa forma, Cone deixa clara a sua opção e sentença: “a teologia negra não deve perder muito tempo tratando de responder às críticas, pois *só responderá perante a comunidade negra*”.<sup>51</sup>

Segundo destaca que a universalidade que falta no ponto de partida ganha corpo de maneira emblemática na profundidade da condição humana que se revela nos anseios de liberdade dos oprimidos: “onde poderíamos encontrar essa necessidade com traços mais agudos, criativos e universais do que na comunidade dos oprimidos?”<sup>52</sup>. E termina citando Cone: “no momento da libertação, não há *verdades universais; a única verdade é a da libertação mesma, verdade que os oprimidos definem, por si mesmos, na luta pela liberdade*”<sup>53</sup>.

b) *Segundo passo: aplicação da suspeita ideológica*. Segundo mostra que Cone realiza com sucesso uma análise ideológica que desmascara os mecanismos de opressão presentes não só na realidade em geral, mas também na teologia.

No que se refere à realidade em geral, Cone revela-se perspicaz. Aponta que a força do adversário se deve a uma ideologia sem cor, que pensa o homem em termos universais, de tal modo que a causa real do sofrimento da comunidade dos oprimidos fica encoberta, ou seja, o mecanismo de opressão é negligenciado pela cultura, pelas leis e pelo estado<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> CONE, op. cit., p. 15. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 35.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 25. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 35.

<sup>52</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 35.

<sup>53</sup> CONE, op. cit., p. 127. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 35.

<sup>54</sup> Cf. SEGUNDO, *Liberación de*, pp. 37-38.



Evidentemente que este edifício social é composto de muitos outros mecanismos particulares que lhe dão sustentação, entre os quais está a própria teologia:

A isto se deve que a teologia estadunidense discuta o pecado em abstrato, debatendo acerca dele em relação com o *homem universal*. Na teologia branca, o pecado é *uma idéia teórica e não uma realidade concreta*<sup>55</sup>.

E, nesta perspectiva, deixa claro que está disposto a dar mais um passo do círculo, ao afirmar que “um Deus sem cor não tem fundamento na teologia negra, *ante uma sociedade onde os homens sofrem precisamente por sua cor*”<sup>56</sup>.

c) *Terceiro passo: suspeita exegetica*. A esta altura, Cone demonstra que já tem uma nova experiência da teologia. A suspeita ideológica aplicada ao fazer teológico o fez perceber que a teologia negligencia certos dados importantes. Dado que está comprometido – ato de vontade – em colocá-la a serviço da comunidade negra, a nova interpretação das Escrituras torna-se tarefa inadiável, e “estará ditada pelo descobrimento dos mecanismos ideológicos e pela vontade de desterrá-los da teologia”<sup>57</sup>.

d) *Quarto passo: a nova interpretação da Escritura*. De acordo com Segundo, para dar este passo, Cone está convencido de que é preciso levar em consideração um ponto importante: mais decisivo que as respostas são as perguntas da teologia<sup>58</sup>. Está claro que, dentro de seu projeto teológico, as perguntas são as da comunidade negra. É a elas que responderá. E isto tem a ver com as fontes e com a norma da teologia, pois são estas que determinam as perguntas, de modo que para se livrar da influência opressora do pensamento branco dever-se-á “construir a teologia a partir de fontes e de uma norma apropriada à comunidade negra”<sup>59</sup>. Dito em outras palavras, o povo negro não quer ouvir – respostas – sobre Deus, mas tem perguntas sobre o que Deus tem a dizer acerca da condição negra, e em que pode contribuir, ou o que faz concretamente em sua luta pela libertação<sup>60</sup>. Assim, a própria vida do negro, ou a negritude, se converte em fonte para a teologia, posto que “a ressurreição de Cristo significa que o Senhor também hoje está presente em meio às sociedades, levando a cabo a libertação dos oprimidos”<sup>61</sup>.

---

<sup>55</sup> CONE, op. cit., p. 134. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 38.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 86. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 38.

<sup>57</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 39.

<sup>58</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>59</sup> CONE, op. cit., p. 39. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 39-40.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 54-55. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 41-42.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 46. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 42. - Neste ponto, Segundo chama a atenção que uma teologia que se queira cristã não poderá deixar de voltar sempre às Escrituras. Não é suficiente afirmar que Deus atua e se manifesta nas culturas e nas sociedades para renunciar às fontes escriturísticas da teologia.

Tendo exposto por alto o círculo hermenêutico realizado pela teologia negra da libertação de J. Cone, vale lembrar o motivo que nos levou a realizar tal intento. O que temos tentado dizer acerca da relação entre diálogo e libertação se esclarece um pouco mais. A realização completa do círculo hermenêutico – da qual depende a autêntica interpretação da Escritura – não se constitui por si só em critério de verdade, mas mostra, sobretudo

(...) que uma teologia está viva, ou seja, conectada com esta fonte de vida que é a realidade histórica e sem a qual a outra fonte divina de vida pode continuar seca, não por sua própria culpa, mas devido à nossa impermeabilidade<sup>62</sup>.

Finalmente, chamamos a atenção para um aspecto do círculo hermenêutico que nos ocupará a seguir, e que nos empurra sempre mais na temática do diálogo. Um de seus pressupostos é a insatisfação geral do pesquisador diante da realidade e o seu compromisso na luta pela libertação. Isto supõe a contínua análise da realidade que se esconde por debaixo dos mecanismos ideológicos de opressão, que evidentemente não se poderá realizar sem o auxílio das ciências sociais.

### 2.2.2. O diálogo com as ciências

Sem o prévio compromisso para mudar o mundo a teologia acabará, mesmo que inconscientemente, sendo incorporada ao discurso do sistema opressor, contribuindo assim para a manutenção do *status quo*<sup>63</sup>. Sem as perguntas humanas suscitadas por este compromisso a revelação certamente emudeceria. A teologia seria um trabalho cada vez mais atemporal, destinado a interpretar um livro que aos olhos do homem de hoje pareceria sempre mais velho<sup>64</sup>. Suas respostas seriam ultrapassadas e sem sentido para o homem real, que no seu dia a dia se depara com desafios concretos.

Poder-se-á perguntar o que isto tem a ver com o diálogo entre o teólogo e a ciência. De fato as aparências nos induzem a pensar que uma coisa nada tem a ver com a outra. Na realidade, porém, se observarmos bem aquilo que constitui a mentalidade corrente, tanto de cientistas quanto de teólogos, veremos que em ambos ocorre certo mal-entendido que consiste em separar arbitrariamente a dimensão dos valores e interesses humanos da dimensão do

---

<sup>62</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 34. – O círculo hermenêutico completado não é critério suficiente de verdade, pois depende, entre tantos outros fatores, da boa escolha do recorte da realidade em favor do qual se tomará partido, basicamente aquilo que Segundo qualificou como a “riqueza e profundidade” das perguntas de determinada teologia.

<sup>63</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, p. 74-75.

conhecimento objetivo. Parece até que os homens de ciência estão acima do mundo onde vivemos.

Esta tendência se verifica por parte do teólogo na preocupação com a mera ortodoxia. Esta mesma preocupação incide também no trabalho dos cientistas em geral sob a égide da tão propalada neutralidade ou autonomia da ciência. Em ambos os casos se ignora algo que a experiência cotidiana pode nos mostrar: que antes de dar um passo fazemos opções concretas cujos critérios emanam de uma dimensão humana que se não está separada da dimensão objetiva da existência, pelo menos se distingue dela radicalmente. Trata-se precisamente da esfera dos valores e interesses humanos definidos pela subjetividade.

Ao se afirmar isto não se quer varrer a ciência do horizonte onde se encontram os aspectos mais decisivos da vida. Pelo contrário, se quisermos dar à ciência o valor que ela merece precisamos colocá-la no seu devido lugar, precisamente a serviço dos valores e interesses mais genuínos do ser humano. E somente uma racionalidade pluridimensional – diálogo – poderá captar os problemas mais agudos do homem naquilo que concerne à sua vida pessoal e social. Isto vale para todas as ciências, tanto mais para a teologia.

Vejamos alguns aspectos desta questão:

a) *Os interesses humanos e o fazer teológico.* Sabemos como a tarefa da humanização se move num terreno onde não há certezas absolutas. Há sempre espaço para a surpresa e a novidade. Na vida concreta de homens e mulheres a aposta em dados não experimentados empiricamente é inevitável. Nem mesmo a teologia escapa deste aspecto da existência humana, pois a fé é precisamente uma aposta. Fazer teologia é refletir sobre a revelação de Deus nesta areia movediça da história humana. Segundo constata que, não obstante isto, há certa tendência do fazer teológico se deixar orientar mais pela busca de segurança para o teólogo, do que pelo desejo de contribuir na tarefa da humanização. Evidentemente tal critério se esconde por detrás da nobre preocupação com a ortodoxia, esquecendo-se do lugar a partir do qual se faz teologia.

Um dos casos das polêmicas entre Jesus por um lado e fariseus e escribas por outro nos ajuda a entender o carácter decisivo do lugar ou interesse a partir do qual se faz teologia. Talvez isto nos ajude também a compreender porque durante séculos os cristãos conviveram com a opressão na América Latina, como se o evangelho nada tivesse a dizer efetivamente sobre a libertação dos oprimidos.

Jesus, estando na sinagoga em dia de sábado, e tendo diante de si uma pessoa (com uma das mãos atrofiada) com a qual estava afetivamente comprometido, desloca a pergunta da estrita ortodoxia para o nível do humano – “fazer o bem ou o mal? Salvar a vida ou matar?” (Mc 3,1-6). Seus interlocutores, exímios teólogos, ficam sem resposta, pois suas perguntas não partem do problema real do homem que está a um passo de distância. Dado que a pergunta de Jesus não está prevista na lei, da qual são intérpretes, e porque estão enquadrados no restrito campo da ortodoxia, acabam imobilizados e impedem que a Escritura possa iluminar a vida de um filho de Deus. E isto não por culpa da Palavra de Deus, mas por conta da “dureza de coração” dos teólogos. O que em termos modernos se poderia dizer da imparcialidade e autonomia do discurso científico. Segundo os peritos da lei, a pergunta está mal formulada, feita a partir de um lugar não previsto por sua metodologia. E isto é tudo.

b) *As opções humanas e o fazer teológico.* A polêmica acima descrita coloca-nos diante de um dado importante. A metodologia teológica de Jesus obriga seus interlocutores a decidirem previamente sobre o que faz bem ou mal para o homem *antes* de ler o que diz a Escritura a respeito do que é permitido fazer em dia de sábado<sup>65</sup>. Dessa forma, Segundo explicita melhor a tese da teologia da libertação segundo a qual o compromisso de mudar o mundo é pré-teológico. Não se pode pedir à revelação um retrato da realidade e dos mecanismos ideológicos de dominação que se escondem por detrás dela, para somente então definir um rumo a ser tomado. Mas isto tem duas implicações bem práticas, como aponta Segundo:

(...) mudar o mundo supõe ter a certeza de que a nova imagem que dele fazemos como projeto é melhor do que aquela que hoje funciona e, além disso, que ela é possível. Em segundo lugar, descobrir quais são os mecanismos que ocultam e dão valor à realidade presente supõe realizar uma análise ideológica séria e, portanto, verificar nossas hipóteses de maneira científica<sup>66</sup>.

Creio que deve ter ficado claro que o sucesso do primeiro ponto destacado por Segundo está subordinado ao do segundo. Com efeito, o acerto na definição e implantação de um projeto de sociedade depende sobremaneira da objetividade de seus pressupostos. Não se pode minimizar o papel das ciências sociais para a necessária compreensão da realidade, pois os mecanismos sociais atuantes não raro permanecem ocultos à consciência.

Evidentemente que o papel da teologia não é analisar a realidade social, mas, se se considera o que foi dito, a colaboração entre teologia e sociologia não se pode evitar. Entre os

---

<sup>65</sup> Id., *La historia perdida*, p. 224.

<sup>66</sup> Id., *Liberación de*, p. 81.

mecanismos de dominação ocultos na realidade estão aqueles que, sem que o percebamos, tiram a teologia de sua base revelada, colocando-a a serviço de interesses que nada têm a ver com a revelação de Deus<sup>67</sup>.

A questão agora é saber até que ponto se pode contar com as ciências neste processo. Será possível uma opção amparada por dados científicos acerca da realidade, ou teremos de fundamentar nossas opções com dados de outra natureza?

### **2.3. Plausibilidades**

#### *2.3.1. Sobre a possibilidade de colaboração entre teologia e ciências sociais*

Segundo constata que não obstante alguns ensaios de colaboração entre teologia e sociologia na América Latina, com alguns resultados em diversos campos, tal colaboração pode encontrar sérios obstáculos. Isto porque o tipo de “sociologia que prevalece na América Latina, como provavelmente em todo o hemisfério intelectual, é a chamada positivista, behaviorista ou, simplesmente, sociologia *estadunidense*”<sup>68</sup>. Sem dúvida, uma das conseqüências deste tipo de sociologia é o abandono de áreas importantes da sociedade, o que não deixa de ser uma dificuldade para uma teologia que se pretenda em diálogo com o mundo, não apenas com fragmentos da realidade.

a) *A fragmentação e o estreitamento da sociologia*. Seguindo as grandes linhas de um artigo do sociólogo argentino Eliseu Verón<sup>69</sup>, cuja abordagem mostra a involução da sociologia desde a *Ideologia alemã* de K. Marx, Segundo destaca que “a sociologia atual vai deixando ao abandono campos cada vez mais significativos do viver social humano”<sup>70</sup>.

Verón aponta a fragmentação – em grande parte devido à cultura da técnica moderna dominante no Ocidente – como o principal vetor do estreitamento da sociologia em campos cada vez mais restritos<sup>71</sup>. A sociologia do direito, da arte, da religião são áreas específicas em que a noção de ideologia aplicada a um modelo global da realidade não é utilizada de maneira sistemática. Aspectos do cotidiano ganham sempre mais espaço em detrimento de valores que

---

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, p. 57.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>69</sup> VERÓN, Eliseu. “Ideología y comunicación de masas: la semantización de la violencia política”. In: PRIETO, EKMAN et al. *Lenguaje y comunicación social*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1971. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 58.

<sup>70</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, pp. 58.

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, p. 58-68.

permitem perpassar a totalidade da vida humana. Não se pode esquecer que as pessoas podem se engajar numa infinidade de atividades sociais e, no entanto, viver uma vida sem sentido. Assim, pois, a colaboração entre teologia e ciências sociais esbarra em sérios limites, dado que o campo dos valores que podem dar sentido à vida, e que mais pode interessar à teologia, está abandonado pela sociologia.

Além disso, a passagem do inconsciente para a consciência deixa a teologia sem parceiro científico para explorar uma área importante do agir humano na consolidação das ideologias. Em termos freudianos, existe no inconsciente da coletividade uma censura que, a exemplo do que ocorre com a satisfação das pulsões sexuais, impede que os mecanismos de dominação sejam explicitados em sua forma mais crua.

Finalmente, há outro elemento que merece destaque. Trata-se do abandono de categorias cognitivas em favor de dimensões valorativas. Renuncia-se cada vez mais à pretensão de compreender a totalidade do real, e investe-se pesado em técnicas – oferecidas por outras ciências, especialmente pelas matemáticas aplicadas – que medem a adesão, o grau de aceitação ou rejeição dos indivíduos nos diferentes segmentos sociais. Não há a preocupação com as razões mais profundas do agir social do homem, pois o acento recai preferentemente sobre aspectos quantitativos, em torno a hipóteses e verificações, evidenciando uma vez mais o afastamento da sociologia da problemática dos primeiros sociólogos modernos.

E mais: Segundo afirma que tampouco a pastoral da Igreja está preocupada em saber as razões que levam alguém a rejeitar (ou a aderir) a prática religiosa. Antes, vai em busca de certa sociologia disposta a oferecer “meios concretos para atrair esta gente, outra vez, *por qualquer razão que seja*, e, o que é talvez mais importante, sem discussões teológicas que dividem (*sic*) porque obrigam a tomar decisões”<sup>72</sup>.

b) *Os reducionismos da sociologia marxista*. Outra dificuldade apontada por Segundo para uma possível colaboração entre teologia e sociologia fica por conta de certo reducionismo da sociologia marxista. Isto decorre, por um lado, da maneira como o próprio Marx aplica o conceito de ideologia aos fenômenos religiosos e, por outro, da não aceitação, até mesmo pela sociologia marxista mais genuína, da relativa autonomia dos níveis superestruturais, entre os quais situa-se o fenômeno religioso<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 68. – Segundo se refere ao contexto pastoral dos anos 1970, ocasião em que escreve a obra citada.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 68-74.

Segundo pondera que não é fácil definir dentro do pensamento de Marx se a religião – e sua formulação teórica, a teologia – é uma superestrutura tal como a filosofia, a arte, a política, as leis etc. De qualquer modo lembra que o mais interessante é o destino diferente que Marx dá para a religião e para o Estado. Enquanto este será útil na primeira etapa da implantação da sociedade comunista, o socialismo, e desaparecerá na medida em que a divisão forçada do trabalho for superada, aquela deverá ser suprimida de antemão, pois não pode colaborar em nada na revolução. Nesta vertente do pensamento marxiano, a religião não aparece como um setor da cultura, mas como um erro. Se a filosofia cometeu erros, a religião é por definição um erro só, uma ilusão cuja superação é condição para a revolução: “exigir que se renuncie à nossas ilusões concernentes à nossa própria situação, é exigir que se renuncie a uma situação que tem necessidade de ilusões”<sup>74</sup>.

Nesta perspectiva, pois, do ponto de vista que nos ocupa, não há que esperar deste veio da sociologia marxista “nenhuma ajuda para uma teologia que quer desfazer-se o mais possível de seu conteúdo ideológico e tornar-se arma efetiva na luta social dos oprimidos”<sup>75</sup>. A religião, segundo esta tese de Marx, não poderá contribuir no processo revolucionário, a não ser em sentido negativo, mais precisamente por sua extinção.

No que se refere à atual sociologia marxista a dificuldade se deve à maneira que esta compreendeu o materialismo histórico. É por demais sabido que Marx enunciou como lei que as condições materiais da existência determinam a superestrutura ideológica. Não, porém, que esta dependência da economia e das relações de trabalho nega a influência da dimensão espiritual. Neste ponto, Segundo cita Lênin, que lembra que nem Marx nem Engels defenderam um determinismo econômico, mas tão somente uma determinação “em última instância”<sup>76</sup> dos fatores econômicos na formação da superestrutura<sup>77</sup>.

Uma interpretação que levasse em consideração o que foi dito acima afirmaria que as estruturas se movem num campo de possibilidades – não somente econômicas – definidas pelas relações de produção. Isto implicaria reconhecer certa autonomia das estruturas, da religião inclusive, numa complexa rede de influências, em que a economia seria determinante somente em última instância. Neste sentido, ao contrário do que normalmente compreende a

---

<sup>74</sup> MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 71. – Não há indicações bibliográficas a não ser o título da referida obra de K. Marx.

<sup>75</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 71.

<sup>76</sup> LENINE. *¿Qué hacer?* Obras escogidas. Tomo I. Moscou: Ed. Progreso, 1966, p. 150. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 72.

<sup>77</sup> Cf. MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 34.

sociologia marxista, a religião deveria ser colocada no *hall* dos fatores que poderão deter ou provocar a mudança social, em todo o caso em relação com o contexto econômico existente<sup>78</sup>.

Paradoxalmente, tal reducionismo induz a sociologia à mera condição de instrumento de conscientização dos trabalhadores, destinada a *informá-los* que “os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes”<sup>79</sup>. Nestas condições torna-se inevitável que aspectos importantes da realidade lhe escapem por entre os dedos. E uma vez mais o teólogo não pode esperar muito da sociologia. Segundo ressalta que há exceções, como Lukacs, Schaff, Althusser, Goldman e outros, “mas as exceções não constituem a vida diária de uma ciência e nosso ponto de vista aqui supõe a contínua colaboração de uma sociologia e de uma teologia abraçados na mesma tarefa libertadora”<sup>80</sup>.

### 2.3.2. *A armadilha da ciência*

Não há dúvida de que os tópicos anteriores nos encurralaram numa espécie de armadilha: a da verificação científica. Seguimos os passos de Segundo em sua abordagem sobre os limites da sociologia, especialmente a que opera na América Latina, a fim de verificar a possibilidade de colaboração entre sociologia e teologia. Os casos analisados foram mostrando que a teologia não poderá verificar cientificamente suas hipóteses, dada a fragmentação da sociologia. Faltam-lhe, sobretudo, dados confiáveis sobre a totalidade do real, de modo especial sobre os valores que podem conferir algum sentido para o agir social do homem. É pouco provável que se produzam provas científicas de uma hipótese sobre, por exemplo, a relação de certa prática religiosa com o manejo do dinheiro, como aventou Max Weber.

Talvez devêssemos discutir os critérios de cientificidade, mas isto poderia prolongar-se demasiadamente, ou simplesmente enveredar-se rumo a equívocos incalculáveis. Certamente não avançaríamos muito naquilo que nos interessa aqui, e apenas cairíamos na armadilha do cientificismo. O próprio Segundo diz preferir “deixar a questão aberta, como realmente está. Não temos razões válidas para nos *resignarmos* a uma *separação* irracional, mesmo dentro dos cânones científicos mais modernos”<sup>81</sup>. Permite-me sublinhar estas palavras porque elas enfatizam dois elementos importantes. O primeiro é: mesmo considerando o que

---

<sup>78</sup> Cf. SEGUNDO, *Liberación de*, p. 72.

<sup>79</sup> MARX e ENGELS, op. cit., p. 48. – Esta afirmação situa-se no contexto da análise da relação entre as relações de produção e a formação da consciência.

<sup>80</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 74.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 78.



foi dito acerca dos limites da sociologia, o teólogo não pode se acomodar, ou seja, há que se fazer uma opção. O segundo é: não se pode manipular os fatos (em vista de uma opção “científica”) a fim de “obter uma colaboração onde ela efetivamente não existe”<sup>82</sup>.

Vale destacar também que esta abordagem de Segundo data de meados da década de 1970. Visa abrir caminhos para um fazer teológico libertador no contexto latinoamericano marcado por desigualdades sociais. E que de lá para cá os debates sobre a epistemologia das ciências extrapolaram o círculo constituído basicamente por filósofos e sociólogos do conhecimento. Não deixa de ser interessante o fato de o debate ocorrido a partir dos anos 1980 ter se dado entre cientistas, especialmente do campo da física. A constatação desta evolução gerou uma discussão peculiar entre filósofos, sociólogos e cientistas. A discussão avolumou-se até alcançar um patamar ruidoso nos episódios das “guerras da ciência” e “incidiu preferencialmente sobre a natureza e validade do conhecimento que produz e legitima as transformações do mundo através da ciência”<sup>83</sup>. Um dos disparos mais estridentes da artilharia deste debate talvez tenha sido esta pergunta: “o conhecimento científico representa, descobre, cria ou inventa a realidade que pretende conhecer?”<sup>84</sup>.

O episódio das “guerras da ciência” foi uma reação a um trabalho de sociologia do conhecimento de Boaventura de Sousa Santos<sup>85</sup>, publicado em Portugal em 1987. Um de seus principais questionamentos tem por objeto o privilégio epistemológico dado às explicações científicas. De acordo com sua tese, no que se refere aos aspectos sociológicos do conhecimento, fica cada vez mais claro que a razão pela qual hoje se privilegiam os conhecimentos baseados na previsão e no controle de um fenômeno experimental não está relacionada à ciência, mas a juízos de valor, em face de relações de força no seio da sociedade. O sociólogo português afirma que não há razão científica para que o conhecimento científico tenha prioridade em relação a outras formas de conhecimento<sup>86</sup>.

Em 2004, depois de praticamente cessados os combates das guerras da ciência, uma obra coletiva<sup>87</sup> organizada pelo próprio Boaventura de Souza Santos se encarregou de sintetizar os aspectos principais da reflexão suscitada por “um discurso sobre as ciências”. Na

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>83</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente. 'Um discurso sobre as ciências' revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004, p. 19.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 52.

<sup>87</sup> *Id.*, *Conhecimento prudente...*

introdução, seu organizador, fazendo menção aos pontos comuns ali defendidos pelos diversos autores – representantes dos mais variados ramos das ciências, inclusive das positivas como a física, a química e a biologia – dispara uma pergunta que pode ser esclarecedora acerca do que se pensa hoje em dia sobre a epistemologia das ciências: “E se as verdades científicas de um dado momento histórico têm sido refutadas em momentos posteriores, há algo mais na verdade além da história da verdade?”<sup>88</sup>.

Creio que hoje temos mais elementos para entender a afirmação de Segundo de que não devemos nos resignar a uma “separação irracional” entre dados comprovados cientificamente e dados sobre os quais a ciência não dispõe de teorias capazes de produzir provas conclusivas. E o que é mais importante, seria ingenuidade procurar uma colaboração onde efetivamente ela não existe. Na verdade, não há porque continuarmos no barco da “grande separação” entre subjetividade e objetividade, entre fatos (verificáveis) e valores que têm marcado a civilização ocidental<sup>89</sup>. Até mesmo porque hoje a questão já não gira em torno da oposição entre ciência e anti-ciência, mas da “autoridade da ciência: que tipo de ciência deve ser praticado e quem é que tem poder para definir isso?”<sup>90</sup>. Não excluída a possibilidade do diálogo com as ciências e que isto pode nos ajudar até certo ponto, mesmo assim talvez tenhamos de fazer nossas opções não baseadas em dados “científicos”, mas numa aposta.

### 3. A opção política e o fazer teológico

Já deve ter ficado claro que a metodologia do círculo hermenêutico aplicada à teologia nos leva a uma constatação importante: “não existe teologia cristã nem interpretação cristã do evangelho sem opção política prévia”<sup>91</sup>. Isto por dois motivos fundamentais. Primeiro, a sociologia do conhecimento nos mostrou que no início de qualquer interpretação está o ato de vontade – a opção – do pesquisador. Segundo, a análise das condições da ciência sociológica nos deu conta de que nossas opções não poderão basear-se em dados com exatidão científica.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>89</sup> Cf. STENGERS, Isabelle. “Para além da Grande Separação, tornamo-nos civilizados?”. In: SANTOS, *Conhecimento prudente*, pp. 131-149, aqui p. 145-149.

<sup>90</sup> FUJIMURA, Joan H. “Como conferir autoridade ao conhecimento na ciência e na antropologia”. In: SANTOS, *Conhecimento prudente*, pp. 151-181, aqui p.152.

<sup>91</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 109. – Segundo caracteriza a opção humana pré-teológica como “política” num sentido que se apóia mais no uso corrente do termo: “Ainda que ele contradiga um dos mais evidentes fatos da etimologia, a linguagem comum distingue muito bem entre sociologia e política. O fato de que a palavra *societas* seja a tradução latina da palavra grega *polis*, não vem ao caso. A linguagem real ignora as etimologias e se rende ao uso. E o uso descobriu que ao lado de certos cientistas que se chamam sociólogos e que nunca emitem uma opinião sem provas, existem os políticos cuja capacidade está precisamente em fazer opções decisivas sem provas científicas que os apoiem” (*Ibid.*, p. 81).

Creio que os tópicos anteriores nos esclareceram suficientemente sobre a opção prévia ao fazer teológico, inclusive nos dando conta de que ela tem um qualificativo, ou seja, é política. Abordaremos agora dois pontos que nos ajudarão na compreensão de como isto ocorre propriamente no fazer teológico. Seguindo a terminologia de Segundo, o compromisso vem antes, a teologia depois. Esta supõe aquele.

### ***3.1. O compromisso de mudar o mundo vem antes***

#### *3.1.1. O terreno movediço do compromisso*

Consciente ou inconscientemente toda teologia é situada, ou seja, devedora de seu contexto social e dos mecanismos ideológicos que nele se interpõem. Tendo presente esta realidade, Segundo está convencido de que a autenticidade da interpretação teológica da Escritura supõe a contínua realização do círculo hermenêutico. Vimos que a realização do círculo supõe a explicitação da opção pré-teológica e a consideração dos mecanismos ideológicos que estão em jogo na sociedade. E que somente assim a teologia poderá manter-se em sua base revelada.

A opção é pré-teológica, mas não à margem do sentido da revelação. Significa simplesmente que não podemos pedir à Escritura dados para a análise da presente realidade social. Vimos como James Cone entende a questão da fonte da teologia. O dado da ressurreição de Jesus nos dá conta de que Cristo está presente na história. A luta pela humanização não somente está em sintonia com o Evangelho, mas é o Evangelho de Cristo no hoje da história<sup>92</sup>.

Considerando um dado fundamental da epistemologia da ciência, segundo o qual a natureza do objeto decide sobre o seu acesso cognitivo, o compromisso de mudar o mundo na direção da humanização, segundo a lei do amor, torna-se decisivo para que a opção humana insira-se no horizonte da universalidade da revelação de Deus. De fato, é sobre a revelação de Deus que fazemos teologia. E a revelação que conhecemos é a revelação do Deus-amor em favor da humanização da história dos homens.

O que acabamos de afirmar é relativamente tranquilo e creio que muitos o encaram dessa maneira. No entanto, Segundo nos alerta para um ponto de suma importância. De onde

---

<sup>92</sup> Cf. CONE, op. cit., p. 46. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 43.

virão os dados para a análise ideológica que pretendemos fazer e com que base forjaremos o projeto de sociedade suposto no compromisso de mudar o mundo?

Pois bem, dentro das condições da ciência sociológica que temos analisado (...), só nos resta que, ou temos que negar à teologia que ela nos oriente diante de hipóteses ou opções libertadoras, e assim temos que reduzi-la a suas velhas certezas abstratas, ou passamos adiante sem certezas sociológicas suficientemente científicas e a teologia cai *no político*<sup>93</sup>.

A resposta neste caso não dá margem a dúvidas. Os dados nos vêm através da opção política. E Segundo reforça sua argumentação:

Uma vez descoberta (...) a possibilidade e a necessidade, para a teologia libertadora, de uma análise ideológica que não pode apoiar-se em provas totalmente científicas, pelo lado da sociologia, a necessidade de uma relação entre teologia e política se torna necessária e mesmo decisiva<sup>94</sup>.

Neste sentido fica patente que a aposta prévia consiste num compromisso político para mudar o mundo. Mas Segundo sabe que é necessário aparar algumas arestas de certa reserva que persiste em relação ao elemento político na teologia.

### 3.1.2. *A superação das reservas em relação ao político*

Segundo passa a enfrentar o problema de uma teologia que se deixa definir à margem dos problemas reais da sociedade. Vale recordar uma das principais afirmações do artigo “Diálogo e teologia fundamental” de 1969. Ali nosso autor defende que a revelação de Deus não é uma mensagem destinada a frutificar sozinha, mas que nasce e se torna significativa no diálogo entre os homens, como resposta às questões suscitadas pelos desafios da história<sup>95</sup>.

Na obra “*Libertação da teologia*” Segundo cita um trecho de um pronunciamento dos bispos do Terceiro Mundo que ilustra a tese da neutralidade da teologia:

A Igreja nunca se solidariza, naquilo que ela tem de essencial, de permanente, isto é, sua fidelidade e sua comunhão com Cristo no evangelho, com nenhum sistema econômico, político e social. *Desde que o sistema cesse de assegurar o bem comum em benefício do interesse de alguns*, deve ela não somente denunciar a injustiça, mas libertar-se do sistema iníquo, *pronta a colaborar com outro sistema mais bem adaptado às necessidades do tempo e mais justo*<sup>96</sup>.

Percebe-se claramente que os bispos dão por suposto que o referido pronunciamento se baseia em dados se não científicos, pelo menos neutros, inferidos evidentemente da

---

<sup>93</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 81.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>95</sup> Cf. Id., “Diálogo e teologia...”, p. 65-66.

<sup>96</sup> “Mensagem dos bispos do Terceiro Mundo”. In: REB 27 (1967), pp. 989-997. Aqui, p. 991. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 85.

revelação. O único compromisso conscientemente aceito e explicitado é a “fidelidade e comunhão com Cristo no Evangelho”. Disto não se pode duvidar, mas fica algo ainda por ressaltar:

Com que meio ou instrumento científicos pode a Igreja decidir quando um sistema cessou – supõe-se que definitivamente – de promover o bem comum, e como pode estar cientificamente certa da existência de outro mais justo, antes de fazer a correspondente prova?<sup>97</sup>

Não estariam os bispos fazendo uma declaração cujo fundamento primeiro seria “político”? Certamente sim, se se aceitam os pressupostos sobre os limites da ciência sociológica e sobre a impossibilidade lógica de se pedir à revelação dados para a análise da presente realidade social.

Segundo cita um trecho de Rahner utilizado numa argumentação de Roger Vekemans contrária à opção política em teologia. Segundo ressalta que há o perigo de descontextualizar o pensamento de Rahner lido por meio de outro autor, mas de qualquer modo sua citação serve para mostrar que até mesmo um teólogo de valor esbarra com este problema sem dar-lhe uma suficiente solução:

Aqui é que o problema se torna, de repente, terrível: como pode a Igreja conhecer o contexto de sua ação, sendo que, evidentemente, esse tipo de conhecimentos (*sic*) não *pode ser deduzido diretamente da revelação?*... Querendo ou não, ao fazê-lo, a Igreja se torna dependente de fontes e métodos de conhecimento que estão fora de seu controle... Estamos diante de um problema ao qual, que eu saiba, a epistemologia eclesiástica não prestou suficiente atenção... Como pode a Igreja, em tais matérias fazer pronunciamentos que envolvem obrigação? Em tal contexto, como pode a Igreja evitar o perigo, seja de afirmar coisas óbvias, que serão ditas melhor em qualquer outra parte, seja de aventurar-se a fazer juízos que podem ser refutados por especialistas em análise sociológica?<sup>98</sup>

Segundo constata que o questionamento de Rahner, evidentemente, coloca a teologia numa encruzilhada entre a imobilidade e a opção política:

É fácil imaginar, suponho, o que significam tais perguntas para a teologia da libertação. Se se chegar a provar ou a constatar que os problemas mais agudos do homem pertencem todos a esse tipo de contexto, deverá calar-se a teologia para não se ver rebatida por especialistas científicos?<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 85.

<sup>98</sup> Rahner é citado por VEKEMANS, Roger. *Caesar and God*. New York: Orbis Books, 1972, p. 30. Apud: SEGUNDO, *Liberación de*, p. 86. – Não há referência à obra específica de Rahner.

<sup>99</sup> SEGUNDO, *Liberación de*, p. 87.

### 3.2. *A teologia vem depois.*

Segundo afirma claramente que é preciso optar se não se quer associar-se às opções do *status quo*. Passa então a analisar fenomenologicamente a questão acima citada. Parte do pressuposto de que a Igreja e outros grupos humanos fazem suas opções a partir da experiência ou confronto com o seu contexto. Trata-se de um conhecimento da realidade no sentido de entrar em contato, sentir os desafios. A partir deste contato e da aceitação de seus desafios, se “perguntam sobre o que terá que ser feito em tal contexto”<sup>100</sup>. Neste nível da ação humana ainda não entram em cena os conhecimentos científicos. Estes vêm depois.

Segundo assinala que, a despeito disto,

Rahner parece crer que a Igreja sabe o que tem que fazer mas que não conhece o seu contexto. Como pode isto? (...) Segundo Rahner podemos deduzir conhecimentos certos sobre o que fazer, perguntando à revelação independentemente de todo o contexto. E a revelação responde, ao que parece, prevendo deduções sobre aquilo que é eternamente cristão na conduta. Mas como a conduta depende *parcialmente* de conhecimentos sobre o contexto que não pode ser deduzido da revelação, o problema consiste em saber se temos que nos arriscar a deixar certezas totais por certezas parciais. Em outras palavras, o problema está em saber se a teologia pode razoavelmente abandonar o terreno em que tem respostas, para se chegar ao outro onde pode ser refutada, pelo menos naquilo que não diz respeito diretamente à revelação mas ao conhecimento do contexto histórico<sup>101</sup>.

Segundo destaca ainda que os problemas humanos mais agudos não se definem nem se resolvem num plano de certezas. Todo homem se obriga a decidir por alto sobre problemas que só posteriormente poderão ser iluminados pelos dados da ciência. “Uma vez que optou de forma genérica, a ciência pode indicar-lhe a instrumentalidade correspondente a sua opção”<sup>102</sup>.

Portanto, todo homem faz opções no campo dos valores e interesses (política) antes de sentir a necessidade do conhecimento de tipo objetivo. Levando esta situação humana geral ao terreno da teologia, deixamos agora o próprio Segundo dizer o que quisemos expor neste tópico:

Escapa a teologia a esta lei universal? Certamente não. Em primeiro lugar, a aceitação da teologia, como também a da própria revelação, supõe uma prévia opção que só é concebível como o desafio de um contexto determinado e bem conhecido. Somente a partir dessa opção contextual começa a teologia a ser significativa e sempre em relação com esse contexto real. Em outras palavras, a teologia não é escolhida por razões

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 90.

teológicas. Pelo contrário, o único verdadeiro problema é determinar se situa melhor o homem para optar e mudar politicamente o mundo<sup>103</sup>.

Quando se afirma que as opções humanas não são tomadas num plano de certezas, na verdade se está dizendo que o homem se deixa guiar por dados transcendentais. Até mesmo o mais objetivo dos homens se deixa guiar por dados que transcendem suas próprias possibilidades de verificação. São estes dados que constituem o homem como um ser político, isto é, que se vale da experiência do seu grupo (valores e interesses) para levar adiante uma vida que do contrário não seria propriamente humana.

Como se vê, a análise das condições da ciência sociológica e a consideração de elementos importantes da epistemologia teológica nos dão conta de que o compromisso pela humanização se configura como opção política. E assim acenamos para a questão que nos ocupará no capítulo seguinte. A opção política, exatamente por ser tal, ou seja, por não se fundamentar em dados empíricos comprovados cientificamente, inexoravelmente colocará no horizonte da teologia a questão dos dados transcendentais na existência humana.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*

## CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS

A cristologia de Juan Luis Segundo parte do pressuposto básico da fé. Neste sentido, seu método se assemelha ao da teologia clássica. Pensa a fé na perspectiva antropológica e dessa maneira coloca-se ao lado de outros teólogos que fazem o mesmo. Sua originalidade se dá no pensar a existência humana desde suas dimensões básicas. Assim podemos visualizar o quadro teórico de sua reflexão sobre a fé. O dado fundamental é a experiência da pessoa centrada na liberdade humana e seu poder criador. Segundo, fiel ao seu método que articula subjetividade e objetividade num todo coerente, entende que o poder criador da liberdade faz sua aparição na dimensão do sentido e da eficácia.

Pois bem, seguindo os passos da análise fenomenológica da existência humana empreendida por Segundo, estruturaremos este capítulo da maneira seguinte: primeiramente refletiremos sobre a experiência central da pessoa marcada pela liberdade criativa; em seguida faremos a exposição da exteriorização da liberdade humana e seu poder criador no âmbito do sentido e da eficácia, dimensões humanas estas correspondentes à fé antropológica e à ideologia, respectivamente; finalmente, abordaremos a complementariedade entre estas dimensões básicas da existência humana.

### **1. A centralidade da pessoa**

A reflexão de Segundo é toda centrada no tema da pessoa. Esta, por sua vez, caracteriza-se pela experiência da liberdade e sua exteriorização na criatividade histórica.

#### ***1.1. A liberdade como experiência central da pessoa***

Para Segundo o homem recebe de Deus o dom da liberdade e da criatividade, e no ato de exteriorizar sua liberdade no compromisso pela construção da história manifesta a realidade transcendente de Deus<sup>1</sup>. O ser humano é fundamentalmente pessoa<sup>2</sup>, ou seja, um ser

---

<sup>1</sup> Cf. SEGUNDO, *Teología abierta para el laico adulto. Vol. III. Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires, México: Ed. Carlos Lohlé, 1970, pp. 24-25.

<sup>2</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150.



relacional, promessa e tarefa que se realiza exteriorizando o mais profundo de sua vocação de criatura criadora. Por conseguinte, a pessoa humana aparece como algo absolutamente “valioso” para Deus, que é amor, dado que a vocação do homem é “fazer história amando, libertando, criando (...)”<sup>3</sup>.

Segundo, a exemplo de Rahner, postula a identidade entre Deus e a graça. De fato, para Rahner a graça é a autodoação da vida de Deus aos homens<sup>4</sup>. Esta realidade universal possibilita que a ação humana seja ação da liberdade em amor, que a vida dos homens seja uma vida de autodoação livre e gratuita<sup>5</sup>. A própria etimologia da palavra nos dá conta de que a graça é “o presente de Deus por excelência, isto é, Deus mesmo feito existência nossa. A graça é ‘o Espírito que habita em nós’”<sup>6</sup>.

Como se vê, Segundo parte do prisma epistemológico da universalidade da graça para pensar a antropologia. O homem, por graça de Deus, se compreende como ser livre e criativo. Daí que o interesse do nosso autor se direciona para a compreensão da liberdade humana em sua realização histórica e, conseqüentemente, para o terreno da política. Assim se pode dizer que a ação humana tem uma relação de causalidade com o plano salvífico de Deus. Ou seja, o homem pode contribuir de maneira criativa e eficaz na construção da história como história da salvação. Talvez possamos entender melhor este conceito de liberdade comparando-o com o de outro teólogo, K. Rahner, aliás, frequentemente citado por Segundo.

Pois bem, numa perspectiva semelhante, Rahner entende que existe um *a priori* – o existencial sobrenatural – que possibilita ao homem o conhecimento de Deus, mesmo que não tematizado<sup>7</sup>. Neste sentido, a história é o tempo e o lugar em que o homem pode dizer sim ou não, acolher ou rejeitar o projeto de amor revelado por Deus, “porque de outra forma não mais subsistiria a seriedade de uma história livre”<sup>8</sup>. Por conseguinte, o exercício da liberdade é fundamentalmente dizer sim ou não a Deus enquanto se faz história.

Com o mesmo princípio epistemológico – a universalidade da graça – o pensamento de Segundo toma outra direção. Ao contrário de Rahner, sua atenção não se volta para o conhecimento de Deus e seus possíveis desdobramentos para o diálogo inter-religioso. A

---

<sup>3</sup> Id., *La historia perdida*, p. 494.

<sup>4</sup> Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 69-73.

<sup>5</sup> SEGUNDO, *Gracia y condición*, p. 18-21.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>7</sup> Cf. RAHNER, op.cit., p. 71.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 512.

universalidade da graça é tida como o fator que permite ao homem compreender os intrincados mecanismos históricos que possibilitam e limitam o exercício da liberdade. É a graça que torna possível ao homem intuir na realidade objetiva que tem diante de si possibilidades de relações humanizadoras. É a graça que constitui a existência humana como portadora de uma espécie de “promessa”, um sentido, que ele denomina de “pré-fé”, que se manifesta na necessidade humana que todo homem tem de se orientar por dados transcendentais. Dessa forma, se constrói a história da liberdade que perpassa toda a história da humanidade e alcança plena manifestação – ou se se quer, personalização – em Jesus de Nazaré<sup>9</sup>. Assim, pois, a história não é o espaço para o sim ou o não a Deus, um tempo de prova, mas o único processo de construção no qual convergem a decisão de Deus e a do homem.

Isto permite, ademais, compreender de maneira coerente a relação entre escatologia e história na existência humana. O dado escatológico por excelência, a ressurreição de Jesus, não é outra coisa senão a confirmação do caráter de definitividade das relações amorosas entre os homens, as únicas capazes de criar algo definitivo na história<sup>10</sup>. O escatológico não versa sobre prêmios e compensações num plano sobrenatural, mas torna manifesto o grau de colaboração de cada homem no processo histórico-salvífico no qual Deus e os homens caminham lado a lado. Nesta perspectiva o “não” não é uma alternativa da liberdade, mas a perda da liberdade<sup>11</sup>, dado que a negativa nada mais é do que a recusa de colaborar na construção de algo definitivo na história. Uma pessoa que desse uma negativa absoluta seria na verdade uma não-pessoa, exatamente por renunciar à liberdade. E “o homem não livre não será uma pessoa humana”<sup>12</sup>.

A esta altura é bom recordar o que dissemos no capítulo anterior acerca da compreensão segundiana da história da salvação. Não há uma história natural separada de outra sobrenatural. Antes há um único processo em que os homens por graça de Deus tecem relações de solidariedade fazendo surgir a realidade humana em toda a sua concretude histórica<sup>13</sup>.

Ligado a isto, para a compreensão da experiência da pessoa tal como a entende Segundo, é bom lembrar também o que foi dito a respeito da opção política. As relações

---

<sup>9</sup> Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 509.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 618-623.

<sup>11</sup> Cf. *Id.*, *Gracia y condición*, pp. 67-71.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>13</sup> Cf. *Id.*, *Liberación de*, p. 161.

humanas se definem a partir da confiança fundamental de que a vida tem um sentido. Mas não quer dizer que o homem tenha diante de si descortinadas todas as possibilidades para a existência, o que nos leva à conclusão de que tal sentido poderá ser perseguido tão somente por meio de uma aposta – *política*, não científica. Este é o preço da liberdade humana, pois “todo homem se descobre *já* fazendo história”<sup>14</sup>, apostando tudo num mundo em que não é possível pleno conhecimento da totalidade da realidade para somente então seguir adiante. Isto porque “a história é um caminho que, por definição, se empreende sempre sem poder vislumbrar jamais o que nos aguarda além da primeira curva”<sup>15</sup>.

A reflexão de Segundo sobre a pessoa articula a polaridade da subjetividade e da objetividade. A liberdade humana não é uma abstração, mas uma tarefa que se realiza na história. Evitam-se dessa maneira perspectivas unilaterais que ora resvalam para a arbitrariedade individualista ora sucumbem nos essencialismos. Assim é possível uma aproximação ao pensamento existencialista quando este afirma que a existência precede a essência. A originalidade de Segundo é que, ao contrário do que pensa Jean-Paul Sartre, um dos maiores expoentes desta corrente de pensamento, a existência humana é compreendida a partir da universalidade da graça, de tal modo que a liberdade tem aí sua fonte. O homem não é mera realidade dada, como tendem a afirmar os essencialismos, nem tampouco poderá decidir arbitrariamente o que será ao fim de sua existência. A realidade é mais complexa. Existe uma circularidade entre natureza e liberdade – essência e existência – que deve ser considerada.

É verdade que o homem decide o sentido de sua existência, do contrário não seria livre, mas também é fato que a realidade objetiva que está aí impõe limites à liberdade humana. Até mesmo as criações da própria liberdade carregam esta ambigüidade de possibilitar e interditar<sup>16</sup>. No entender de Segundo, o que impede que a liberdade humana se perca totalmente em meio aos condicionamentos, é que ela emerge de uma fonte, ou seja, da *gratuita* presença da vida divina na existência humana<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Id., *La historia perdida*, p. 635.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Cf. Id., *Gracia y condición*, pp. 47-54.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67.

## ***1.2. A criatividade como exteriorização da liberdade***

O que foi dito no tópico anterior nos leva à compreensão de que a criação é a exteriorização ou a historicização tanto da liberdade divina quanto da liberdade humana, contanto que se demarque a diferença entre uma e outra. Deus cria a partir do nada, o homem num mundo já criado. Por isso, quando nos referimos à liberdade humana, pensamos a criatividade na esfera do sentido que o homem poderá definir num mundo que o precede. Estritamente falando, o homem deve criar manejando meios naturais e artificiais para realizar seus projetos. Por conta disto, não somente deve se utilizar de um material limitado, como deve respeitar *até certo ponto* a lógica própria da realidade objetiva, se quer que sua liberdade seja eficaz<sup>18</sup>.

Falamos em respeitar “até certo ponto” porque evidentemente uma resignação absoluta à lógica do mundo objetivo seria precisamente a negação da liberdade. Nem mesmo a evolução biológica se explicaria se não houvesse a possibilidade de certa transposição de barreiras objetivas. O certo é que no plano humano a articulação da circularidade entre liberdade e realidade, subjetividade e objetividade, homem interior e mundo constitui-se como base da antropologia de Segundo.

Pode-se concluir que a liberdade é a capacidade que o homem tem de definir projetos de amor e de algum modo realizá-los na história transpondo a teimosia de uma realidade incrivelmente complexa e resistente aos seus projetos.

Pode ser bom agora entender como isto ocorre na existência humana concreta. Certamente o formato deste discurso sobre a experiência da pessoa apresentado até aqui não se presta de modo suficientemente adequado aos propósitos de quem pretende dialogar com pessoas que nem sempre compartilham de nossos pressupostos e de nosso campo semântico. Nossa linguagem e nossas afirmações podem parecer um tanto esotéricas. Segundo tem consciência deste risco. Por isso se propõe rastrear a existência humana por meio de uma análise fenomenológica numa tentativa deixar a realidade mesma falar. É o que se verá a seguir.

---

<sup>18</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 26.

## 2. Fé antropológica

O primeiro dado da análise fenomenológica da existência humana empreendida por Segundo é tão geral que se converte em dimensão antropológica. Trata-se da constatação da inexorável tarefa humana de escolher num limitado campo de possibilidades. A liberdade se constitui como economia de energia em prol da definição da estrutura de sentido da existência. O homem se descobre e se constitui fazendo escolhas não por mera deliberação mental, mas por um motivo que a simples observação do cotidiano poderá revelar. Diante da impossibilidade prática – escassez energética – de experimentar pessoalmente os caminhos possíveis, aposta no testemunho alheio. É a dimensão da “fé”, “um grande dispositivo de poupança energética”<sup>19</sup>, verdadeiro *atalho* existencial que permite ao homem definir o sentido da própria vida. É “antropológica” porque comum a todo homem.

### 2.1. Liberdade e sentido

Segundo parte do pressuposto de que os homens agem em busca de satisfação a fim de alcançar a felicidade. Esta entendida como “a simples e primitiva sensação (...) de estar satisfeito com a vida”<sup>20</sup>. E estar satisfeito é nada mais nada menos que ter a sensação de ter realizado o próprio projeto de vida. Contudo, a realidade nos mostra que a busca por satisfação é complexa a tal ponto de se ter a impressão de que “poucos homens, ao final de sua existência, têm a sensação de ser felizes ou tê-lo sido”<sup>21</sup>.

Por que a maioria dos homens não atinge a meta a que se propôs chegar? Uma hipótese parece muito lógica: os homens não fazem a devida distinção entre satisfações imediatas e satisfações mediatas. Não obstante o fato de terem definido uma meta para sua existência, “distraem-se no caminho” e acabam “atraídos por finalidades secundárias”<sup>22</sup>. Não percebem que satisfações mediatas supõem muitas vezes a renúncia de satisfações imediatas e acabam frustrando seus projetos.

Não há dúvida que a realização de um projeto existencial exige que se coloque tudo a seu serviço. Isto porque todo homem tem a sua disposição uma quantidade limitada de energia. Por conta disso, qualquer escolha humana possibilita e interdita ao mesmo tempo<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 169.

<sup>20</sup> Id., *La historia perdida*, p. 20.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Cf. Id. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo: Ed. Loyola, 1975, pp. 5-25.

Só para citar um exemplo, um estudante que decide adiantar a redação de um trabalho numa determinada tarde de domingo renuncia irremediavelmente a todas as outras possibilidades de emprego de sua valiosa cota de energia disponível para este limitado período de tempo. Assim, pois, a felicidade de cada pessoa, ou seja, o grau de *satisfação* com a vida em qualquer momento de sua existência, depende de que se tenha administrado de maneira eficaz sua reserva de possibilidades<sup>24</sup>.

Esta é uma constatação bastante lógica. Mas não significa que se tenha dito tudo. A experiência da pessoa humana não se reduz a aspectos meramente operacionais. A realidade concreta mostra que não basta uma boa administração da cota energética. Há um problema prévio fundamental a ser enfrentado. É preciso ter alguma certeza de que determinada meta uma vez alcançada proporcionará satisfação e conseqüentemente felicidade. Um homem deve ter certa convicção de que vale a pena fazer renúncias por algo. Como reconhecer a “pérola preciosa”? De alguma maneira todas as pessoas colocam para si mesmas questões desta natureza. Mas o certo é que de algum modo estruturam a vida a partir de dados que consideram confiáveis. Como isto ocorre?

Pois bem, Segundo ilustra esta questão imaginando a seguinte situação. Aventa a possibilidade de alguém percorrer toda a sua existência a fim de verificar empiricamente um leque de opções, sem se comprometer efetivamente com nenhuma delas, para somente no fim decidir por uma que inquestionavelmente pudesse lhe assegurar a felicidade. Ao final dessa viagem, afirma Segundo, ver-se-ia que esta já teria sido *a* opção, e por mais que pareça ser a mais lógica, teria sido na verdade a menos satisfatória. Justamente no ponto em que a liberdade parece ter claras as opções mais acertadas, e a felicidade na palma da mão, já não há mais o que escolher, dado que já se escolheu tudo. E acrescenta-se a isto a proximidade da morte como desfecho trágico<sup>25</sup>.

Em outras palavras, percorrer toda a vida com a finalidade de verificar empiricamente as possibilidades mais seguras para se alcançar a felicidade é já uma opção, é viver, e como tal implica um gasto monumental de energia, na verdade todas as energias de uma existência. Fazer uma viagem exploratória por toda a existência sem se apegar a nada é o mesmo que eliminar a fonte de valores que podem dar sentido à própria vida. No entanto, adverte Segundo, “essa enorme e radical dificuldade (...) não parece deter ou paralisar a atividade da

---

<sup>24</sup> Id., *La historia perdida*, p. 20.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, p. 21.

maioria da humanidade. Se os homens não são felizes, tampouco são caóticos”<sup>26</sup>. As pessoas tomam decisões por conta própria e até certo ponto podemos prever seu comportamento. Em que se fiam para fazer suas escolhas com um mínimo de segurança?

A experiência mostrará aqui o que se pode prever: que somente é possível certa certeza de escolher um caminho que conduz à felicidade, baseando-nos em *experiências alheias*. Aparece aqui a básica solidariedade da espécie humana. As experiências de valores realizados nos vêm através de nossos semelhantes. Antes de as termos nós mesmos, percebemos seu valor, suas possibilidades de satisfação, através do testemunho da felicidade ou infelicidade alheias<sup>27</sup>.

Assim, pois, se configura uma interdependência entre todos na comunidade humana, de modo que a estrutura valorativa capaz de dar um sentido à nossa vida “consolida-se sobre *testemunhas referenciais*, nas quais depositamos nossa confiança”<sup>28</sup>. O homem, este ser livre e criador, se percebe *já* fazendo escolhas. Trata-se do poder criador no âmbito do sentido. O homem, todo e qualquer homem, se vale do testemunho alheio para definir um sentido para a sua existência.

Pois bem, a esta altura já se percebe que Segundo questiona a afirmação de que os homens estão divididos entre os que estruturam sua vida a partir de uma fé e os que seguem uma visão científica da realidade ou – como ele prefere – uma ideologia. A fé, pois, é um dado constitutivo do ser humano, uma dimensão antropológica.

Nenhuma lógica, nenhuma ciência pode suprir a aposta pelo desconhecido. É necessário escolher sempre como supremo e incondicionado algo cujo valor concreto não se conhece pessoal e experimentalmente<sup>29</sup>.

## **2.2. A fé antropológica como instância de absolutização**

Neste ponto Segundo entende que o poder criador da liberdade no horizonte do sentido funciona como instância de absolutização na existência humana. Isto ocorre na medida em que o homem se espelha em testemunhas referenciais para definir seu próprio projeto de vida. O grau de satisfação com a vida, demonstrado pelas testemunhas, depõem sobre os valores que poderão ser assumidos pessoalmente pelo ato de fé antropológica. Tais valores são organizados e hierarquizados em função de um valor absoluto, ou seja, incondicionado.

Segundo chama a atenção sobre a dificuldade de se definir conceitualmente os valores. Não há como não cair em tautologias. Podemos dizer que valor “é a razão ou motivo de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 23.

nossas preferências e opções”, mas ainda assim “a definição não nos esclarece mais que a palavra mesma”<sup>30</sup>.

O mesmo ocorre com a nomeação dos valores. Alguém diria que a justiça é um valor, mas se prestarmos atenção veremos que a justiça é na verdade um meio a serviço de algo que se apresenta como valioso para quem a pratica. Seria estranho praticar a justiça simplesmente para ser “justo”, mas não assim se a pensamos como uma forma concreta de se relacionar com pessoas. E assim, chega-se a uma definição simples e significativa no atuar humano, mas de difícil definição conceitual: valor se refere àquilo que “vale a pena”<sup>31</sup>.

A modo de síntese Segundo afirma que o valor é na verdade uma abstração em três níveis. Primeiramente, o valor se refere sempre a pessoas e não a coisas: tudo o que assumimos como valor – dinheiro, poder, amizade, justiça - são formas abstratas de dizer como nos relacionamos positiva ou negativamente com pessoas<sup>32</sup>. Só para citar um exemplo, o interesse por alguém não cessa com a efetivação da amizade, mas ao contrário se fortalece.

Em segundo lugar, a pluralidade de valores não se refere à realidade concreta, à esfera do Ser – àquilo que é –, mas ao âmbito dos anseios humanos, ou seja, à esfera do dever-ser definido pela liberdade. A opção irremediavelmente caminha ao lado de coisas concretas “elegíveis” e, portanto, valiosas. Porém, obedece a uma unidade fundamental complexa em torno a um valor incondicionado, livremente definido.

Todos buscamos simultaneamente nossa própria realização e a dos seres que amamos, elegendo entre diversas formas ou possibilidades desse mesmo e único “valor”. O que chamamos “valores” não pode ser outra coisa que diferentes formas abstratas, mais ou menos estabilizadas, dentro dessa transformação ou desenvolvimento de uma única energia em prol de uma realização<sup>33</sup>.

Finalmente, Segundo destaca o papel da imaginação no processo de escolha.

Não escolhemos concretamente entre valores, mas entre representações imaginárias de satisfações. Não nos decidimos pela “virtude” ou pelo “valor” da paz, mas por uma imaginação da satisfação que viria do fato de as pessoas a quem queremos bem viverem numa situação de paz ou de maior paz<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 31. (Cf. Id., *La historia perdida*, pp. 49-50).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 33.



Segundo acrescenta que somente “depois” dessa escolha “colocamos um nome abstrato a essa imaginação prospectiva”<sup>35</sup>. Além disso, na medida em que tais valores são assumidos pessoalmente ocorre uma verdadeira hierarquização. Na busca pela felicidade ou por “estar satisfeito com a vida” uns valores vão dando prioridade a outros até se chegar a um valor absoluto ao qual se subordina todo o resto. Concretamente, o homem faz uma aposta existencial e para concretizá-la define uma escala ideal de valores, entre os quais um tem primazia. É neste sentido que a liberdade humana funciona como instância de absolutização. O poder criativo define uma estrutura de significação que funciona como o sentido da vida. Na medida em que tal estrutura se constitui, a existência vai ganhando contornos cada vez mais definidos. Assim se compreende o que diz Segundo ao afirmar que “a fé começa a tarefa humanizadora ao preferir um ‘valor’ ao qual se pensa poder confiar a vida inteira e a busca da felicidade possível”<sup>36</sup>.

### ***2.3. A fé antropológica como fator de compreensão da realidade***

Segundo afirma que a fé antropológica funciona como elemento valorativo-cognoscitivo na existência humana. A maneira como uma pessoa percebe o mundo e a totalidade de sua vida depende de sua fé. Isto se torna mais evidente na existência adulta, mas pode ser verificado desde a infância e a adolescência.

#### **a) Infância: o mundo como possibilidade de prêmios e castigos**

Na infância a estrutura significativa aparece de modo elementar. Isto ocorre em dois momentos, cada um com uma característica peculiar. De início a memória da espécie humana é muito mais determinante para estruturar o comportamento da criança. O instinto guia a conduta. Não se faz ainda a distinção entre satisfações imediatas e satisfações mediatas. Isto somente será percebido num segundo momento, quando a criança, por sua razão, deixa de obedecer ao instinto e começa a renunciar a satisfações imediatas em prol de outras de longo prazo e mais prometedoras. Nem mesmo aqui há uma fé propriamente dita, dado que os valores assimilados dos pais e educadores não são assumidos de maneira consciente e crítica. O que ocorre na verdade é que os métodos de satisfação praticados pelas pessoas maiores são vistos como dignos de fé, de confiança. Nesta fase pode ocorrer a nomeação abstrata do objeto da “fé”, contudo, com o mesmo nome dado pelos pais e educadores à estrutura de significação que transmitem para o educando. A criança na verdade assume a etiqueta

---

<sup>35</sup> Id., *La historia perdida*, p. 52.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

valorativa dos pais e educadores. Assim é natural que se auto-intitulem cristãos, liberais, marxistas etc., uma vez que esta é a identidade assumida pelos depositários de sua fé<sup>37</sup>.

Assim, do ponto de vista que nos ocupa, vale destacar que nesta fase da vida ainda não se faz clara distinção entre os sistemas de valores e os sistemas de meios de eficácia. A estrutura significativa é posta em prática na medida em que a criança pratica de maneira quase mimética os métodos de satisfação oferecidos pelas pessoas maiores. A estrutura significativa pessoal ainda não foi assumida de maneira consciente. Por conta disso a ênfase da existência recai sobre a dimensão dos meios de eficácia, de tal modo que o mundo é percebido como a possibilidade de prêmios e castigos. De maneira geral a criança reproduzirá os métodos dos pais a fim de alcançar satisfações – prêmios –, especialmente quando se trata de satisfações menos imediatas.

#### b) Adolescência: a formação do ideal ante um mundo de possibilidades

Na adolescência, com a descoberta do “eu”, ocorre uma mudança significativa. A busca de identidade leva o adolescente a distinguir entre sistemas de valores e sistemas de meios de eficácia. É a descoberta das dimensões básicas da existência humana. Desse modo, por um lado, na dimensão do sentido, temos o momento da definição do ideal, de assumir pessoalmente uma estrutura significativa, “o começo de uma busca do modo de coordenar o absoluto e o relativo nas decisões que se tomam”<sup>38</sup>. Em função disto, cai em boa parte a fé nos pais e educadores. O adolescente se depara com um mundo de possibilidades e sua fé se torna mais fluida. Ocorre uma abertura para o testemunho de outras pessoas “confiáveis”. A necessidade humana de confiar no testemunho alheio continua, com a diferença de que agora outras pessoas, e até mesmo grandes personalidades históricas, poderão eventualmente servir-lhe de inspiração na formação de seu ideal de vida. Por outro lado, na dimensão da eficácia, o adolescente entra no mundo da experimentação dos métodos de satisfação, fazendo a passagem da confiança nos métodos dos pais para o manejo pessoal dos meios que, uma vez testados, serão postos a serviço dos valores que assume como seus<sup>39</sup>.

A fluidez da fé e a visão de mundo que daí resulta é o que caracteriza esta fase. A reserva energética ainda não foi muito usada. Muitos cartuchos poderão ser queimados na experimentação de meios que aos olhos do indivíduo parecem adequados para o seu projeto de vida. Nesta fase a dimensão da eficácia ainda dá o tom da existência. É por meio dela que

---

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 40-41.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>39</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 41-43.

se fará a escolha do valor absoluto. De modo geral o adolescente se dedica ao aprendizado. Nesta dinâmica poderá mudar ou redimensionar seu ideal. Uma estrutura de sentido é assumida na medida em que sua efetivação recebe o aval da realidade. O mundo é visto como um leque de possibilidades. Aparece de maneira embrionária o manejo da complementariedade das dimensões humanas básicas<sup>40</sup>.

### c) A maturidade: fé e realidade

A passagem da adolescência para a maturidade é marcada por dois elementos principais: alcance da solidez da fé e um maior conhecimento da realidade.

À primeira vista se poderia pensar que com maior conhecimento da realidade a pessoa se desembaraçaria da fé e passaria a guiar-se por dados objetivos, científicos. Mas, como vimos, foi exatamente por meio da análise de uma existência adulta que Segundo demonstrou a impossibilidade de se eleger por experiência própria ou por conhecimento objetivo os valores que dão sentido à vida.

Pois bem, na maturidade, tendo já queimado muitos cartuchos na escolha do valor supremo, o homem se preocupa mais em conhecer a realidade objetiva e a instrumentalidade necessária para colocar em prática seu projeto de vida. O mundo é visto como uma realidade complexa, onde tudo é inter-relacionado e aparentemente hostil aos projetos humanos. Nesta fase, a estrutura de sentido dá a tônica da existência. A preocupação recai sobre o cálculo dos preços que se deverão pagar na concretização do projeto de vida. Por conseguinte, o homem maduro terá dificuldade de mudar sua fé<sup>41</sup>. E assim já é de se supor o que temos tentado dizer neste tópico: a fé incidirá sempre mais na percepção da realidade e na avaliação dos resultados no mundo da prática.

Já vimos que os fracassos, a resistência dos fatos diante dos desejos e projetos, são como gritos de alarme: questionam tanto a “fé” escolhida, como os “métodos” – ou ideologias – empregados. Com a individualidade ou extrema dificuldade de mudar de fé a essa altura da vida, cresce a tentação de justificar, racionalizar ou idealizar os fracassos. Isto é, de trocar seu sinal negativo por outro positivo, condizente com a estrutura que se escolheu e que não se tem energia suficiente para mudar.

De fato, não podemos esquecer que a “fé”, entendida como estrutura de significação e valoração, não apenas informa sobre o dever ser, mas é um fator determinante – na idade adulta, pelo menos – da maneira como se percebe o que é. (...) não é unicamente a maneira de estruturar o domínio do que deve ser; é também “premissa” cognitiva que nos

---

<sup>40</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 43-44.

faz perceber certas coisas e não perceber outras, igualmente presentes em nosso campo visual<sup>42</sup>.

Na verdade, Segundo, tendo nos conduzido pela mão até a compreensão do estágio mais evoluído do manejo do absoluto e do relativo na vida de uma pessoa, nos mostra que há uma zona de convergência entre as dimensões básicas da existência humana, formada por aquilo que ele chama de “dados transcendentés”. Mais adiante trataremos desta questão. Por hora interessa-nos destacar que são estes dados que incidem na dimensão cognitiva da fé, possibilitando uma compreensão global da vida e das possibilidades que o mundo real oferece ao homem.

### **3. Ideologia**

A análise de Segundo nos coloca diante de outro elemento que de tão geral e básico se converte igualmente em dado constitutivo de todo homem. Trata-se da dimensão dos meios de eficácia por ele denominada de maneira original com o termo “ideologia”. Esta surge da necessidade de implantar na realidade o sistema de valores determinado pela “fé”<sup>43</sup>. Resulta do encontro entre as dimensões subjetiva e objetiva da liberdade e necessariamente introduz elementos de relativização na existência humana.

Assim, pois, faremos a exposição de dois desdobramentos desta compreensão antropológica de Segundo: o primeiro é que a realização histórica da estrutura de sentido supõe uma estrutura de meios de eficácia; o segundo se refere ao fato de que os meios funcionam como elemento de relativização da liberdade, pois o uso da instrumentalidade em prol da estrutura de sentido – a “fé” – somente é possível mediante compromisso existencial, ou seja, por meio de uma opção (relativa) que maneja ao mesmo tempo o absoluto e o relativo da existência humana.

#### ***3.1. Liberdade e eficácia***

Segundo não pensa a existência humana como um em si estanque da realidade. A estrutura de sentido definida pela liberdade não é um projeto que chega pronto ao mundo objetivo. Pelo contrário, o homem se descobre como um ser livre *no* mundo. Isto tem uma implicação bastante lógica no seu pensamento: o poder criativo da liberdade humana se

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>43</sup> Cf. *Id.*, *La historia perdida*, p. 79.

manifesta também na busca de eficácia. Esta é uma dimensão constitutiva do ser humano. Caso contrário a liberdade seria mera abstração ou mistificação, e a fé se converteria em “má fé” exatamente por não prever os meios para sua efetivação histórica<sup>44</sup>.

Em princípio a formulação antropológica de Segundo é bastante simples: o homem é um ser livre e criativo. Por sua liberdade define o sentido de sua vida – a fé – e encontra na realidade objetiva instrumentos – ideologias – para a concretização de seus projetos. Não obstante a clareza desta formulação, o leitor empenhado em compreender a dimensão dos meios de eficácia pode ser induzido a equívocos semelhantes aos que poderiam ocorrer na compreensão da fé antropológica.

Vimos que o objeto da fé não é o Ser, aquilo que é, mas um dever-ser definido pela liberdade, ou seja, os valores (interpessoais) que podem dar sentido à vida, em última instância um Valor incondicionado. Para Segundo o homem não escolhe entre o Bem – identificado com a plenitude do Ser – e o Mal – associado à idéia de carência. Pelo contrário, o homem tem diante de si um mundo – que em sua objetividade não carrega nenhum valor senão o de conhecer *o que é* – a ser construído por meio de projetos de amor. Em outras palavras, o homem “não escolhe entre o que, *em si mesmo*, é o bem ou o mal, mas entre o bem de ser livre (e pessoa) ou o mal de não sê-lo (e ser coisa)”<sup>45</sup>. O mal não é uma alternativa para a liberdade, mas algo que tira a liberdade, ou seja, transforma o homem num mecanismo sem projetos. Na verdade a liberdade é a luta criativa e continuada contra a tendência à acomodação diante da dureza e complexidade da realidade. Vale lembrar que a antropologia personalista de Segundo compreende a liberdade como poder criador. O homem é um ser livre que herda as características do Criador.

Esta formulação do conceito de fé tem desdobramentos no conceito de ideologia. Uma leitura apressada poderá induzir à conclusão de que o homem escolhe sem ambigüidade entre meios adequados e meios inadequados para a concretização de seus projetos. Se assim fosse a liberdade humana seria ilimitada, contanto que escolhesse bem a instrumentalidade no seu campo de ação. Contudo, a experiência da liberdade humana nos mostra outra coisa. Diante da complexidade do real a tarefa da liberdade consiste em *combinar* meios cuja lógica independe da lógica que define os projetos humanos. Os meios em si mesmos não são nem bons nem maus. Simplesmente carregam a ambigüidade própria do mundo da objetividade: possibilitam e interditam, simultaneamente, os projetos humanos. E assim a limitação do

---

<sup>44</sup> Cf. Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 158.

<sup>45</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo II/ 2, p. 967.

mundo objetivo se converte em limitação do próprio homem. Somente assim se compreende a tese de Segundo de que existe uma dimensão humana formada pelos meios de eficácia.

Dessa forma, Segundo entende que a liberdade humana, neste campo da objetividade, assim como ocorre no âmbito dos valores, não consiste em escolher entre o Bem ou o Mal, mas em combinar de maneira criativa os meios que a realidade objetiva oferece como possibilidade para a concretização de projetos humanizadores. Em outras palavras, a liberdade consiste em ser pessoa (criativa) num mundo cujas tendências nos induzem à coisificação, à morte do sentido da vida<sup>46</sup>. Como já dissemos, a dimensão que se encarrega de combinar a instrumentalidade necessária para a concretização da fé Segundo chama de “ideologia”.

Esta palavra carrega conotações diversas na tradição do pensamento. Em termos gerais este conceito está ligado à dimensão cognoscitiva do homem. Segundo a utiliza em duas perspectivas distintas. Na primeira, como vimos no capítulo anterior, ideologia tem a ver com o encobrimento e a falsa consciência do mundo<sup>47</sup>. Neste uso crítico, ideologia se converte em objeto de suspeita. Um dos desafios da teologia é desmascarar as ideologias que, consciente ou inconscientemente, condicionam o fazer teológico. A segunda perspectiva de uso do termo ideologia é uma inovação terminológica. Segundo o emprega com um sentido que guarda um parentesco significativo com o uso corrente na linguagem e simultaneamente preenche uma lacuna neste mesmo uso. Em nossa cultura a palavra ideologia se revestiu de conotação pejorativa. Contudo, Segundo a considera um produto social necessário para a efetivação dos projetos humanos:

Chamarei de “ideologia” a todos os sistemas de meios, sejam eles naturais ou artificiais, em ordem à consecução de um fim. Poderemos dizer também (...) que é o conjunto sistemático do que queremos de maneira *hipotética*, não absoluta; em outras palavras, todo sistema de meios, como já se disse<sup>48</sup>.

A principal razão da escolha do termo ideologia para nomear esta dimensão humana é de ordem etimológica. Em grego esta palavra “significa (...) a forma visível, o aspecto das coisas”, ou seja, “minha percepção ‘do objetivo’”<sup>49</sup>. Daí também o fato de que, no pensamento de Segundo, ideologia e ciência sejam termos equivalentes, pertencentes ao âmbito do conhecimento da realidade, formando parte da dimensão dos meios de eficácia. Nosso autor não se descuida do fato de que a visão das coisas surge sempre em função dos

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 968-969.

<sup>47</sup> Cf. *Id.*, *Liberación de*, p. 11-12 e 48-49.

<sup>48</sup> *Id.*, *La historia perdida*, p. 28.

<sup>49</sup> *Ibid.*

fins determinados pela dimensão da fé. O conhecimento da realidade, que em princípio é objetivo, está sempre em relação com a dimensão valorativa do homem. Por isso, é melhor falar em pretensão à objetividade: “Ideologia designa assim (...) uma visão das coisas que se pretende objetiva e, em última instância, livre (pelo menos em si mesma) de valores”<sup>50</sup>.

Segundo mostra que a falta de cidadania da palavra “ideologia” se deve em grande parte a um mal entendido que consiste basicamente na falsa convicção da possibilidade de um conhecimento científico livre de interesses humanos. Foi assim que procedeu K. Marx ao propor uma visão científica do mundo como meio de desmascarar a ideologia burguesa. Outro mal-entendido, intimamente relacionado ao primeiro, consiste em pensar na possibilidade de uma vida orientada unicamente por uma visão científica da realidade, sem a fé. A realidade, no entanto, nos mostra que a ciência está sempre a serviço de finalidades e interesses humanos. De acordo com a terminologia empregada por Segundo, a ciência está sempre a serviço da fé antropológica.

### **3.2. A realidade objetiva como instância de relativização**

A relativização na existência humana decorre do exercício da própria liberdade. Ao contrário do que ocorre na definição dos valores, o juízo sobre os meios de eficácia obedecem a critérios que se impõem pela lógica da instrumentalidade ou exterioridade objetiva. O uso da liberdade na realização da estrutura de sentido supõe um perda relativa, nunca absoluta, da liberdade. Dentro do limitado campo de possibilidades que a realidade objetiva oferece ao homem, o preço da realização de determinados valores é a não realização de outros igualmente importantes. O homem vai fechando caminhos na medida em que trilha passo a passo um determinado caminho<sup>51</sup>. Não se pode negligenciar que o potencial criador da liberdade humana enfrenta a espessura de uma realidade na qual atuam mecanismos de acomodação e de degradação energética.

Chocamos-nos contra a complexidade que nos espera quando queremos ingenuamente pôr a realidade a serviço de nossos valores. Em todas as partes, a realidade parece vingarse de nossas tentativas de colocá-la – com grandes meios – de acordo com a significação que queremos dar à existência humana individual e social<sup>52</sup>.

Esta constatação da análise de Segundo deixa sem chão certa concepção fixista do atuar humano, segundo a qual a liberdade, “posta ante a disjuntiva de um ato bom e outro mal,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>51</sup> Cf. *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 38.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 321-322.

pode escolher qual dos dois passaria de projeto a realidade”<sup>53</sup>. De fato, uma compreensão mais global e dinâmica do uso da liberdade mostrará como uma diversidade de mecanismos despersonalizadores faz passar por ato livre os mais variados determinismos, tanto provenientes do inconsciente, como nos mostra a psicologia profunda, como do mundo das coisas, de acordo com a fenomenologia. Por outra parte, e talvez com muito mais profundidade, uma concepção evolutiva do homem mostrará que esta mescla das ações humanas se deve ao fato de que a liberdade é na verdade a possibilidade de assumir pouco a pouco o timão de um processo evolutivo no qual atuam os mais variados determinismos.

Em uma palavra, “a liberdade (...) abre caminho penosamente através dos próprios instrumentos de sua realização”<sup>54</sup>. Somente é possível uma vida em liberdade por meio deste enfrentamento. Podemos entender melhor este princípio elevando-o ao nível da realidade sócio-política. Segundo mostra que somente é possível manter nossa opção valorativa fazendo opções concretas (relativas) no mundo dos meios. Assim, por exemplo, não se pode evitar uma opção concreta quando duas ou mais ideologias políticas se apresentam como alternativas na sociedade em que vivemos. A opção por realidades universais como “a sociedade” ou “o homem” revela-se em última instância uma opção pela ideologia vigente e hegemônica. Isto implica a aceitação de que existe uma causalidade entre o uso de instrumentos relativos e a realização do valor supremo que escolhemos para a nossa vida e para as pessoas que queremos bem<sup>55</sup>.

#### **4. Distinção e complementariedade entre fé antropológica e ideologia**

Já deve ter ficado claro que Segundo desconstrói com sua análise a mentalidade corrente segundo a qual os homens estão divididos entre os que, por um lado, norteiam sua vida pela fé e os que, por outro, se orientam por uma ideologia ou, o que dá no mesmo, por uma visão científica da realidade. Os dois primeiros passos de sua análise mostram com clareza as duas dimensões básicas e constitutivas da existência humana, a do sentido e a da eficácia. Agora a reflexão entra no campo da coerência entre fé e ideologia, ou seja, a atenção se volta para a distinção e complementariedade entre duas dimensões igualmente necessárias no homem.

---

<sup>53</sup> Id., *Gracia y condición*, p. 209.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>55</sup> Id., “Capitalismo-Socialismo, crux teológica”. In: *Concilium* 96 (1974/6), pp. 776-791, aqui p. 788, *passim*.



Este passo é importante e decisivo, dado que o contexto cultural que se moldou nos dois últimos séculos dificulta a aceitação da formulação antropológica resultante da análise apresentada até aqui, não tanto por conta da afirmação da existência das duas dimensões humanas, tampouco por causa do emprego da terminologia proposta, mas pelo fato de serem dimensões que atuam de maneira complementar<sup>56</sup>. O homem moderno está acostumado a fazer derivar seus valores do conhecimento da realidade objetiva. Por conseguinte, parece não haver outra maneira de demonstrar a distinção e a complementariedade das dimensões humanas a não ser analisando os resultados das grandes ações do homem. Neste sentido, assim o entende Segundo, a atitude humana diante da experiência do fracasso, ao lado de tantas outras, é um exemplo esclarecedor de como fé e ideologia se distinguem e se complementam<sup>57</sup>.

#### **4.1. O potencial crítico do fracasso**

Quando a realidade frustra nossas expectativas experimentamos o fracasso. É normal que situações assim gerem questionamentos sobre nossos valores e sobre nossos métodos de atuação. Ambos evidenciarão sempre e simultaneamente a distinção e a complementariedade entre as dimensões humanas básicas. Segundo afirma que a análise do fracasso em termos de eficácia supõe que, mantendo nossos valores, poderíamos mudar ou redimensionar os

---

<sup>56</sup> Cf. Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 111. – Recentemente o Supremo Tribunal Federal reuniu um grupo de cientistas – biólogos, geneticistas, neurocientistas, bioeticistas, médicos e antropólogos – em uma audiência pública com a finalidade de discutir as implicações éticas das pesquisas com células-tronco. O objetivo dos ministros era obter esclarecimentos de especialistas para depois emitir um parecer jurídico sobre “quando começa a vida humana”, em resposta a uma ação do Ministério Público Federal. A questão era saber se os embriões feitos em clínicas de fertilização devem ter *status* de pessoa. A relevância do debate logo foi posta em questão sob alegação de que teria ocorrido confusão de metodologias. Ocorre que parte dos cientistas foi convidada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e pelo Ministério Público Federal, cuja ação foi elaborada pelo então procurador-geral Cláudio Fonteles, hoje subprocurador, que, embora evocando critérios técnicos, não esconde suas convicções ético-religiosas. Pouco antes da audiência um dos críticos, o filósofo Maurício Carvalho Ramos, professor da Universidade de São Paulo, disse temer que se discutisse a questão errada: “a ciência estuda sistemas biológicos materiais e a resposta de o que vem a ser a vida é posta de lado”. E acrescentou: “se o critério para a escolha daquelas pessoas foi o vínculo delas com alguma religião, qualquer conclusão a que o debate chegue vai ser inconveniente” (In: *Folha de São Paulo*, 20 de abril de 2007, p. A19). Este é um exemplo daquilo que Segundo constata em sua análise: chega-se ao reconhecimento das duas dimensões – a do sentido (valores) e a da eficácia (ciência) –, mas não se aceita que as duas funcionem de maneira complementar. Contudo, declarações de uma das cientistas participantes da audiência mostram exatamente o contrário. Após sua intervenção, a geneticista Mayana Zatz, cujo posicionamento teria sido associado à sua filiação ao judaísmo – religião que entende que a vida começa com o nascimento do ser humano –, declarou: “posso garantir que minha defesa da pesquisa com células-tronco embrionárias está longe de ser motivada por razões religiosas. É por meus pacientes, para minorar o sofrimento deles” (In: id., 21 de abril, p. A20). Como se vê, embora se negue aceitar que é movida por “razões religiosas”, a cientista não exclui a dimensão valorativa – fé antropológica, diria Segundo – de sua tese científica: “É por meus pacientes”.

<sup>57</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 29.

métodos para alcançarmos nossos objetivos. Por outro lado, a análise do fracasso em termos de sentido consiste em se perguntar se não há um sentido, um valor, no próprio fracasso. Se este não era um preço digno de ser pago pelo nosso valor supremo, “o que equivaleria finalmente a constatar que o fracasso não era tal”<sup>58</sup>. Há situações em que o triunfo somente é possível renunciando ao ideal básico. Também neste caso, em última instância, ver-se-ia que o triunfo não era tal. Na verdade, nossas ações devem obedecer sempre a ambos os critérios.

Se alguém considera os fracassos somente do ponto de vista da eficácia, terminará pagando qualquer preço (em valor) pela obtenção de qualquer coisa desejada. E, pelo contrário, se alguém considera os fracassos somente do ponto de vista de sua possível justificativa valorativa, acabará canonizando a ineficácia. O primeiro converteria cada militante num oportunista; o segundo, a cada inepto, ignorante ou preguiçoso, num mártir.

(...)

Fica claro assim, a meu modo de ver, que somente o levar em conta ambas as dimensões antropológicas, como diferentes e complementárias, constitui a base da maturidade e da liberdade que pode alcançar um homem em sua existência<sup>59</sup>.

Na verdade Segundo mostra que há uma relação de autonomia e dependência entre as dimensões antropológicas. Não existe uma atuação em dois planos, mas uma dualidade que se supera dialeticamente. A fé é o absoluto da existência e exerce o papel de estruturar o sentido da vida. Ao passo que a ideologia é o relativo da existência, o que serve ao sentido da vida. No fundo os fatos mostram algo inquestionável: um valor na verdade é “uma espécie de experiência satisfatória conseguida mediante determinados procedimentos”<sup>60</sup>, o que equivale a dizer que o valor que conhecemos é um valor realizado. Nem sequer conseguimos expressar a imagem de um valor sem que incluamos aí o modo concreto de realizá-lo. Veja o caso do amor. Mal se começa a defini-lo e já aparece a menção aos meios de realizá-lo. Diz-se que é gratuito, não-violento etc. Por outro lado, uma ideologia está sempre ligada a uma testemunha referencial (valor). A não-violência, por exemplo, ao amor cristão e, por conseguinte, a Jesus Cristo. As tentativas de eliminar a dimensão dos valores – a fé, seja ela religiosa ou antropológica – acabam por eliminar a própria fonte das ideologias<sup>61</sup>.

Segundo lembra que o Vaticano II declara funesta a divisão entre fé e vida (*GS* 43). Em outra passagem se lê: “a fé orienta a mente para soluções plenamente humanas” (*GS* 11).

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>60</sup> *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 159.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 160 e 165. – Para o desenvolvimento do conceito de “fé religiosa”, ver *infra* tópico 5.2, p. 65.

Ou seja, o cristão tem uma fé suficiente – a de Jesus – e deverá procurar meios adequados para realizá-la “em meio aos problemas que a história coloca”<sup>62</sup>.

Assim, pois, a análise do resultado das ações humanas mostra que a fé sem a ideologia é morta, “é má fé”, um querer e não querer ao mesmo tempo. Nestes termos o absoluto sem o relativo deixa de ser absoluto porque não se realiza. Por outro lado, a ideologia sem a fé se transforma em mecanismo desprovido de eficácia<sup>63</sup>.

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<sup>64</sup>.

Pode ser bom agora vermos brevemente a análise de algumas situações concretas para que o que foi exposto em termos gerais ganhe maior inteligibilidade. Neste ponto a reflexão de Segundo é muito rica. Limitar-nos-emos, porém, a dois casos específicos: quando a ideologia nega a fé e quando a fé nega a ideologia.

#### **4.2. A mútua exclusão entre fé e ideologia**

a) *A ideologia nega a fé.* São conhecidos na história do Ocidente os enfrentamentos entre fé e ideologia. Vale lembrar uma vez mais que quando falamos em “ideologia”, de acordo com a terminologia proposta por Segundo, nos referimos igualmente à ciência. Pois bem, não é de nosso interesse expor aqui tais enfrentamentos. Alguns deles chegam a acontecer numa espécie de terra de ninguém, de tal modo que, no fim das contas, a vida continua sem grandes sobressaltos. Segundo, porém, chama a atenção para um caso específico. Trata-se do enfrentamento entre cristianismo – associado pela linguagem corrente a uma fé – e socialismo – associado a uma visão científica da realidade. Aqui sim se travou verdadeira batalha com mútuas anatematizações.

Uma vez mais os resultados são esclarecedores. Segundo mostra como a exclusão e o descuido com a fé (antropológica) por parte das sociedades socialistas desaguaram na canonização do êxito e na perda do sentido. O homem se deixou coisificar sob a primazia da técnica e do rendimento em detrimento da ética<sup>65</sup>. Em última instância caiu-se na preocupação unidimensional com a ideologia (instrumentalidade) necessária para implantar a sociedade

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>64</sup> *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 217.

<sup>65</sup> *Cf. Id.*, *La historia perdida*, p. 74.

composta pelo novo homem, descuidando dos valores que se constituem como mola mestra do processo todo. O resultado é que a sociedade do homem novo se tornou um mecanismo que se conserva em si mesmo. Para economizar energia apostou-se no êxito e esqueceu-se do para-quê dessa sociedade. Segundo lembra que também o capitalismo cai nesta armadilha ao alimentar o consumo como fim em si mesmo<sup>66</sup>. Portanto, a experiência histórica mostra que a ideologia não pode negar a fé pelo simples fato de perder seu horizonte.

b) *A fé nega a ideologia*. Segundo analisa também o outro lado do campo de batalha: o que exclui a ideologia em favor da pureza da fé. Uma questão se impõe: será possível uma fé que se baste a si mesma, uma fé que possua nela mesma os instrumentos concretizadores? A resposta de Segundo é negativa, mas não faltam exemplos de exclusão das ideologias no campo da fé. O próprio enfrentamento entre cristianismo e marxismo é exemplo disto. E ainda hoje há enormes resistências, mesmo no campo da pesquisa teológica, em atribuir uma relação de causalidade entre o uso dos meios históricos (relativos) e a concretização da nova terra (o Reino de Deus).

Segundo mostra que esta pretensão de autonomia redutiva entre as dimensões humanas acaba caindo numa ineficácia idealista, transformando a fé num sistema inumano e a ideologia num mero mecanismo.

#### **4.3. A elaboração científica**

Não obstante o sentido negativo que a palavra ideologia adquiriu em nossa cultura, há que se admiti-la como indicadora de uma dimensão humana. Uma vez mais Segundo mostra que esta dimensão da eficácia não somente evidencia a existência da fé antropológica, mas também que a duas atuam de maneira complementar. Um dos teóricos que mais falou das ideologias deixou praticamente intocados os motivos existenciais que o levaram a empreender tamanha crítica à ideologia burguesa. O compromisso humano de K. Marx o levou a criticar a superestrutura da sociedade industrial, mas o seu método científico não deixa de ser um instrumento (ideológico) a serviço dos valores da classe proletária com a qual estava comprometido<sup>67</sup>.

K. Marx tinha uma fé diferente da dos seus opositores. Só assim se explica sua obra *científica* desideologizadora. Por pura lógica uma ciência só pode ser desconstruída com um

---

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 75-79.

<sup>67</sup> Cf. *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 122-135.

instrumental axiológico – fé antropológica – diferente daquele que lhe deu corpo. A fé de K. Marx – valores em defesa dos proletários – é a arma contra a ideologia (ciência) dos adversários – os burgueses –, que justamente por terem outra fé (os valores da burguesia) produzem outra ciência – a ideologia burguesa<sup>68</sup>.

Existe um segundo aspecto a ser dito: o fato de a ciência ser “usada” como instrumento ideológico não quer dizer que ela careça de objetividade. A mais objetiva das ciências pode ser usada em função de valores que lhe são totalmente alheios<sup>69</sup>. Segundo adverte, ademais, que esta é uma maneira válida de compreender a questão, mas ainda deixa fora um rico campo do agir humano: o da ingenuidade ideológica.

Nosso autor está certo de que a ciência objetiva pode ser instrumento a serviço dos valores. O que caracteriza a ciência como objetiva não é tanto o fato dela pertencer ao mundo do “concreto”, identificado com o “econômico”. Segundo mostra que a concretude da ciência aumenta na mesma proporção de sua formalização. As ciências matemáticas são as que gozam da maior exatidão. Neste sentido, só para citar um exemplo, é lícito, e às vezes necessário, usar o método do materialismo histórico, contanto que não se caia no economicismo. Além disso, toda teorização entra no terreno da ideologia. A ingenuidade ideológica pode atingir até mesmo o mais científico dos homens. A questão que se impõe a partir da análise de Segundo é que há sempre perda humana quando as duas dimensões não são pensadas de maneira complementar<sup>70</sup>.

#### ***4.4. A reflexão filosófica.***

Segundo mostra que é possível compaginar os resultados de sua análise com o estudo do funcionamento da razão. Gregory Bateson, em sua obra *Steps to an Ecology of Mind*, em um ponto de vista não teísta, na contracorrente do pensamento positivista, afirma que o uso da razão é precedido por “premissas” a-rationais, como fica patente nesta afirmação, citada por Segundo a partir da edição em espanhol:

O ser humano... está ligado por uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que – independentemente de sua verdade ou falsidade últimas – se convertem parcialmente em autovalidantes (*self-validating*) para ele<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 70.

<sup>69</sup> Cf. Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 130.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 135.

<sup>71</sup> BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1976, p. 344. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 117.

Bateson, ao falar de “premissas epistemológicas e ontológicas” introduz o tema da razão, em sua relação com a ação humana. Não é nosso objetivo fazer uma exposição detalhada de sua tese. Para a finalidade que nos ocupa, a interpretação de Segundo é suficiente:

A palavra “premissa”, com efeito, alude ao ponto de partida de um raciocínio, quer dizer, de um processo lógico onde todo o resto ou é o mecanismo do processo racional mesmo (*consequentia*), ou o resultado das premissas mais o processo racional, ou seja, conseqüências (*consequens*).

Pois bem, a premissa é precisamente o que se subtrai à razão, o que a precede e aquilo sobre o qual a razão trabalha. Da mesma maneira que o material bruto não depende da máquina que o converte em produto manufaturado. A premissa é a-racional. A razão trabalha sobre premissas que não são nem criadas nem controladas por ela<sup>72</sup>.

Segundo vê nesta análise do funcionamento da razão um paralelo de sua própria análise da existência humana. As “premissas” auto-validantes de Bateson equivalem à dimensão da fé antropológica, ao passo que a “razão” corresponde às ideologias<sup>73</sup>.

#### **4.5. A linguagem**

O ser humano tem necessidade de representar pela linguagem as duas dimensões da existência: a do sentido e a da eficácia. Pois bem, Segundo entende que tal representação se compagina com a dualidade básica das ações humanas e acontece por meio de *linguagem digital e icônica*.

a) *A linguagem digital: representação objetiva da realidade*. A linguagem digital se caracteriza por seu caráter convencional. É a representação mais consciente, com pretensões de objetividade, e relacionada às definições conceituais, racionais, por conseguinte, exclusiva do homem, embora este não a use exclusivamente. Verifica-se neste plano da linguagem uma distância entre o “signo” e seu significado, ou seja, há uma relação de *abstração*. Esta modalidade de representação agiliza a comunicação humana, mas tem uma desvantagem quando se trata de comunicar valores, isto é, quando fala de relações interpessoais: por ser “composta de signos arbitrários, não oferece garantias de verdade”<sup>74</sup> e empurra sempre para a verificação.

b) *A linguagem icônica: representação existencial da realidade*. A linguagem icônica ao contrário se caracteriza por seu caráter existencial e simbólico. Consiste na apresentação da

---

<sup>72</sup> SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 117.

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p. 121.

<sup>74</sup> Cf. *Id.*, *La historia perdida*, p. 51.

“imagem” do que se quer comunicar. Neste caso, a distância entre o signo e seu significado desaparece, dando lugar a uma modalidade de comunicação mais existencial, onde se vive o que se comunica no próprio ato de comunicar. Neste sentido, só para dar um exemplo, ao se transmitir o conceito de “amizade” a comunicação utiliza-se de elementos de uma amistosa relação interpessoal.

É mister que a linguagem “analógica”, a dos símbolos vividos, imagens contempladas, realizações celebradas, nos ajudem a converter em vida o que, de outra maneira, permaneceria meramente intelectual, débil e vago<sup>75</sup>.

Na verdade, em matéria de percepção de valores, a linguagem icônica funciona como um mecanismo de poupança energética.

Com se vê, sendo essencial para a existência do homem o perceber com certeza e rapidez as atitudes dos demais, a linguagem icônica joga um papel decisivo na conduta humana inter-relacional. Por esse caminho chego rápida, certa e economicamente ao conhecimento da estrutura valorativa das pessoas com quem trato<sup>76</sup>.

Por outra parte, a sistematização crítica dos dados assimilados – a fim de não sacrificar valores essenciais em troca de outros secundários – processa-se melhor por meio da linguagem digital. Evidentemente que esta distinção entre linguagem digital e icônica somente pode ser compreendida em seu funcionamento complementar. A vida humana é uma rica combinação entre estes dois planos de linguagem.

## **5. O absoluto na existência humana**

### ***5.1. Os dados transcendentales***

À primeira vista parece que fé e ideologia explicam toda a existência humana. A fé se encarrega de definir um dever-ser, ao passo que a ideologia estuda os meios de eficácia. Por um lado, se define o ideal (o absoluto), por outro, aquilo que queremos hipoteticamente (o relativo), o que vale por sua eficácia instrumental. No entanto, como saber se determinado valor será viável a longo prazo?

Em muitos casos a realidade parece pouco permeável aos nossos projetos. Outras vezes sentimos que com um pouco de perseverança podemos vencer as dificuldades. Neste ponto, a análise de Segundo nos conduz para uma área do atuar humano em que fé antropológica e ideologia atuam juntas. A esfera da subjetividade interage com a da

---

<sup>75</sup> Id., *Teología abierta – III. Reflexiones críticas*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1984, p. 328.

<sup>76</sup> Id., *La historia perdida*, p. 51.

objetividade. Desta interação resultam “dados” que nos informam sobre as possibilidades totais que a realidade nos oferece para a realização de determinados valores. “É muito comum que os valores que alguém se decide a seguir sejam determinados, em grande parte, pela confiança (ou pela falta dela) que tem de poder realizá-los”<sup>77</sup>.

Tal confiança (ou desconfiança) baseia-se em dados que a experiência humana não pode verificar.

Trata-se, pois, de *dados*. Não são valores, mas intervém nas opções valorativas de cada ser humano. Tampouco são ideologias, pois não constituem um sistema de eficácia comprovado na realidade. Sendo dados sobre a realidade “global”, transcendem toda a experiência<sup>78</sup>.

Sem os dados transcendentais os valores permaneceriam na mais absoluta abstração. Um homem jamais confiaria o sentido de sua vida a determinado valor sem que fosse possível uma aposta baseada na confiança de poder realizá-lo.

Segundo lembra que os dados transcendentais tanto podem ser negativos quanto positivos. No primeiro caso a realidade parece surda em relação a nossos valores. Ao passo que no segundo somos levados (pelos “dados” da realidade) a apostar – fé antropológica – que no final da vida se verá que foi melhor ter vivido assim e não de outra maneira<sup>79</sup>. Assim, os dados transcendentais nos dão a imagem do que nos espera, funcionam como uma “garantia” de que o objeto da aposta, os valores ou um Valor absoluto, se tornará realidade gerando satisfação existencial.

Segundo, em diálogo com Gregory Bateson – o já citado pensador americano que se dedicou à reflexão sobre o funcionamento da mente humana – afirma que os dados transcendentais são “premissas” que “pontuam a realidade”<sup>80</sup>. Esta é vista como uma seqüência de acontecimentos. Assim como na produção de um texto, a determinação da seqüência depende de onde se coloca o ponto. A experiência parece confirmar sempre os dados transcendentais. Como vimos, eles podem ser negativos ou positivos. Dado que o ponto final tem lugar onde os acontecimentos confirmam os dados transcendentais, o pessimista é aquele que coloca o ponto após uma situação negativa, ao passo que o otimista encerra a seqüência com um acontecimento positivo. Duas pessoas, mesmo compartilhando o mesmo valor absoluto – o amor, por exemplo – poderão agir de maneiras diferentes, conforme o dado

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>79</sup> Cf. *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 210.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 115.



transcendente de cada uma. Uma delas, não obstante sua convicção no que se refere ao que pode dar sentido à vida, poderá fazer corpo mole na prática do amor sob alegação de que a realidade é dura demais e o amor sempre se perde pelo caminho. A outra, pelo contrário, com a mesma opção, mas com um dado transcendente diferente, poderá agir de maneira oposta por acreditar que o amor nunca se perde e que ao final será a única coisa a permanecer<sup>81</sup>. Não faltam na realidade fatos que confirmam os dados de ambas. Tudo depende da pontuação que cada uma dá à seqüência dos fatos.

Segundo lembra que o objetivo da análise, cujos elementos principais esboçamos até aqui, não era o de propor uma terminologia nova por mero capricho intelectual. Antes quis desfazer alguns mal-entendidos que acabam por legitimar a já corrente divisão entre homens de fé e de ideologia, como se isto fosse possível.

Uma de suas radicais intenções é fazer ver que, apesar das aparências, os problemas de uns e de outros são essencialmente os mesmos: o sentido da existência humana e as possíveis vias para responder a esse desafio elementar<sup>82</sup>.

E assim, ao cumprir esta tarefa, pensa poder repropor o problema de Jesus – este homem que nos fala desde um passado histórico com os mesmos componentes antropológicos do homem de hoje – resgatando-o de uma teologia fechada, “embora seja apenas como passo preliminar para trazê-lo de volta ao que realmente foi, alguém significativamente presente na memória da espécie humana”<sup>83</sup>.

## **5.2. A fé religiosa**

Apresentamos até aqui os dados antropológicos fundamentais da análise de Segundo. No entanto, não podemos passar adiante sem tocar em duas questões importantes: como a fé antropológica se torna “religiosa”? E que relações mantém com a dimensão da eficácia, as ideologias? A resposta a estas questões, de acordo com a análise de Segundo, depende de que se leve em consideração um elemento que já deve ter ficado claro: o objeto da fé são os valores, ou um Valor. E a fé religiosa não se caracteriza pela introdução de um “adicional” na existência humana, mas pela elevação da opção concreta (por um valor) a um nível absoluto.

É interessante notar que aquilo que a sociologia qualifica como atitude religiosa se coaduna muito mais com uma existência adulta. Tradição e comunidade, doutrina, costumes e

---

<sup>81</sup> Id., *La historia perdida*, p. 31-37.

<sup>82</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo I, p. 413.

<sup>83</sup> Id., *La historia perdida*, p. 37.

ritos são dimensões e funções próprias de uma religião<sup>84</sup> e, por conseguinte, exigem do indivíduo certa fidelidade e ortodoxia. Exatamente como ocorre na existência adulta, quando um valor é assumido absolutamente.

Vimos que a fé é produzida por valores percebidos como satisfatórios mediante testemunho de outros seres humanos. Vimos também que o homem – se quer alguma eficácia em seu projeto de vida – deverá hierarquizar sua escala de valores em função de seu ideal, ou seja, de um valor supremo. Esta necessidade humana de escolher algo incondicionado foi vista por muitos filósofos e teólogos como uma afirmação implícita de Deus<sup>85</sup>. No entanto, para Segundo, a determinação do absoluto na existência humana não abandona o terreno das testemunhas humanas – o do dever-ser – para finalmente se fiar em um Ser Absoluto, incondicionado, Deus. Não se vê como isto seria possível. Certamente se dirá que Deus se revela por meio de testemunhas referenciais humanas, mas isto deixaria intacto o problema do critério que determina o caráter divino do testemunho humano<sup>86</sup>.

Os valores são múltiplos e hierarquizados pessoalmente por cada homem, de tal modo que o absoluto de cada existência é sempre pessoal, mesmo quando um dado grupo compartilha a mesma fé. O que caracteriza uma comunidade de fé não é fundamentalmente a crença num Ser Absoluto, mas o compartilhar uma escala de valores. É evidente que isto não exclui Deus da existência humana. Somente que o seu reconhecimento se dá numa etapa posterior: “a revelação não substitui a testemunha humana com uma informação mais fidedigna”<sup>87</sup>.

Segundo cita o caso concreto de Jesus que somente foi reconhecido como portador de uma revelação divina por aqueles que previamente compartilhavam de seus valores. Sendo assim, a fé em Deus

(...) radica, se me é permitida a expressão, no *estar de antemão de acordo com ele*. Frente a uma potencial revelação, o primeiro posicionamento válido – a chave hermenêutica – não é se *Deus* está aí, mas *que* Deus pode estar aí e se é aceitável para minha “fé” (antropológica)<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> Cf. KÜNG, Hans, “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”. In: *Concilium* 203 (1986/1), pp. 5-10, aqui p. 8.

<sup>85</sup> Cf. SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 55. - Segundo se refere a M. Blondel, J. Marechal, P. Tillich e W. Pannenberg.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, p. 48.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 95.

Segundo lembra que certa vez o filósofo francês Nicolas Berdiaeff teria dito que a questão decisiva não é se Deus existe, mas se Ele se justifica diante do tribunal dos valores humanos. E ainda: “O Evangelho cristão confirma, ao que parece, esta louca ousadia”<sup>89</sup>.

Pois bem, de acordo com a compreensão de Segundo a fé tem um absoluto material e um absoluto formal. Na articulação destes dois elementos é que se constitui a fé religiosa como um modo próprio da fé antropológica. Aqui está também uma chave de compreensão da fé religiosa que não fecha ao homem de hoje o interesse por Jesus. Ver-se-á uma vez mais que em Jesus existem os mesmos componentes de fé antropológica e que são estes os que mais poderão interessar ao homem de hoje. Vejamos como isto ocorre.

O absoluto material da fé antropológica são os valores. Associados a eles estão os dados transcendentais. Vimos que tais dados exercem papel importante nas funções cognitivas do homem. Eles não são proporcionados somente pelas relações interpessoais imediatas, mas também pela memória da espécie humana. Segundo afirma que não são mera acumulação de informação de uma geração para a outra, mas fazem parte de um processo de aprender a aprender. Compõem uma visão global da vida e formam um acervo de informações aceito imediatamente. Se não fosse assim o homem não teria energia suficiente para estruturar sua vida de maneira coerente. Ademais, sem os dados transcendentais as sucessivas gerações deveriam começar sempre da estaca zero<sup>90</sup>.

Pois bem, a fé se torna religiosa quando os dados transcendentais de determinada tradição espiritual são conscientemente assumidos. Mas existe algo mais que este absoluto material na fé religiosa. Há também o grau ou intensidade com que os dados transcendentais são assumidos, ou seja, o absoluto formal da fé.

O absoluto formal é o modo ou intensidade da confiança no absoluto material. Diante dos desafios históricos e aprendizados novos, o sujeito está comprometido a voltar à fé anterior para daí dar continuidade no processo de aprender a aprender. Esta é a fé absoluta, ou seja, propriamente religiosa<sup>91</sup>. Dessa forma, a fé conduz a uma verdade sempre mais profunda

---

<sup>89</sup> *Ibid.* – Não há, neste caso, referência bibliográfica em relação a Berdiaeff. Na nota 28 Segundo explica melhor esta questão: “De uma maneira similar se expressa o Vaticano II, ainda que começando pelo extremo oposto. Como já se viu, diz que na ‘origem do ateísmo podem ter parte não pequena os cristãos... inclusive com os defeitos de sua vida religiosa, moral e social’ (GS 19). Isto leva implícito que o homem não pode depositar sua certeza de fé diretamente em Deus passando por cima de testemunhos humanos. E explica o aviso evangélico de que todos serão julgados no nível próprio da fé antropológica (Mt 25,31). O ser ‘religioso’ não liga diretamente o ser humano com o Deus ‘real’”.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 99-100.

<sup>91</sup> Que não seja exclusivamente Deus o objeto da fé, inclusive quando esta assume um caráter religioso, fica patente também no fato de a sociologia religiosa não encontrar outra maneira de nomear grandes tradições

e total enquanto se a tem. A fé perde todo o seu dinamismo (aprender a aprender em vista de conhecimentos mais ricos e profundos) assim como o cientista perde sua razão de pesquisar se perde a convicção de que se pode encontrar a verdade dos fatos ou da realidade (caso do agnosticismo)<sup>92</sup>.

Creio que depois de ter dito isto é bom não descuidar do que realmente importa no que se refere ao discurso sobre a fé:

O leitor recordará o que foi aqui, permanentemente, objeto de atenção: o verdadeiramente importante é a determinada estrutura de sentido e de valores que cada um constrói para dar significação à sua existência dentro do real. Que essa fé seja ou não religiosa – e mesmo que, sendo religiosa, mencione Deus ou não, explicitamente – constitui, sim, uma diferença, mas não a diferença central<sup>93</sup>.

Neste sentido, no que concerne à tradição cristã, o maior legado de Jesus de Nazaré é a sua fé. Esta pode realmente interessar ao homem de hoje, não por oferecer uma técnica para se alcançar a salvação, mas por ser fonte de sentido para a humana tarefa da construção da história. Uma técnica religiosa jamais esteve no horizonte de Jesus. Aliás, enredou-se em inúmeras polêmicas com seus adversários exatamente por dar primazia aos valores do coração ante os mais variados meios de eficácia. Não que os meios não fossem valorizados e julgados necessários, mas porque somente deveriam valer enquanto instrumentos a serviço da humanização.

Segundo pergunta ainda se ao tornar-se religiosa a fé antropológica se desvencilha da ideologia. A resposta, já se sabe, é negativa: a complementariedade entre a dimensão do sentido e a da eficácia mantém-se também neste caso. Segundo indica três conseqüências da pretensão de uma fé “religiosa” que negue os sistemas “humanos” de eficácia, as ideologias<sup>94</sup>.

A primeira conseqüência é que uma fé nestes termos acabaria por absolutizar seus meios. Diante das mudanças históricas ficaria imóvel. Com um instrumental prático ultrapassado, cairia numa ineficácia idealista: ficaria esperando a realidade se dobrar aos seus caprichos. Não somente perderia eficácia, mas também credibilidade. Suas testemunhas passariam a transmitir (por meio de linguagem icônica) valores diferentes ao se recusarem a usar meios “atualizados”. Um exemplo esclarecedor é o da esmola, que no passado significava o mais genuíno serviço aos pobres. Atualmente, em sociedades mais avançadas,

---

como o budismo e o hinduísmo senão considerando-as como “religiões”. Mesmo sabendo que aí não se encontra uma concepção de um Deus propriamente pessoal.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p.100.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 101-102.

<sup>94</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103-104.

nas quais os serviços sociais são custeados por impostos, aquele mesmo meio de eficácia adquire outro sentido e pode até se converter em um desserviço.

A segunda consequência da rejeição de meios provenientes de outras fontes é a de converter a fé em um sistema inumano, fora de contexto. Ou se realiza plenamente ou então prefere permanecer irrealizado. Quer dizer, na prática *não serve* em termos de humanização. Fé “morta”, portanto. A propósito disto, e considerando o contexto latino-americano, pergunta Segundo, relativamente à fé cristã, numa clara referência a certo lugar-comum segundo o qual quem tem o Evangelho – supõe-se que Jesus e sua fé – e a Tradição cristã não precisa das “ideologias”:

Quem é que “tem” Jesus Cristo num continente – supostamente cristão durante quatro séculos – onde a imensa maioria dos homens continua vivendo na mais inumana das condições?<sup>95</sup>

Finalmente, Segundo mostra que uma religião que rejeita a imperfeição dos sistemas humanos de transformação (ideologias) se torna ela mesma um instrumento de salvação, vale dizer, uma ideologia. A fé já não vale pelo que significa no processo de construção da história. Não importa a fé *de* Jesus, seu sistema de valores, mas a fé *em* Jesus como um instrumento poderoso para colocar o homem em boas relações com Deus, independentemente da história. Uma religião assim é desumanizadora<sup>96</sup>. E sugere, citando um teólogo espanhol:

José Ramón Guerrero observa – e que me perdoe, se não é isto o que quer dizer – que “se economizariam muitos esforços perdidos em ganhar crentes *em* Jesus, se tentássemos interessar os homens naquilo que foi realmente original na vida de Jesus: sua fé, ou seja, a fé *de* Jesus”<sup>97</sup>.

Ao fim de sua análise, Segundo afirma que “é necessário colocar um ponto final num campo inesgotável”<sup>98</sup>. E que a finalidade de rastrear a existência humana não poderia ser outra senão a de abrir caminho na busca do significado de Jesus de Nazaré para o homem de hoje<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.

<sup>97</sup> *El otro Jesús*. Salamanca: Ed. Sigueme, 1976, p. 315. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 105.

<sup>98</sup> *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 409.

<sup>99</sup> *Id.*, *La historia perdida*, p. 105.

## CAPÍTULO III – REFLEXÃO CRISTOLÓGICA

A reflexão cristológica de Segundo insere-se na perspectiva do diálogo com o homem de hoje. Pode-se dizer que nosso autor delineia um projeto de cristologia na perspectiva da teologia fundamental.

No primeiro tópico deste capítulo apresentaremos alguns aspectos metodológicos. Veremos que a sensibilidade em relação ao interlocutor, a preocupação com uma linguagem adequada e a definição daquilo que realmente pode *interessar* ao homem de hoje são aspectos marcantes da reflexão cristológica de Segundo.

Num segundo momento apresentaremos as linhas gerais da investigação histórica de Segundo. Trata-se do acesso aos dados mais fidedignos de Jesus de Nazaré, aquilo que pode efetivamente se constituir como o fundamento de uma teologia. Finalmente, apresentaremos as grandes linhas do fazer teológico de Paulo tal como o interpreta Segundo. De acordo com o teólogo uruguaio, a teologia de Paulo é um caso paradigmático de fazer teológico, uma vez que realiza com maestria a generalização antropológica do significado de Jesus de Nazaré.

### **1. Uma cristologia na perspectiva da teologia fundamental**

A perspectiva da teologia fundamental<sup>1</sup> no projeto de cristologia de Segundo, em seus aspectos metodológicos mais específicos, tal como o interpretamos, define-se através dos seguintes pontos: por sua intenção de dialogar com ateus; preocupação com a linguagem e a busca pelos valores que conformaram a “história” de Jesus de Nazaré. Veremos que este último elemento perpassa os demais como um fio que dá coerência e unidade ao discurso em geral.

---

<sup>1</sup> Segundo entende que toda a teologia deve ser feita na perspectiva da teologia fundamental. Aliás, esta é uma opinião comum na atualidade: a teologia dogmática deve se fazer compreender por qualquer pessoa, não somente pelos iniciados na fé cristã. Esta compreensão precisa associar sua cristologia à questão do diálogo.

### ***1.1. Uma cristologia para o homem de hoje***

O título acima coloca-nos, de saída, diante de uma questão importante para a compreensão do projeto de Segundo: a quem nosso autor se refere quando diz “o homem de hoje”? Começemos, pois, com algumas considerações sobre o seu interlocutor. E não o faremos a título de curiosidade simplesmente, mas porque nossa chave de leitura – a relação entre diálogo e reflexão cristológica – nos faz perceber aí um elemento importante.

Segundo faz menção ao seu interlocutor já no título de sua principal obra de cristologia<sup>2</sup>: o homem de hoje. Uma referência que nos parece à primeira vista um tanto genérica, pois coloca um singular onde estamos acostumados a ver um plural. É fato que a linguagem corrente cataloga os homens agrupando-os sob o signo das mais variadas etiquetas. Sem dúvida, duas delas nos vêm à mente quando o assunto é teologia: os homens estão divididos entre os que têm uma *fé* – ou simplesmente uma religião – e os que não a têm e seguem uma *ideologia*. E haveria ainda os que aparentemente não têm nenhuma coisa nem outra.

Já refletimos sobre isto no segundo capítulo de nossa dissertação, quando expusemos a análise da existência humana proposta por Segundo na parte metodológica de sua cristologia. Vimos que o caráter evidente desta divisão se desfaz por completo. Fé e ideologia são dimensões antropológicas que conformam a existência de qualquer homem, independentemente de filiação religiosa ou ideológica.

Pois bem, o elemento que queremos destacar dá um matiz peculiar ao interlocutor de Segundo. Ele o explicita já na introdução ao tomo II/1 de sua cristologia ao declarar que pretende “escrever um *Jesus para ateus*”<sup>3</sup> (grifo do autor). Do homem de hoje, indicado de maneira geral no título, passa-se ao *ateu*, no desenvolvimento da obra. Pode parecer descuido ou simplesmente uma contradição, dado que os ateus, longe de constituírem o tipo de homem de nosso tempo, são na verdade uma minoria, mesmo considerando certo avanço do ateísmo em meios populares.

Na verdade, Segundo situa sua intenção de dialogar com ateus de maneira muito precisa “dentro das coordenadas do primeiro volume”<sup>4</sup> de sua cristologia, ou seja, na

---

<sup>2</sup> Trata-se da obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, em dois tomos, sendo que o segundo compõe-se de dois volumes. Cf. supra, p. 10, nota 1.

<sup>3</sup> SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 25.

<sup>4</sup> *Ibid.* – O primeiro volume ao qual se refere Segundo é o que o editor qualificou como o Tomo I. A temática deste tomo é apresentada de modo mais sucinto na introdução geral da obra *La historia perdida...* Esta, tantas

perspectiva antropológica que conforma a vida de qualquer pessoa. Nosso autor vê o ateu para além da imagem estereotipada que comumente se lhe atribui. O ateísmo é entendido como pressuposto metodológico para se aproximar de Jesus com algum sentido. E basta que sejam ateus “potenciais”:

Com efeito, cremos ter mostrado em nosso primeiro volume que quem não está disposto a colocar certos valores humanos como critérios prévios e superiores a qualquer religião determinada não será capaz de reconhecer a importância e o significado de Jesus, e ainda que depois, eventualmente, o declare Messias, Filho de Deus ou Deus mesmo, isso não impedirá – antes pelo contrário – que faça de Jesus um ídolo<sup>5</sup>.

Temos aí, portanto, a caracterização do interlocutor que Segundo supõe em sua cristologia. Trata-se, pois, do ateu ou daquele capaz de colocar entre parênteses sua eventual crença em Deus como critério prévio para se colocar *diante* do homem Jesus de Nazaré. Na verdade esta é uma maneira peculiar de determinar o método para uma cristologia desde o Jesus histórico. E com a vantagem de poder dialogar não somente com os crentes, mas com qualquer homem. Jesus foi interpretado desde a primeira geração cristã. E esta interpretação pode ser significativa para um homem de hoje, desde que também nós possamos ter acesso ao Jesus que foi interpretado, para assim nos inspirar no Espírito que moveu sua vida. Ou que, pelo menos, recuperemos as perguntas humanas concretas dos seus primeiros interlocutores.

Neste particular, Segundo alerta para o perigo de falsos interesses por Jesus. Nada impede que hoje se faça uma leitura a partir da “letra morta”, que ao invés de se “inspirar” no “inspirado” busque segurança ou soluções mágicas para os desafios atuais<sup>6</sup>.

Quer dizer, esquivando-se do risco sadio de interpretar de novo a Jesus diante de problemáticas novas, perante as quais as respostas de Jesus, tomadas ao pé da letra, trairiam seu Espírito. A gente as estaria considerando como algo magicamente dotado de verdade. E isto terminaria levando a dar, em nome de Jesus, soluções desumanas (cf. GS n. 11)<sup>7</sup>.

Pois bem, muitos condicionamentos limitam ao homem de hoje o interesse por Jesus de Nazaré. E não se trata apenas de certo “desinteresse” – ainda que atualmente bem menos intenso – por Deus devido, em termos gerais, ao contexto da modernidade. Este personagem humano e histórico que nos olha desde seu rico e denso contexto é associado à fundação de uma das grandes religiões, a cristã, e, além disso, sua atividade, segundo os documentos

---

vezes citada neste trabalho, configura-se como uma espécie de resumo – embora não se reduza a isto – de toda a cristologia anteriormente publicada.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.

<sup>7</sup> *Ibid.*



neotestamentários, se move dentro do campo do “religioso”. Isto, evidentemente, induz ateus e crentes – a realidade pode facilmente confirmar – a pensar que Jesus, sendo o Filho de Deus ou o próprio Deus tal como o proclama sua Igreja, pode interessar somente aos cristãos ou, de modo geral, aos “crentes” ou àqueles que manifestam alguma propensão ou disposição para tornarem-se tais.

Segundo nos mostra que este lugar-comum – tão consolidado ao ponto de gozar de certo *status* sociológico – é na verdade um mal-entendido que esconde, até mesmo aos crentes, o verdadeiro significado de Jesus de Nazaré<sup>8</sup>. Não se quer dizer com isto que Jesus não esteja relacionado à fundação da Igreja – ou simplesmente da religião cristã – e que não tenha mantido uma genuína e especial relação com Deus. O que ocorre, na verdade, é que a experiência religiosa de Jesus foi tão peculiarmente marcada por certos valores que o levou a empreender uma profunda crítica à estrutura religiosa de Israel, esta fortemente atrelada a uma prática desumanizadora. A crítica religiosa de Jesus supõe que para ele era melhor viver sem aquela religião desumanizadora – por sua incapacidade de perceber a vontade de Deus devido a sua “dureza” de coração – do que continuar com ela por medo de se indispor com a divindade. Em outras palavras, somente a partir de valores humanizadores pode-se constituir e praticar uma religião de acordo com a vontade de Deus. E é surpreendente que a importância desta crítica ainda não tenha sido reconhecida nem mesmo pela religião que tem por missão preservar, ao longo dos séculos, o legado de Jesus<sup>9</sup>.

Nesta perspectiva o ser ateu torna-se condição hermenêutica para nos aproximarmos de Jesus mesmo. E isto não seria nenhuma novidade em termos históricos, pois, ao que parece, teria ocorrido com as primeiras comunidades cristãs. Não se pode negar que produziram uma interpretação teológica de Jesus – os Evangelhos, por exemplo –, de certo modo também religiosa, mas é fato que, em sua época, foram “motivo de escândalo por sua notória falta de religiosidade”<sup>10</sup>.

Ademais, esta postura metodológica cumpre outras funções importantes. Por um lado, pode apresentar Jesus de modo significativo àqueles que por seu ateísmo, agnosticismo ou exposições insuficientes pensam que Jesus nada tem a lhes dizer no hoje da história<sup>11</sup>. Por outro, esta apresentação pode ser muito útil também aos crentes, que têm assim a

---

<sup>8</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 15.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.* p. 14.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 358.

oportunidade de um acesso o mais possível direto e crítico a – *diante de*, diz Segundo – Jesus de Nazaré e seus valores, ou seja, sua fé.

## **1.2. A questão da linguagem**

Segundo se preocupa com a questão da linguagem. Tal intento se justifica no fato de que a Jesus de Nazaré a tradição cristã agregou uma linguagem esotérica que o torna quase sem sentido para o homem moderno, inclusive ao homem imerso em contextos de arraigada religiosidade cristã. Isto se deve em grande parte ao fato de que para falar sobre Jesus têm-se priorizado o emprego de uma linguagem conceitual (digital) e religiosa.

Como temos visto, a linguagem digital tem por finalidade dar definições conceituais. O seu uso na cristologia visa dizer com certa precisão *quem* é Jesus. Disto, como se sabe, ocuparam-se os cristãos dos primeiros séculos, dado que havia um pluralismo de interpretações, como o próprio Novo Testamento poderá mostrar, até que no Concílio de Calcedônia (Século V) a Igreja logrou definir com precisão a questão cristológica. De lá para cá se tem mantido, com o apoio do magistério eclesial, a unidade de interpretação de Jesus. É verdade que a constatação da exegese histórico-crítica, no Século XIX, de que o Jesus dos evangelhos é também interpretado sobreveio como uma crise<sup>12</sup>.

Não nos interessa pôr em relevo os pormenores desta questão. Para o propósito que nos ocupa, vale destacar a constatação de Segundo de que o uso quase unilateral da linguagem conceitual em formulações dogmáticas para falar de Jesus deixou à sombra uma área da linguagem humana decisiva para que alguém ou algum conteúdo possa causar interesse. Trata-se da linguagem existencial – icônica, na terminologia empregada por Segundo – que possibilita a comunicação de valores entre pessoas. Não se pode negar que o dogma cristológico causa interesse no homem de hoje. A questão é saber que tipo de interesse suscita. Não se descarta a possibilidade de que se faça uma adesão – fé religiosa – a Jesus por motivos que não se compaginam com aquilo que efetivamente ocorreu com seus interlocutores imediatos. De alguma maneira, não importa o ponto de partida, se da definição dogmática ou do Jesus histórico, tem-se que chegar àquilo que verdadeiramente pôde fazer de Jesus um personagem interessante a seus discípulos e às multidões.

E isto, evidentemente, depende do uso adequado da linguagem. De acordo com a análise antropológica de Segundo – que apresentamos no capítulo anterior – não se pode

---

<sup>12</sup> Cf. Id., *El hombre de hoy*, tomo II/1, pp. 40-41.

chegar diretamente à fé religiosa sem que antes se passe pela fé antropológica. Em outras palavras, uma fé antropológica somente pode ser assumida absolutamente (tornar-se fé religiosa) na medida em que esta mesma fé – mundo de significado e de valores – se deixe comunicar por meio de uma linguagem que faça a ponte entre o mundo do sentido que se pretende transmitir e o mundo do sentido presente na expectativa do interlocutor<sup>13</sup>.

Esse mundo de significação e de valores é o que Jesus designa com o título de “reino de Deus”. E sua afinidade com um mundo paralelo de valores, existente em *alguns* de seus ouvintes – pelo menos de maneira incoativa, pois ainda precisam de conversão – é, logicamente, o que lhe permite dizer que a proximidade desse “reino” constitui uma *boa notícia*<sup>14</sup>.

Em uma palavra, o que Segundo afirma, e que estamos tentando enfatizar neste tópico, é que toda comunicação humana ocorre por meio de conceitos e imagens – dígitos e ícones – ou seja, através de linguagem digital e icônica. E que o emprego desta última é indispensável para a comunicação de valores, isto é, para dizer qual foi a fé de Jesus. Este tipo de linguagem foi utilizado por Jesus para transmitir sua mensagem. Ele *imaginou* a felicidade humana como um Reinado de Deus, cuja proximidade constitui-se como uma *boa notícia* destinada a acontecer na terra como no céu. E assim pôde veicular valores interessantes aos seus interlocutores, a tal ponto de despertar neles as mais variadas interrogações sobre *quem* ele é<sup>15</sup>.

Outra limitação apontada por Segundo está de certo modo associada ao uso unilateral da linguagem conceitual. A apresentação do dogma – Filho de Deus, Verbo ou Deus mesmo – liga Jesus ao campo da linguagem religiosa e sua terminologia própria, especialmente ao termo *Deus*. Se isto não chegou a ser um problema de comunicação no contexto das cristologias do Novo Testamento, hoje, pelo contrário, pode induzir a enormes mal-entendidos. Segundo não é contrário ao uso deste tipo de linguagem. Apenas faz ver que ele pode adquirir um matiz diferente conforme seja usado num contexto que já não é aquele próximo de Jesus, no qual os termos são carregados de sentido bem específico.

Admitimos, isto sim, que é perigoso, pelo menos quando (...) não traz consigo um contexto suficientemente denso ou explícito para poder eventualmente corrigir o que o leitor ou ouvinte coloca sob o termo “Deus”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.* p. 17.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 18 e 30.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 21.

A título de exemplo, pode se dizer que um contexto denso e específico, capaz de corrigir eventuais equívocos, ao qual se refere Segundo, seria como aquele que tinham os evangelhos. Evidentemente que Jesus situa-se no contexto global da tradição que o precede. No que se refere ao termo “Deus”,

tanto Jesus, quanto a comunidade cristã primitiva, privilegiam nele, isto é, no Antigo Testamento, (...) certas tradições específicas, como a de Elias-Eliseu, o profeta semelhante a Moisés, o servo Sofredor do segundo Isaías etc., com suas correspondentes imagens do divino. Isso faz com que a palavra “Deus” soe nos evangelhos, se olharmos bem, de uma maneira muito mais precisa e profunda do que num texto atual, já que sua implantação na cultura “ocidental” lhe fez perder, em grande parte, a referência a tais tradições, pelo menos para o leitor comum<sup>17</sup>.

A esta correção soma-se outra tão importante quanto decisiva. Ela teria sido introduzida por Jesus e postula que as atitudes humanas são mais fundamentais que os distintivos e aspectos formais da religião. Surpreende o fato de que para Jesus os idólatras ninivitas superavam em ortodoxia – em termos de significação existencial – os mais ortodoxos teólogos do farisaísmo (cf. Mt 12,39; 16,4 e par)<sup>18</sup>.

Esta relativização das distinções introduzidas pela linguagem religiosa (cf. Gl 3,28; Rm 10,12; 1Cor 12,13; Cl 3,11) parecem destinadas (*sic*) a mostrar o perigo especial da linguagem quando aplicada ao sagrado e a necessidade que se segue de passar pelo critério de atitudes (mundo de significação) humanas para saber se se está falando da mesma coisa quando se empregam palavras idênticas<sup>19</sup>.

A unificação do termo Deus tal como se processou no Ocidente torna ainda mais ambígua a linguagem religiosa. O que se quer dizer quando falamos que Jesus é o Filho de Deus ou Deus mesmo? Que significa, hoje, dizer que Jesus é o “redentor” da humanidade? Somente a esfera da significação (valores) existencial poderá precisar os conceitos. O mesmo ocorre quando postulamos que há um abismo – significativo – entre ateus e crentes.

Aliada a esta questão está o uso que se faz dos textos bíblicos. Segundo sabe que para ser conseqüente com as razões até aqui apresentadas há que se processar uma seleção dos textos neotestamentários para falar sobre Jesus para o homem de hoje. E isto não somente porque dois milênios nos separam de Jesus. Este era plenamente humano e também precisou acomodar sua linguagem ao contexto de sua época. Assim também os teólogos da Igreja primitiva. Um exemplo emblemático é o do autor de Hebreus que, sensível à especificidade de seu contexto, evita o uso de palavras de viés “político”, por mais que estas tenham aparecido nos discursos de Jesus. Nesta mesma perspectiva, nosso autor evita o uso de textos

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>18</sup> Cf. *Ibid.*, p. 22.

<sup>19</sup> *Ibid.*

por demais vinculados ao contexto religioso próximo de Jesus. Um exemplo disto são os textos que permitem uma reflexão sobre o sentido redentor da morte de Jesus. Segundo evita-os porque acredita que o campo semântico próprio desta temática – o cultural – já não comunica aquilo para o qual foi criado<sup>20</sup>.

Sem dúvida a razão mais profunda deste criterioso manejo da linguagem empreendido por Segundo é a sua explícita intenção de escrever uma cristologia que seja uma ferramenta para dialogar com o homem de hoje, independentemente de que seja ou não “crente”. Sua busca pelo sentido de Jesus de Nazaré situa-se na perspectiva de uma cristologia fundamental.

De fato, a apresentação daquilo que hoje encontramos de mais fidedigno e interessante na “história” de Jesus, a um leitor que pode não ter a fé cristã, só pode ser o “fundamento” de uma teologia<sup>21</sup>.

E o que poderá interessar em Jesus de Nazaré ao homem de hoje? Segundo parece responder com sua peculiar compreensão do uso da linguagem humana:

Por todas as razões expostas, cremos que os homens devem comunicar entre si ampla, lenta e profundamente seus respectivos mundos de sentido *antes* de começar a discutir se comungam ou não uma fé “religiosa”. Em outras palavras, somente sobre uma ponte solidamente estabelecida de fé *antropológica* a questão religiosa sobre Jesus adquire relevância e precisão<sup>22</sup>.

### **1.3. A “história” de Jesus: fundamento da cristologia**

Esboçemos agora uma resposta a uma questão implícita desde o início deste capítulo: o que Segundo entende por “cristologia”?

Se olharmos bem, em termos gerais, a resposta já foi dada. Uma cristologia deve ser uma *boa notícia* ao homem de hoje. Seu fundamento constitui-se daquilo que efetivamente pôde transformar Jesus num personagem interessante aos seus interlocutores mais próximos: sua estrutura de sentido – seus valores – e os meios de que se utilizou para obter alguma eficácia em sua atividade, ou seja, a sua “história”. Em outras palavras, a fé antropológica de Jesus e a maneira como enfrentou os desafios próprios de seu tempo poderão, efetivamente, interessar ao homem de hoje. A reflexão cristológica será, portanto, uma volta, desde o homem de hoje, com suas perguntas e desafios, até Jesus Nazaré.

Segundo define os marcos teóricos de sua busca a partir de coordenadas provenientes de sua reflexão sobre o método e de sua análise antropológica. Todo conhecimento humano –

<sup>20</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, pp. 357-358.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>22</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo II/1 p. 23.

a teologia, inclusive – é um discurso interessado e situado. A investigação histórica sobre Jesus de Nazaré não pode negligenciar este fato. A propósito disto, Segundo lembra que uma observação crítica que se tem feito à teologia latino-americana afirma que esta

não quis ou, mais provavelmente, não ousou ou não tem podido estruturar um modo de pensar próprio, coerente e sistemático sobre Jesus Cristo. Dito em palavras mais técnicas: que à teologia latino-americana – quer a chamemos ou não de teologia da libertação – falta uma “cristologia”<sup>23</sup>.

Segundo não entra nesta questão: “demos por concedido o fato”<sup>24</sup>. Mas insiste com a pergunta sobre o que se entende por “cristologia” nesta observação crítica. Recorre às sutilezas da terminologia e constata que em termos gerais tanto as cristologias “a partir de cima” quanto as cristologias “a partir de baixo”<sup>25</sup> dirigem a Jesus de Nazaré perguntas às quais este terminantemente recusou-se a dar respostas. De fato, o termo “cristologia” é uma etiqueta com que se nomeia o discurso – *logia* – sobre Cristo (Messias). Este termo indica uma função, mas, como se sabe, rapidamente passou a compor o nome próprio de Jesus. Por isso, em ambos os casos acima referidos, a cristologia acaba sendo um estudo sobre uma pessoa e não sobre uma categoria ou função. E não há como não ser assim. O decisivo neste caso é o tipo de pergunta que inicialmente se faz. Segundo nota que a teologia acadêmica, devido à preocupação com a cientificidade e neutralidade do discurso, interroga a Jesus a fim de obter dados históricos precisos sobre *quem é* ele. A preocupação primeira é dar uma definição de Jesus.

Se por cristologia se entende um discurso estruturado em torno de perguntas desta natureza, Segundo afirma, terminantemente, que o seu projeto, pelo menos em seu ponto de partida, deverá ser definido muito mais na linha de uma *anti-cristologia*, dado que não quer dirigir a Jesus perguntas às quais ele não quis responder. Na verdade, seu projeto quer “ser um falar sobre Jesus que abra caminho para considerá-lo como testemunha de uma vida humana ainda mais humana e libertada”<sup>26</sup>. Jesus mesmo exigiu que se apostasse tudo por ele (seus valores) sem pedir sinais do céu (sobre *o que* ele é)<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Esta terminologia foi por empregada W. Pannenberg para indicar os possíveis pontos de partida de um discurso sobre Jesus: a partir das categorias de messianidade ou divindade (“a partir de cima”) ou a partir da história concreta (“a partir de baixo”). Cf. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, pp. 45 e 51ss. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 30.

<sup>26</sup> SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 29. – Seria apressado, a partir do que foi dito, concluir que Segundo não quer fazer uma cristologia – discurso sobre *quem é* Jesus – ou que pense ser impossível tal intento. Tanto é verdade que o volume 2 do segundo tomo de sua obra *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret* se ocupa mais especificamente com esta questão: traz em seu subtítulo o termo “*cristologías*”. Há, isto sim, uma especificidade no tipo de pergunta e um movimento na reflexão, que vai da história à

O que se pode saber com mais certeza sobre Jesus é que evitou positivamente que o *definissem* (que dissessem *o que* era) antes de captar que valores representava em suas palavras e obras<sup>28</sup>.

Na verdade Segundo postula um acesso interessado a Jesus.

Isto deveria levar-nos a formular a pergunta essencial. Não teria havido “cristologia” alguma se o homem chamado Jesus de Nazaré não tivesse *interessado* poderosamente a alguns de seus contemporâneos. Donde veio esse interesse? E pode ele chegar até nós?<sup>29</sup>

Segundo afirma que este interesse por Jesus tem dois pólos que se há de considerar. Ele foi testemunha humana de certos valores diante de pessoas ou grupos. Seus ouvintes eram igualmente testemunhas, pois traziam consigo certas expectativas. Por isso, ao longo do tempo suas palavras e seus gestos suscitaram a atenção, adesão ou rejeição. Somente a partir deste encontro seus interlocutores puderam tirar conclusões acerca do *que é* Jesus. Isto nos leva a concluir que um Jesus solitário, isolado de seus interlocutores por um rigoroso método científico, na hipótese de isto ser possível, nada teria a nos dizer. De um procedimento que deixasse fora o interesse dos primeiros intérpretes e nossas próprias expectativas jamais poderia surgir uma cristologia. Ademais,

(...) seria um mal-entendido enorme, além de ser um anacronismo, fazer um discurso sobre *o que* Jesus é a pessoas que, atualmente, em suas existências normais, não se interessam por ele. A pessoas que, se se reproduzisse hoje o fato exato, passariam a seu lado como passamos nós ao lado de um acontecimento estranho, mas que não nos atinge<sup>30</sup>.

De acordo com a compreensão de Segundo, o interesse por Jesus não é suscitado quando se chega a demonstrar quem ele é. Se se chegou a reconhecer nele Deus ou uma revelação divina é porque efetivamente foi humanamente significativo. Um homem interessante e capaz de tornar os seus ouvintes “melhores do que eram”<sup>31</sup>, a tal ponto que estes o consideraram digno de fé.

Mesmo que uma cristologia parta do que é Jesus – o Verbo, Filho de Deus, Messias – deverá colocá-lo no único lugar que o torna compreensível ao homem: “e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória” (Jo 1,14).

---

interpretação de Jesus pela comunidade de fé. Uma cristologia é uma interpretação. Sem a história correr-se-ia o risco de ficar com a interpretação da interpretação.

<sup>27</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 15.

<sup>28</sup> Id., *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 30.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 33.

Pois bem, Segundo está convencido que a “história” de Jesus pode interessar ao homem de hoje. Isto equivale a dizer que Jesus tem algo significativo para comunicar. O problema é que Jesus não fala diretamente com quem hoje eventualmente lhe dirige uma pergunta. Ele fala por meio de suas testemunhas. E estas, já se sabe, o interpretam.

Esta questão ganha contornos bem precisos nos debates que têm ocupado os teólogos a partir do Século XIX. Desde Calcedônia (Século V) a Igreja manteve, com o apoio do magistério, a unidade de interpretação cristológica. Viveu-se longo período de calma, até que a descoberta do Jesus histórico sobreveio como uma onda que sacudiu as águas do mar teológico. Descobriu-se que o Jesus que nos chega pela tradição é interpretado pela comunidade cristã<sup>32</sup>. Tal constatação desencadeou sucessivas buscas pelo homem Jesus, livre da interpretação dogmática.

Não é de nosso interesse abordar esta questão específica, até porque nosso autor não o faz ostensivamente. Para o propósito que nos ocupa vale destacar que desde então os teólogos se deparam cada vez mais com a “alternativa cristológica moderna”<sup>33</sup>: “deve a cristologia basear-se em Jesus mesmo, ou, antes, no querigma de sua comunidade?”<sup>34</sup>. Evidentemente que hoje há certo consenso de que o caminho intermédio é o mais adequado. Mas a alternativa está posta. Mesmo que o resultado do processo harmonize esta polaridade, não há como não partir de um deles.

Esta alternativa jamais teria se tornado um problema relevante se não fosse o fato de que somente podemos chegar a Jesus por meio do testemunho da comunidade de fé. Em termos mais precisos, o que se afirma relevante aí é a relação entre cristologia e soteriologia, entre o Cristo pregador e o Cristo pregado e crido. E é evidente que quem crê em Jesus crê nele como um salvador. Neste sentido o Jesus que me fala não é o Jesus histórico, mas o Jesus com quem me encontro na comunidade. É a ele que posso dirigir perguntas sobre o que tem a me oferecer para que eu seja melhor, para que me “salve”.

Tem-se objetado que esta mescla entre cristologia e soteriologia resultou numa pluralidade de Cristos da fé. Jesus seria multiplicado conforme se busque nele “respostas salvadoras para as diferentes – e irreconciliáveis – expectativas humanas”<sup>35</sup>. Por isso, os teólogos têm postulado a necessidade de um método que possibilite relacionar adequadamente

---

<sup>32</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 40-42.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>34</sup> PANNENBERG, op. cit., pp. 29-30. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 43.

<sup>35</sup> SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 47.



crisologia e soteriologia, que não projete em Jesus os interesses da comunidade de fé. Um método científico livre de interesses (ideológicos)<sup>36</sup>.

W. Pannenberg pensa ter encontrado esta maneira científica de relacionar estes dois pólos – crisologia e soteriologia – “na suposição de que a autêntica história de Jesus tenha em si mesma uma significação soteriológica”<sup>37</sup>. Esta seria uma perspectiva de teologia “a partir de baixo”, livre do dogma. No entanto, Segundo adverte para que não nos enganemos, pois Pannenberg começa sua busca olhando “para cima”. Pergunta ao Jesus histórico qual é sua relação com o divino e, assim, volta ao caminho costumeiro: “Se a crisologia, portanto, deve se pôr em jogo a partir do homem Jesus, a primeira questão que deve tratar é a de sua unidade com Deus”<sup>38</sup>. E acrescenta: “A primeira parte do projeto cristológico que aqui apresentamos versará, portanto, sobre o conhecimento da divindade de Jesus Cristo”<sup>39</sup>.

Neste caso o caminho proposto livra-se das amarras dos interesses, mas ao preço de negar os componentes antropológicos mais elementares. Não se vê como se poderia encontrar em Jesus mesmo, isolado dos interesses de seus intérpretes, algo interessante, senão pedindo um “sinal do céu” – sua unidade com Deus –, exatamente a pergunta dos fariseus e saduceus, rejeitada por Jesus.

Evidentemente que um relativismo absoluto tiraria por completo todo significado e relevância de Jesus, relegando-o a mero joguete dos interesses humanos. Qual seria, então, o caminho para chegar a fazer a Jesus perguntas corretas e oportunas?

(...) teremos necessariamente que perguntar a Jesus *a partir das perguntas* às quais ele, historicamente, quis (e pôde) responder. Devemos incorporar-nos, através de uma espécie de túnel do tempo, aos desejos e às expectativas com as quais Jesus entrou em diálogo<sup>40</sup>.

Dessa forma, o mundo valorativo de Jesus poderá iluminar desafios e questões que ele efetivamente não pôs para si mesmo. É claro que, neste sentido, as diversas interpretações não esgotam a riqueza da maior testemunha humana. E é normal que neste processo sobrevenha uma pluralidade de crisologias (interpretações). O fato de que em certo momento a Igreja tenha dado uma definição precisa à questão cristológica e fixado o cânon das Escrituras, não nos dispensa da tarefa de continuar interpretando Jesus de Nazaré frente aos

---

<sup>36</sup> A este respeito, Segundo cita, além de Pannenberg, KASPER, W. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976 e KÜNG, H. *Ser cristiano*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1981.

<sup>37</sup> PANNENBERG, op. cit., p. 62. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 49.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 47. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 49.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 63. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, pp. 49-50.

<sup>40</sup> SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 51.

desafios atuais. Não se pode deter este processo sob argumentação de que há uma pré-compreensão. Nem sempre isto representa uma distorção do texto. Este tem autonomia e força para questionar a pré-compreensão e corrigir – possibilidade de conversão – perguntas equivocadas.

Este modo de acesso a Jesus, além de deixá-lo falar ao homem de hoje, valoriza a riqueza das testemunhas secundárias e sucessivas. Na verdade o que se transmite é a fé (antropológica) de Jesus, que evidentemente está em íntima conexão com sua pessoa. Como vimos no capítulo anterior, Segundo entende que a fé antropológica é o modo próprio que o ser humano tem para transmitir dados centrais no mundo valorativo. Uma espécie de mecanismo de poupança energética, por meio do qual os conteúdos se transmitem num processo de aprendizagem em segundo grau. Se não fosse assim, deveríamos começar sempre da estaca zero.

Se olharmos bem, o caminho proposto por Segundo visa libertar Jesus de uma teologia (científica) que quer enquadrá-lo em categorias universais livres dos interesses e pré-compreensões humanos, tirando-lhe sua densidade histórica, a riqueza de suas opções concretas e o escândalo de sua cruz<sup>41</sup>. Mas Jesus não é um universal destinado a preencher um espaço vazio postulado por uma categoria de pensamento. Respondeu às expectativas dos discípulos e não a dos fariseus, por exemplo. Vimos que nos processos educativos humanos é impossível evitar o círculo hermenêutico. Segundo ilustra seu pensamento com uma passagem segundo a qual Jesus mesmo teve que lidar com esta realidade: “‘Quem tiver *ouvidos para ouvir* (= pré-compreensão favorável) que ouça’ (cf. Mc 4,9.23; 7,16; e também 4,12; 8,18)”<sup>42</sup>.

De acordo com Segundo, assim como ocorre em toda a comunicação humana, o único acesso válido a Jesus é o que faz a conexão entre mundos de significação,

por meio de um processo de leituras sucessivas que vão desde o interesse (...) suscitado por ele em seu tempo e espaços próprios, até problemas humanos posteriores e atuais, inseridos em *mundos de significação radicalmente semelhantes ao dele* (por valores procurados, não por etiquetas confessionais), e abertos por lógica existencial aos dados transcendentais trazidos por Jesus dentro de suas próprias coordenadas históricas<sup>43</sup>.

Como dissemos no início deste tópico, e considerando o que foi exposto aqui, uma cristologia para o homem de hoje deve ser uma *boa notícia*. Isto evidentemente não nos dispensa de verificar continuamente sua coerência com aquela pregada por Jesus de Nazaré.

---

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, p. 63.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 57. – O acréscimo é de Segundo.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 63.

Em outras palavras, os dados mais fidedignos de Jesus – sua história – são o fundamento da cristologia.

#### ***1.4. Os dois começos de Jesus: história e interpretação***

Até aqui nossa atenção se voltou para a apresentação dos componentes antropológicos e hermenêuticos que compõem a existência humana em geral. No entender de Segundo eles são decisivos para que uma busca por Jesus de Nazaré não seja ingênua e condicionada por mal-entendidos. E que não interdite com etiquetas religiosas a riqueza que a vida de Jesus representa para qualquer homem de hoje.

Os três primeiros tópicos deste capítulo foram uma tentativa de mostrar como a antropologia e o método de Segundo contribuem no seu projeto de cristologia fundamental. Agora nos aproximamos da parte que constitui o ponto de chegada da reflexão de nosso autor. Ela nos indica os elementos centrais em vista dos quais empreendeu todo o esforço introdutório: a fé de Jesus de Nazaré, a ideologia que empregou para dar-lhe corpo e realidade e os dados transcendentais que marcam toda sua vida e também seu modo peculiar de morrer<sup>44</sup>.

Isto, porém, ainda que seja cansativo, requer uma vez mais o recurso ao método. Estes elementos da vida de Jesus somente podem ser encontrados em sua *história*. Neste ponto, Segundo mostra a necessidade de fazer a distinção entre o pré-pascal e o pós-pascal em escritos cujo objetivo não é, fundamentalmente, narrar a “história” de Jesus, mas seu significado. Identificar a “história perdida” de Jesus e recuperar o seu significado para o homem de hoje é, pois, a tarefa da cristologia.

Pois bem, Segundo indica dois começos de Jesus: aquele em que ele se perde na humanidade e o que começa com a interpretação pós-pascal. Um Jesus lembrado e outro narrado à luz da experiência de fé (pascal) da comunidade. Nos documentos neotestamentários – especialmente nos quatro evangelhos – percebe-se uma narração que harmoniza dois tempos, dois olhares, se assim se pode dizer: “o que vai do princípio ao fim e o que se projeta do fim para o começo”<sup>45</sup>. É na relação entre estas duas direções, no encontro entre os dois narradores, que podemos ter acesso aos dados mais fidedignos de Jesus.

---

<sup>44</sup> Cf. Id., *La historia perdida*, p. 109.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 113.

Segundo identifica os dois narradores já na maneira com que um dos evangelistas – Marcos – começa a sua obra: “*Princípio* do Evangelho (= boa notícia) de Jesus Cristo (= Messias), Filho de Deus” (Mc 1,1). Está dito que se vai comunicar uma *notícia*. E se adverte que é *boa*. Assim, deixa claro que toda a narração será colorida por fatos que soube muito depois do surgimento de Jesus no meio da multidão que ocorre ao Batista. Todos os acontecimentos – “sinais” – narrados posteriormente indicarão algo muito maior: Jesus é o Messias, Filho de Deus. Na dinâmica desta narração imantada pelo fim, um elemento possibilitará o acesso à história do homem Jesus. Trata-se da obstinada memória do primeiro narrador, aquele que viu – com seus próprios olhos, não com os da Igreja – Jesus aparecer no meio da multidão que vem ao Jordão pedir o batismo de João<sup>46</sup>.

Esta memória – a das testemunhas –, apesar do “escândalo” que causava, foi consignada nos Evangelhos e será importante para nos levar até o homem Jesus. Será possível perceber duas narrações sobrepostas. Uma carregada de elementos pré-pascuais e outra colorida por dados pós-pascuais. Sem esta distinção Jesus ficaria como que seqüestrado pela interpretação. Mas a memória obstinada das testemunhas nos dá acesso ao Jesus que se perde nos fatos narrados.

É bom lembrar que Segundo vai se utilizar dos textos pré-pascuais não para relatar algo mais verdadeiro, como se a interpretação da comunidade não o fosse, mas para ter acesso aos dados mais fidedignos de Jesus. Somente assim poderá surgir uma interpretação *de* Jesus para o homem de hoje. A interpretação que serviu para outros contextos pode não ser significativa hoje.

A interpretação que dele se fez, apesar de fundamentalmente verdadeira – hipótese que será necessário verificar –, pertence, contudo, a um contexto e a uma mentalidade do passado, dos quais não existe nem pode existir uma simples “tradução” automática para o presente. Além disso, essa mesma “tradução” apagaria ainda os “fatos” mais salientes da história de Jesus: ignorar-se-ia (...) “o primeiro cronista”, aquele que recorda o que viu *antes* de que Jesus fora interpretado e incorporado à história das religiões<sup>47</sup>.

Pois bem, quais são os textos que nos permitem fazer esta distinção entre o pré e o pós-pascal? Neste ponto Segundo nos lembra que Jesus insere-se entre uma tradição que o precede e outra que lhe é posterior. Dentro da tradição que o precede está a expectativa messiânica. As sucessivas dominações às quais foi submetido o povo de Israel geraram a esperança de que num dado momento Deus mesmo interviria na história. Esta expectativa

---

<sup>46</sup> Cf. *Ibid.*, p. 109.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 113.

geral agrupava-se em tradições específicas, algumas delas aplicadas a Jesus antes do desfecho de sua vida e outras após a experiência pascal da comunidade. Segundo indica quatro: a do Servo de Javé (Lc 4,17-21; Mt 12,18-21) e a do Filho do homem (de acordo com os Evangelhos, Jesus teria se chamado a si mesmo com este título, numa referência a Dn 7,13-14), pertencentes ao grupo das expectativas atribuídas a Jesus depois da páscoa; a do Filho de Davi (assumida implicitamente por Jesus, de acordo com Mc 10,47-48.52) e a do Profeta escatológico (Mt 17,12-13; Lc 4,25-26), atribuídas ou assumidas por Jesus antes da páscoa<sup>48</sup>.

Demos por descontada a argumentação em relação às duas primeiras. Em que sentido, afinal, podem as duas últimas – as pré-pascas – nos ajudar a compreender a história de Jesus? Num sentido muito simples: estas tradições messiânicas servirão de chave de interpretação para distinguir o pré e o pós-pascal em outros textos dos sinóticos abordados por Segundo. De modo geral elas dão indícios muito precisos de como um homem comum, de uma região periférica da Palestina, se fez ouvir por seus contemporâneos. E isto a ponto de transformar a estrutura religiosa secular de Israel, e introduzir um conflito entre o povo e as autoridades, que finalmente o levaria à morte por se constituir diante destas um perigo público<sup>49</sup>.

Estas tradições eram, certamente, as mais populares na Palestina e enfatizam muito mais a transformação de Israel do que o futuro do messias em questão<sup>50</sup>. As duas tradições mesclam elementos políticos e religiosos, com predomínio de um dos elementos, conforme o caso. Enquanto na tradição do Filho de Davi dá-se maior ênfase à linha do político, possibilitando o anúncio de um *reinado* de Deus, na do Profeta escatológico a preponderância recai sobre os elementos religiosos. No entanto, aponta para uma profunda transformação que já se pode sentir. É o fim do período da espera, não o fim da história<sup>51</sup>.

Segundo utiliza outros recursos exegéticos como meio de acesso a Jesus<sup>52</sup>. Não entraremos nesta questão porque na verdade os demais critérios estão relacionados à *lógica*

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 118-123.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 118-119.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 118-119 e 129.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 129.

<sup>52</sup> Trata-se de dois: o “trabalho redacional” da comunidade e o “critério documental”. O primeiro visa mostrar como o contexto pós-pascal da Igreja, situado numa problemática diferente, talvez duas ou três décadas após a experiência do ressuscitado, produz uma teologia através da acomodação de elementos novos nos fatos que se narra. Um exemplo é a passagem (Mc 10,35 e par.) em que, de certo modo, se fala do perfil dos discípulos. Num contexto onde estes já são líderes da Igreja, o redator tem uma maneira peculiar de apresentar elementos que de outro modo os colocariam em maus lençóis. Se em Marcos os próprios discípulos se mostram ambiciosos, em Mateus esta ambição é amenizada, pois quem faz o pedido dos melhores cargos no governo do futuro rei é a mãe de alguns deles. No que se refere ao critério documental, Segundo mostra que existe um documento, a fonte Q, que se constitui como uma lembrança de Jesus menos elaborada. Um exemplo, neste

*interna* que há entre o pré e o pós-pascal: a narração a partir de dois pontos ou “começos” de Jesus: o da história e o da interpretação.

Falaremos de Jesus, de sua fé, de sua ideologia, de seus dados transcendentais, como se já houvesse surgido com vida – com vida própria e coerente – da aplicação de um critério único, onipresente: a distinção entre o pré e o pós-pascal<sup>53</sup>.

## **2. Investigação histórica. A chave política nos sinóticos**

Até aqui apresentamos, a modo de vôo de pássaro evidentemente, o “aparelho” científico que Segundo desenvolve para se aproximar de Jesus com sentido para o homem de hoje. Agora veremos as linhas gerais da aplicação das categorias metodológicas de nosso autor no seu trabalho teológico de resgate da “história” de Jesus. Sua busca é balizada com as seguintes perguntas:

Por qual tipo de felicidade apostou Jesus de Nazaré sua vida?; que tipo de atividades ou mediações usou para ser conseqüente e eficaz nessa aposta?; que concepções globais da vida e da realidade manifesta ao longo de sua vida e até o momento de sua morte?<sup>54</sup>

Estas perguntas balizadoras são necessárias, mas não suficientes. É preciso também uma mediação que ajude a organizar os dados. Vimos que quando queremos expressar ou compreender uma estrutura de sentido – uma fé, de acordo com a análise exposta no capítulo segundo – precisamos de imagens, pois os conceitos abstratos são bastante limitados neste campo. A imagem estrutura, por meio de uma chave de interpretação, a globalidade daquilo que se quer transmitir. A “chave” encontra eco naquilo que as pessoas colocam mais ênfase em seu contexto. De acordo com Segundo, Jesus utilizou a chave política para expressar a imagem do tipo de felicidade – o Reino de Deus – que queria anunciar aos seus contemporâneos.

Veremos, pois, que a chave política<sup>55</sup> perpassa, nos Sinóticos, a história de Jesus, dando-lhe coerência. Em torno dela expressa sua fé e organiza os meios que julga necessários

---

caso, é a primeira das bem-aventuranças pronunciadas por Jesus em seu discurso inaugural. Em Q (reconstituída pela exegese) se anuncia a felicidade do Reino – “bem aventurados os pobres, porque deles é o Reino de Deus” – a um auditório constituído basicamente pela multidão. Em Mateus (5,3), cujo auditório já é a Igreja, e para o qual Jesus é o novo Moisés, legislador moral definitivo de Israel, a felicidade anunciada se converte em virtude moral. A categoria sociológica “pobre” é convertida em virtude: “de espírito”. Em Lucas (6,20) ocorre algo semelhante. Tem-se em vista a instituição eclesial, nova e completa. Por isso substitui o auditório mais geral – “deles”, os pobres em geral – por um auditório mais específico – “vós”, em referência aos discípulos ou simplesmente aos membros da Igreja (Cf. *Ibid.*, pp. 137-148 e 159-162).

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>55</sup> Não podemos passar adiante sem apresentar alguns esclarecimentos de nosso autor sobre o emprego desta “chave” de leitura para o acesso aos dados históricos de Jesus de Nazaré. No que concerne à natureza do

para dar-lhe eficácia. Na relação entre estes dois elementos poder-se-á ver os dados (transcendentes) que compõe a visão global de Jesus sobre toda sua vida, e que pensa ser o plano de Deus para toda a humanidade.

### **2.1. A fé antropológica de Jesus de Nazaré**

Jesus anuncia a chegada do Reino de Deus. Este é o tipo de felicidade que imagina e pela qual dedica sua vida. Ao contrário de João Batista que se notabiliza como o profeta da ira de Deus (Mt 3,7 e par.), Jesus se destaca por anunciar uma notícia que traz alegria: o período da espera acabou, o Reino de Deus chegou e deve ser acolhido e preparado<sup>56</sup>.

Quais são os principais traços disto que se anuncia como uma boa notícia?

Em *primeiro lugar* trata-se de algo que ocorre na história. Marcos (1,15) assim o sintetiza: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho”. A alusão de que se cumpriu o tempo refere-se ao longo período em que Israel esperou pela intervenção de Deus em seu favor. Pois bem, “cumpriu-se o prazo” e Deus fará justiça. E desta justiça brotará alegria, pelo menos para alguns. Daí o convite para a conversão, para acolher o que se anuncia como “próximo”.

Neste ponto Segundo chama a atenção para um detalhe semântico que, segundo ele, as traduções descuidam.

O termo usado por Jesus para designar o que está para vir da parte de Deus não significa exatamente “reino”, mas “reinado”. “Reino” é, por assim dizer, um sistema abstrato, um sistema de autoridade. “Reinado”, ao contrário, é esta mesma autoridade concretamente exercida<sup>57</sup>.

---

termo “chave”, afirma: “O leitor se lembrará de que, nesta questão da chave, parti de um fato incontestável. E esse fato é que toda existência humana do passado oferece à interpretação histórica uma dificuldade fundamental: a heterogeneidade de mil e um detalhes. Não é possível tirar alguma coisa com sentido desse caos, sem nele introduzir alguma possível unidade, que reduza essa heterogeneidade, que parece reinar à primeira vista. É óbvio que fazemos isto, diante de qualquer pessoa humana que entra em nosso campo visual ou espiritual. Certamente não se trata de encaixar ninguém numa categoria redutora ou arbitrária. (...) Na história, como na vida real, quando nos relacionamos com uma pessoa, tentamos chegar à *sua* chave e não impor-lhe a nossa”. Em seguida, Segundo fala sobre um limite inerente à “chave”: “(...) nenhuma chave esgota uma personagem, mesmo porque ninguém é inteiramente coerente com seu próprio sistema de valores, no momento de agir na complexidade do real. (...) Esse é o dom – ao mesmo tempo que o preço – da transcendência inerente a cada ser humano: ao não poder recolher todos os seus atos numa unidade perfeita, deixa uma herança de riqueza a seus sucessores (e historiadores)” (*Ibid.*, pp. 286-287).

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 153.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 154.

Portanto, o fim que Jesus anuncia significa, em última instância, o início do reinado de Deus, “o início de uma situação que se prolonga na história”<sup>58</sup>. Segundo lembra que a fonte Q, devidamente reconstituída, portanto mais fiel à lembrança do homem Jesus, parece indicar esta historicidade ao apresentar uma versão mais curta da oração que Jesus ensina aos discípulos: “(...) santificado seja o teu nome, venha o teu reino (= reinado); o pão nosso cotidiano dá-nos a cada dia (...)” (Lc 11,2-3)<sup>59</sup>.

Pois bem, um governo em que Deus faz, finalmente, sua vontade *na terra* não vem senão para ficar. Quero dizer que não significa o fim do mundo, mas seu funcionamento correto e permanente. A “alegria” de que fala o profeta Jesus é mais a de um início do que a de um final<sup>60</sup>.

Em *segundo lugar*, Segundo destaca que o Reino de Deus é uma dinâmica de humanização pessoal e social. E que tem por destinatários os pobres, exatamente porque a estes são negadas as condições mínimas para uma vida humana. Não por acaso esta opção concreta aparece numa ocasião em que Jesus precisa identificar a natureza de seu anúncio em face ao de outro profeta, João Batista. De acordo com a fonte Q, Jesus teria dito aos emissários de João que seu anúncio está contido naquilo que faz: “os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são evangelizados. E bem aventurado aquele que não ficar escandalizado por causa de mim” (Mt 11,2-6).

Nesta resposta em linguagem icônica, como se vê, aparece um traço bem preciso da fé de Jesus e de como a concebe em relação à história. Em outras palavras, aparece aí o significado que Jesus imagina para o “reinado” ou “governo” de Deus: “fazer os homens recuperarem a humanidade plena que, de mil maneiras, foram perdendo”<sup>61</sup>.

Em *terceiro lugar*, cabe destacar que o anúncio de Jesus está enraizado na concretude da história e de seus mecanismos. É verdade que a chegada do Reino de Deus é uma “boa notícia”, mas

essa boa notícia tem seu destinatário próprio, exclusivo: os pobres. Por isso, é somente a eles que se anuncia a boa notícia. Não porque seja escondida para os demais: é que para os demais não é “boa”!<sup>62</sup>

Evidentemente que esta exclusividade pode ser mudada. Neste sentido é preciso converter a mentalidade (Mc 1,15) para não se escandalizar com a distribuição igualitária dos

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>62</sup> *Ibid.*



bens num contexto de escassez. O escandaloso do anúncio de Jesus é que garante que Deus vai “reinar” por meio de uma medida política prevista numa profecia bíblica (Is 61,1-2; Sf 2,3), provavelmente nunca realizada:

“o ano da graça” em que, independentemente dos méritos de cada um, a terra de Israel e suas riquezas voltavam a ser repartidas igualmente entre todos os seus habitantes (resgatados da escravidão) para que todos pudessem começar novamente uma vida e um trabalho humanos<sup>63</sup>.

Como se vê, não se exige nenhuma virtude ou etiqueta religiosa para que se tenha direito à felicidade que o reinado de Deus significa. A preocupação central de Deus – de acordo com a terminologia empregada por nosso autor, o chefe do “governo” – é que o homem seja de fato humano. Trata-se, pois, de uma opção política com o objetivo de tirar os pobres da situação desumana a que foram submetidos. Interessante notar a objetividade com que a fonte Q, reconstituída pela exegese e citada por Segundo, fala dos destinatários da felicidade do Reino: “Felizes os pobres, porque deles é o reino de Deus” (Mt 5,3; Lc 6,20)<sup>64</sup>.

Assim, pois, entramos no *quarto* traço que queremos destacar. Jesus é um homem pleno e sabe que dentro do limitado campo em que se movem as atividades humanas há que se definir prioridades. Numa sociedade em que as pessoas sofrem exatamente pelas desigualdades não há como, de saída, não fazer uma opção. Está claro que a boa notícia do Reino é anunciada aos pobres.

Se esse plano ou política é realista, a mudança – que significa tirar dos pobres a inumanidade de sua situação – vai se fazer às custas de alguém. O trabalho redacional de Lucas, mais atento que os outros sinóticos às situações sócio-econômicas, coloca-o à vista de modo explícito: o “felizes os pobres!” traz como contrapartida um “ai dos ricos!”<sup>65</sup>.

Segundo faz uma análise minuciosa de como o trabalho redacional de Mateus e Lucas transformou em virtude moral algo que, para Jesus, teria sido uma medida política em favor dos pobres<sup>66</sup>.

O *quinto* traço do anúncio de Jesus que queremos destacar é: o Reino desencadeará um processo histórico no qual os pobres deverão passar de objeto a colaboradores. A missão de Jesus não é anunciar algo que independentemente da colaboração humana Deus realiza.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 157. – Cf. Lc 4,18-19.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 139-140 e 158. – A esse respeito, Segundo remete a um clássico nesta matéria: DUPONT, J. *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*. 3 vol. Bruges: Louvain, 1954.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 159. – Como se vê, Segundo usa o trabalho redacional – pós-pascal, portanto – de Lucas para enfatizar algo que teria sido uma opção de Jesus. No entanto, tem o cuidado de fazer uma ressalva: “É que muitas vezes, até nesse mesmo trabalho redacional, os evangelistas escutam um eco do primitivo” (Cf. *Ibid.*).

<sup>66</sup> Cf. *supra* p. 85, nota 51.

Segundo menciona dois exemplos em que Jesus mesmo teria esclarecido esta questão: a “busca” do Reino e o conflito que isto supõe.

O primeiro caso fica claro numa passagem em que Mateus fala já no sermão da montanha em “buscar o reino” (Mt 6,33). E esta busca não deve ser entendida num sentido passivo, o que seria um tanto estranho.

De fato, não se trata de “buscar entrar no reino”, pois este não é um recipiente, mas uma transformação (...). Não é um juízo, mas uma restituição a Israel daquilo que “se achava perdido”, nessa marginalização dolorosa que Deus não pode aceitar (cf. Lc 15; Mt 10,6)<sup>67</sup>.

Além disso, Jesus deixa claro que é preciso deixar tudo pelo reino, supõe-se que para colaborar em sua implantação. Ademais exige a conversão de todo um sistema de valores, em favor dos valores do Reino.

Que Deus aja sozinho é um pressuposto teológico que não se confirma na exegese evangélica. Tudo na vida de Jesus vai levando o leitor a dar mais e mais importância à história na *proposta* profética de Jesus<sup>68</sup>.

Outro exemplo de como o reino não invalida a história e a colaboração humana é o fato de Jesus ter dito que sua implantação supõe um *conflito* provocado por uma divisão axiológica entre as pessoas, até mesmo entre as mais unidas por laços afetivos familiares (Lc 12,52; Mt 10,32). O anúncio de Jesus introduz uma discórdia radical entre as pessoas, dado que

entre aqueles que ontem ouviram – ou entre aqueles que hoje lêem o Evangelho – o anúncio do Reino de Deus, há aqueles que têm um sistema de valores oposto ao que estrutura e concretiza esse mesmo Reino. E como esse Reino não ocupa um ponto periférico no mundo do sentido de cada ser humano, não há porque estranhar de que o anúncio de sua proximidade, ao apelar para uma fé existente ou ao exigir a mudança da que existe (*metanoia*: Mc 1,15), instale o mais radical dos conflitos. A opção pelos pobres, ou a oposição (por mais disfarçada que esteja) ao Reino farão discórdias e inimizades entre amigos e parentes, entre justos e pecadores (e, hoje, entre cristãos e não cristãos) *indistintamente*<sup>69</sup>.

Assim, cremos que Segundo mostra que o motivo de introduzir o conflito não pode ser outro senão suscitar a mudança histórica com a efetiva participação dos homens. Jesus não somente anuncia o Reino, mas prepara-o por meio de uma estratégia política. Neste ponto, chegamos ao *sexto* e último traço da atividade de anúncio do Reino que queremos destacar: a chave política da linguagem de Jesus, de sua vida e de sua morte.

---

<sup>67</sup> SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 166.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

A terminologia empregada por Jesus, como vimos, não deixa dúvidas no que se refere a isto. Não será difícil compreender que a dificuldade em aceitar tal afirmação repousa em dois mal-entendidos. De acordo com o primeiro, tendo sido Jesus o fundador da religião cristã, sua linguagem política é mera metáfora da linguagem religiosa. O segundo consiste em afirmar que Jesus teria sido assassinado por um motivo alheio – uma mentira – à sua vida. Tal interpretação da vida e da morte de Jesus negligencia o fato mais que evidente de que o objeto de sua crítica foi o sistema religioso-político desumanizador de Israel. Ocorre, na verdade, é que uma vez que essa estrutura religiosa, que é também política, incidia poderosamente na vida do povo ao qual se anuncia o Reino, Jesus usa a linguagem política em estreita relação com a linguagem religiosa<sup>70</sup>.

Segundo deixa claro que usa a chave política em sua busca não porque está na América Latina, ou porque pertence a determinada “teologia”, mas pelo simples fato de que “foi a chave usada por Jesus. Nada mais. Nada menos”<sup>71</sup> (grifo do autor).

## **2.2. A ideologia de Jesus de Nazaré**

No tópico anterior apresentamos o absoluto de Jesus, ou seja, a sua fé. Agora seguiremos os passos da investigação histórica de Segundo a fim de vermos, em linhas gerais, a maneira com que Jesus lida com o relativo em sua existência. Em outras palavras, que meios (ideologia) utiliza para realizar com eficácia sua missão de anunciar o Reino de Deus. E com que limitações se depara nesta tarefa tão humana.

### a) Os meios

Pois bem, Segundo entende que Jesus não só anuncia o Reino de Deus (aos pobres), mas também o prepara. Dado que, como vimos, o Reino se enraíza na história e quer contar com a participação humana, Jesus assume a irrenunciável tarefa de preparar as pessoas para recebê-lo. As parábolas e os milagres são os principais meios de que Jesus se vale para realizar esta missão. Aquelas funcionam como meios de anúncio – linguagem digital a serviço

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 170-186. – A propósito do sentido político da morte de Jesus, consultar: FERRARO, Benedito. *A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977, pp. 135-188, especialmente p. 187-188, onde o autor apresenta considerações conclusivas a respeito do assunto.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 186. – No que se refere a isto, Segundo afirma: “Jesus, perfeito homem, homem pleno, não pode expressar de modo icônico sua fé antropológica, que é também religiosa, a não ser através de uma *ideologia*. Isto é, mediante um sistema de eficácia. Como todo sistema de eficácia dentro de uma realidade finita, essa ideologia será tão determinada como limitada, posta a serviço de uma certa estrutura de valores que constitui a maneira como Jesus concebe Deus e o que Deus quer” (*Ibid.*).

da transmissão de conteúdos – e de análise ideológica – hermenêutica e crítica histórica; ao passo que os milagres funcionam como a dinâmica do Reino – linguagem icônica, ou seja, o anúncio do Reino por meio da realização de “sinais”<sup>72</sup>.

O anúncio – digital – de Jesus exige conversão e, por isso, suscita oposição. Segundo afirma que isto ocorre em dois sentidos, ou seja, exige uma conversão em duplo sentido e provoca uma dupla oposição. De fato, Jesus anuncia que o Reino vem, e vem para os pobres. Isto implica que àqueles aos quais a chegada do Reino supõe um “ai”, conversão significa a mudança da estrutura de valores que possuem. Enquanto que àqueles – os pobres – aos quais a chegada do Reino parece demasiado “boa”, conversão significa converter-se à esperança.

Está claro: não se exige desses últimos que mudem seus valores, mas que se deixem penetrar pela incrível “notícia”, por esse dado transcendente de que Deus está a caminho para libertá-los<sup>73</sup>.

Em ambos os casos ocorre uma oposição: os primeiros percebem logo o perigo que a atividade de anúncio profético de Jesus representa, e começam uma articulação para inviabilizar sua ação (Mc 3,6); os segundos, os pobres, inclusive os parentes de Jesus (Mc 3,20-21.31 e par.) e os de sua cidade natal, têm dificuldade para acreditar, ou simplesmente, numa atitude imediatista, recusam o Jesus crítico em favor do Jesus “ajudador”<sup>74</sup>.

Segundo nota que as parábolas de Jesus inserem-se num contexto de polêmica. E que podem ser mais bem compreendidas em chave política, dado que “o fio condutor dessas discussões críticas é de ordem político-religiosa, assim como era político-religiosa a autoridade que possuíam os adversários de Jesus”<sup>75</sup>. Nem mesmo o fato de que, em certo momento, a categoria “pobre” tenha dado lugar a “pecadores” significa que a política tenha deixado de ser a “chave”. Isto teria ocorrido Jerusalém, o centro político-religioso, mas neste caso apenas se reforça o argumento em favor da chave política. Nosso autor afirma que a categoria “pecadores” era central na ideologia (em sentido pejorativo) do poder-político desumanizador. Servia para encobrir com um falso motivo a verdadeira causa da desumanização dos “pobres”. Se assim foi, pobres e pecadores faziam parte do mesmo grupo sob ambas as denominações. As parábolas nas quais Jesus emprega a terminologia nova têm função crítica ante uma estrutura desumanizadora<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 187-191.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 193-194.

Pois bem, sem entrar nos pormenores da análise que Segundo faz das parábolas, queremos apenas dizer que ele as agrupa em quatro séries: duas de caráter descritivo e duas de tipo hermenêutico-crítico.

(...) as duas primeiras contém uma reafirmação e explanação das bem-aventuranças: o Reino vem, apesar de tudo, e vem para os pobres e marginalizados, mesmo que sejam pecadores, porque a alegria de Deus está em tirá-los de sua situação inumana. As duas últimas vão mais ao fundo do mecanismo ideológico: mostram quais são os verdadeiros pecadores em Israel e como seu pecado, o de desumanizar os demais, provém (ou se encobre com) uma leitura defeituosa e – desde o início (hermenêutica) – inumana da Lei de Deus<sup>77</sup>.

É neste último grupo que aparece com mais ênfase a opção pelos pobres como critério hermenêutico. De acordo com Segundo uma opção é na verdade uma aposta:

a de perguntar ao evangelho com o que acreditamos seja as premissas (ontológicas e epistemológicas) com que o Evangelho foi proclamado. Estender as redes de perguntas às quais – assim me parece, e ponho nisso minha fé (antropológica) – o Evangelho deseja responder<sup>78</sup>.

Nosso autor afirma que não se deve estranhar o fato de que quem faz a opção pelos pobres antes de ler o Evangelho “torne a encontrar esta mesma opção como *conclusão* do mesmo evangelho”<sup>79</sup>. O mesmo vale para quem não faz uma opção desta natureza: não vai encontrá-la como mensagem central do mesmo Evangelho.

Finalmente chamamos a atenção para o que Segundo qualifica como o anúncio do Reino em linguagem icônica, ou seja, o *reino em sinais*. Trata-se dos milagres realizados por Jesus como parte de sua pregação. Não se faz exigência moral para a sua realização. Na verdade, fazem parte da dinâmica do Reino e têm por objetivo libertar os pobres e pecadores da dor que os desumaniza<sup>80</sup>.

#### b) As limitações da realidade histórica

A primeira limitação imposta pela realidade à atividade de Jesus é evidenciada pelo uso (necessário) da linguagem digital. O anúncio em parábolas faz surgir três grupos diferentes. Segundo mostra que isto ocorre de uma maneira talvez não planejada, em todo caso perceptível após o desenrolar dos fatos.

No capítulo 4 de Marcos, constituído basicamente de parábolas, há duas passagens em que Jesus explica o motivo pelo qual emprega esta modalidade de comunicação:

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 194. Para aprofundamento, Cf. *Ibid.*, pp. 191-246.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 248-252.

Quando ficaram sozinhos, os que estavam junto dele (...) o interrogaram sobre as *parábolas*. Dizia-lhes: “A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, *tudo* acontece em parábolas, *a fim de que* vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para que não se convertam e não sejam perdoados” E disse-lhes: “Se não compreendeis esta parábola, como podereis entender *todas* as parábolas?” (Mc 4,10-13 e par., grifos de Segundo)<sup>81</sup>.

E após outras parábolas, conclui-se:

Anunciava-lhes a Palavra por meio de muitas parábolas como essas, *conforme podiam entender*; e nada lhes falava a não ser em parábolas. A seus discípulos, porém, *explicava tudo* em particular (Mc 4,33-34 e par., grifos de Segundo)<sup>82</sup>.

O que se vê nestas passagens, de acordo com Segundo, são os três grupos que Jesus visualiza em sua missão. O primeiro é constituído pelos *de fora* (Mc 4,11 e par.), os adversários de Jesus. Dado que têm uma estrutura de valores contrária – de fora – à do Reino, Jesus fala de um modo que eles ouvindo não entendam, vendo não percebam. Tal modo de proceder tem o objetivo de aprofundar e manter o conflito. Segundo adverte para que não se leia esta “má” intenção de Jesus em chave individualista moralizante. A condenação aí suposta “não indica nada sobre a salvação, perdição ou veredicto final das *pessoas* em questão”<sup>83</sup> (grifo do autor), mas pretende de fato arrancar dos adversários uma confissão sem ambigüidades sobre o “lado” valorativo assumido por eles enquanto autoridades. Uma vez mais a chave política: não haverá conversão – *metanoia* – ao Reino (e a seu programa político em favor dos pobres) sem uma radical tomada de consciência dos valores que conformam a vida concreta.

O segundo grupo é constituído pelos discípulos. Uma minoria qualitativa pela qual Jesus se esforça para ser totalmente compreendido (cf. Mc 4,34). Aos integrantes deste grupo se faz exigências totalizadoras: deverão unir-se não somente a Jesus, mas também à sua atividade, e dar o máximo de si (cf. Mt 5,11-12; 16,24; 10,38; Lc 6,22-23) em prol da transformação que o Reino supõe.

O terceiro grupo é formado pela multidão. A esta, Jesus não falava “senão em parábolas”, pois queria respeitar a sua relativa capacidade de compreensão. De algum modo este grupo compreendia a mensagem central das parábolas e sabia situar-se no contexto das polémicas. Pode-se argüir que nem mesmo os discípulos compreenderam corretamente a

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 236. – Para o aprofundamento desta questão, cf. *Ibid.*, pp. 235-256.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 239.

mensagem (política) de Jesus, quanto mais a multidão. No entanto, não se pode esquecer que Jesus não está simplesmente preocupado com a ortodoxia ou precisão da linguagem.

Em outras palavras, Jesus usou com clara consciência de suas limitações e vantagens, uma chave política popularmente compreensível para revelar o autêntico coração de Deus em sua relação com Israel<sup>84</sup>.

Segundo tem o cuidado de dizer que não faz esta classificação por mero capricho. A atividade de Jesus não pode negligenciar a história, com seus limites e mecanismos. Jesus não teria energia suficiente para converter toda a sociedade aos valores do Reino. Precisa, por isso, otimizar suas atividades num plano limitado.

Creio que o leitor terá percebido que estes três grupos diferentes, e de algum modo opostos em suas características, representam uma espécie de *necessidade* lógica. Constituem algo assim como três coisas – ideais num plano abstrato – que o profeta *não pode* fazer, três limites com os quais a realidade desafia esse homem Jesus, fazendo dele o autêntico ser humano que foi<sup>85</sup>.

Outro limite da atividade de Jesus é provocado por seu anúncio icônico, ou seja, pelos milagres. Por vezes provocaram euforia a tal ponto de a multidão negligenciar a complexidade histórica e querer instaurar prematuramente o Reino. De acordo com Marcos (6,45 e par.), num desses momentos, Jesus teria “forçado” seus discípulos a seguir para outro lugar, enquanto ele mesmo despedia a multidão. Em outra ocasião, alguns discípulos, fora do círculo dos doze, ao perceberem que Jesus não encamparia tal entusiasmo, decidiram “não andar mais com” Jesus (Jo 6,66)<sup>86</sup>.

### ***2.3. Os dados transcendentais de Jesus de Nazaré***

Os dados transcendentais aparecem, evidentemente, em toda a atividade de Jesus, do começo ao fim. Entretanto, Segundo mostra que eles são mais perceptíveis nos momentos e circunstâncias que rodeiam o fim de sua atividade e vida. Aqui se manifesta com força a visão global da vida e da realidade que animou toda a atividade de Jesus. E uma vez mais a chave política abre caminho para a compreensão.

Pois bem, após Pedro confessar, em nome dos demais discípulos, que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, este decide “subir” para Jerusalém (cf. Mt 16,21), o centro político-religioso que estende seus tentáculos por toda a Palestina. A esta altura, o conflito introduzido por seu anúncio profético tinha alcançado um patamar tal que os que o acompanhavam

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 264-268.

“tinham medo” (Mc 10,32). Também não era para menos, pois Jesus tinha sido avisado, quando ainda estava na Galiléia, de que os ecos de sua pregação tinham chegado a Jerusalém, e que os seus adversários tramavam contra ele (cf. Lc 13,31). Mesmo assim, caminha diante dos discípulos na “subida” para Jerusalém. Uma “subida” cujo final coincide com o fim de sua atividade e vida<sup>87</sup>. Que relação pensa ter Jesus entre esta “subida” e o Reino por ele anunciado?

Esta não é uma “subida” somente no sentido geográfico do termo, mas também teológico e político. Subir a Jerusalém – a Sião – é o mesmo que ir ao encontro de Deus (Jr 31,6). Neste sentido, Jesus sente que precisa “subir” a encosta da profecia. Uma “subida”, porém, com um colorido político coerente com o teor do seu anúncio profético<sup>88</sup>.

Jesus, o profeta da alegria, prometeu a Israel a próxima chegada do *Reino* desse Deus cuja “casa” está precisamente em Jerusalém. É impensável um “Reino” em Israel sem Jerusalém, ou fora de Jerusalém, a primeira, a única capital que teve o reino quando abarcava todo Israel<sup>89</sup>.

Esta subida tem uma função decisiva. Visa fazer ecoar definitivamente o anúncio do Reino desde onde procede “a imagem com a qual essa mensagem convoca o povo inteiro de Israel e de onde se tem que sentir, logo, o poder do Deus que o Reino traz, assim como trouxe, no passado, a esse mesmo lugar”<sup>90</sup>. No entanto, Jesus sabe que lá em Jerusalém estão os adversários do Reino, que em nome de Deus mantêm um sistema desumanizador. Mas está disposto a levar a termo sua missão, mesmo sabendo de seus riscos políticos<sup>91</sup>.

Neste ponto, segundo entende Segundo, aparecem dados transcendentais que permitem saber o que Jesus pensava da globalidade – não somente de um ou outro fato – de sua vida e atividade. Isto não tem relação com o dinamismo interno da consciência de Jesus, no que se refere à sua messianidade ou divindade. Antes tem a ver com a maneira de Jesus pontuar a realidade, ou seja, de como “organiza” a seqüência dos acontecimentos.

---

<sup>87</sup> Cf. *Ibid.*, p. 270.

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, p. 272.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 272. – O “passado” ao qual se refere Segundo é o tempo do reinado de Davi.

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, p. 282. – Segundo é cauteloso quanto aos desdobramentos do conflito ou oposição que Jesus, o profeta do Reino, esperava enfrentar em Jerusalém. As profecias sobre a morte de cruz em Jerusalém e a ressurreição ao terceiro dia, se se quer garantir alguma coerência no discurso profético de Jesus, devem ser consideradas pós-pascuais. Elas resultam do trabalho redacional da comunidade que interpreta Jesus a partir de um dado transcendente novo: a ressurreição. Tanto é verdade que Jesus, pouco antes de sua morte, sente-se abandonado por Deus (cf. Mc 15,34; Mt 27,46). Não pode sentir-se abandonado quem de antemão sabe que em três dias será socorrido por este mesmo Deus (cf. *Ibid.*, p. 286).



Esta pontuação da realidade está relacionada à visão que tem Jesus sobre os mecanismos históricos e da maneira como entende a intervenção de Deus neste processo. Em outras palavras, os dados transcendentais estão relacionados à sua convicção de que a história e seus mecanismos “buscam o Reino”, ao mesmo tempo em que resistem a ele. E que, em última instância, no processo educativo<sup>92</sup> vivido pelo povo ao longo dos séculos Deus impõe uma forma aos acontecimentos, de modo

que se coloquem a serviço dos valores implícitos no projeto do Reino que Deus se preparava para trazer à terra. E, tanto mais que, no conflito que se aproxima e se acentua, a resistência da realidade ao projeto do Reino vai, sem dúvida, manifestar-se com seu máximo poder em Jerusalém<sup>93</sup>.

Os dados transcendentais aparecem *indiretamente* no tipo de eficácia que Jesus empreende para anunciar e preparar o Reino. E isto tem a ver com a chave com a qual Jesus interpretou sua vida. Sabemos que esta chave foi a política. E que para Segundo ela continua vigente mesmo quando em Jerusalém a linguagem dá a entender que Jesus adota uma chave religiosa. Neste ponto preciso aparece uma pendência: a maneira como Jesus pensou a relação entre ele, o Reino e o “poder”. O profeta do Reino sabe que em Jerusalém estão os poderosos que o enfrentarão. E que o Reino “com poder”<sup>94</sup> efetivamente ocorrerá somente quando o “ano da graça” for de fato uma realidade. Jesus, apesar disso, parece não se preocupar com nenhum sistema de eficácia adicional – tal como uma estratégia de tomada do poder, ou para obter mais poder – para enfrentar os adversários do Reino em Jerusalém: está seguro de que Deus vai trazer o “Reino com poder”, confirmando seu profeta. Que os acontecimentos da cruz o desenganem não deve constituir nenhum escândalo, pois Jesus, perfeito homem que é,

---

<sup>92</sup> No que concerne a isto, Segundo afirma: “Se esses dados, como procurei mostrar, constituem pontuações através das quais todo ser humano busca inserir sentido numa sucessão aparentemente caótica de acontecimentos, Jesus não pode ignorar todo o trabalho que seu próprio povo fez para introduzir uma relação plausível e rica entre os valores de Deus (“misericórdia e fidelidade”) e a forma na qual os fatos se concatenam na história” (*Ibid.*, p. 285). Sobre “os valores de Deus”, nosso autor se expressa de forma mais precisa ainda em *El hombre de hoy*, tomo II/1, p. 177: “O Deus que Jesus revela será, pois, não somente um Deus *compassivo* e comprometido com os que sofrem. Não somente abarcará mais e mais grupos de afligidos em seu reino escatológico, mas é, por assim dizer, um Deus ‘obrigado’ por *fidelidade* a si mesmo (...) a lutar contra a ideologia que instrumentaliza a lei religiosa como arma de opressão”. Na nota 29, da mesma página, afirma: “*Compaixão e fidelidade* são suas características distintivas desde a revelação mosaica na versão javista (Ex 34,6) até o prólogo de São João, que a traduz por *graça e verdade* (Jo 1,14)”.

<sup>93</sup> *Id.*, *La historia perdida*, pp. 285-286.

<sup>94</sup> A investigação histórica de Segundo, neste particular, se apóia numa profecia pré-pascal, segundo a qual Jesus está seguro de que alguns dos de sua geração verão o “Reino de Deus chegando com poder” (Mc 9,1). De acordo com nosso autor, um elemento assegura, com certa precisão, que esta é de fato uma profecia pré-pascal: o grito de abandono de Jesus na cruz (cf. Mc 15,34 e par.). Este seria como que um atestado da frustração da expectativa de poder continuar contribuindo na efetivação histórica do Reino de Deus aos pobres (Cf. *Ibid.* 289).

precisa orientar sua vida por meio de aposta em dados que transcendem sua própria experiência<sup>95</sup>.

Este “despreparo” de Jesus, como se vê, mostra indiretamente suas intenções e expectativas ao “subir” para Jerusalém. Mas aparece já aí o dado (transcendente) central: a *vinda* do “Reino com poder”. É por esta *vinda* que Jesus dedica sua vida. E não se trata aí de um poder do Messias, mas da concretude histórica do Reino:

O poder desse Reino fará cumprir na terra a vontade de Deus como essa já se cumpre no céu. Os pobres deixarão de sê-lo, os aflitos sorrirão, os famintos serão saciados. Porque esta é de fato uma característica do Jesus histórico: atribuir ao Reino que anuncia um caráter extraordinariamente concreto<sup>96</sup>.

Sendo assim, tudo indica que Jesus não esperava um fim tão trágico em sua vida. E estava certo de que sua colaboração iria mais do que na realidade foi. Que poderia continuar preparando as mentes e os corações para e receber o Reino. Mas veio a cruz, trágica para o profeta do Reino e desalentadora para os discípulos: seguir um Messias fracassado? Neste momento, a comunidade interpreta Jesus a partir de um dado novo, proveniente de sua experiência: a ressurreição. E é justamente a apocalíptica, então vigente, que dá os elementos para a comunidade fazer “*a substituição do projeto (pré-pascal) de Jesus por sua pessoa (qualificada pelo acontecimento pascal)*”<sup>97</sup>. Ocorre um deslocamento: de pregador, Jesus passa a conteúdo da pregação. A expectativa da *vinda* do Reino com poder dá lugar ao anúncio da *vinda* do Filho do homem “com poder” (Mc 13,26), no prazo – *uma geração* (que coincide com o tempo da comunidade quando da redação do Evangelho) – fixado por Jesus mesmo para a chegada *do* Reino<sup>98</sup>.

Como se vê, há uma diferença entre a interpretação que Jesus tem de sua própria vida diante da cruz, e o que a comunidade interpretou após o acontecimento pascal<sup>99</sup>. É verdade que a maneira correta de colocar a questão não é contrapor os dois dados – a história e a interpretação –, mas perguntar como um ilumina o outro. Sem o dado da ressurreição, a experiência da cruz se reduz a um sem sentido. Sem a história concreta de Jesus, com seus desdobramentos, o dado escatológico da ressurreição acaba engolindo a história, e a vida cristã não passa de resignação. Nem precisa dizer que a comunidade cristã primitiva precisou de certo tempo para elaborar uma síntese harmoniosa entre estes dois dados.

---

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 286-290.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 301. – Grifo do autor.

<sup>98</sup> Cf. *Ibid.*, p. 299.

<sup>99</sup> Cf. *Ibid.*, p. 372.

Deixemos a questão como está e voltemos ao assunto que nos ocupa neste tópico. Penso que podemos tirar uma conclusão acerca de “que concepções globais da vida e da realidade manifesta (Jesus, acréscimo nosso) ao longo de sua vida e até o momento de sua morte”<sup>100</sup>: Jesus levou até o fim sua atividade de anúncio e preparação do Reino aos pobres baseado numa *aposta* em dois dados transcendentais: (1) a história e seus mecanismos, apesar das resistências, “buscam o Reino”, (2) num processo que, em última instância, é conduzido pelo Deus compassivo e fiel.

A ressurreição, por sua vez, é um dado novo proporcionado pela experiência nova que a comunidade tem de Jesus, após o sombrio acontecimento da cruz. Trata-se fundamentalmente da significação Jesus<sup>101</sup>. Como já acenamos acima, ela constitui um dos pólos da questão teológica que desafiou a comunidade cristã primitiva: a relação entre escatologia e história.

Pois bem, Segundo afirma, a partir de sua busca nos Sinóticos, que a ressurreição é “um dado transcendente, não uma apologética”<sup>102</sup>, ou seja, não quer simplesmente informar, mas compreender a experiência de Jesus de Nazaré e seu alcance para a humanidade. A comunidade faz a experiência de que o absoluto de Jesus – sua estrutura significativa sintetizada na imagem do Reino de Deus – é acolhido por Deus. Neste sentido, a ressurreição é como “uma espécie de ‘verificação em promessa’”<sup>103</sup>, o que nos leva à conclusão de que

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>101</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 303-310; 320-325. – Desde o começo a comunidade cristã entendeu a significação de Jesus em termos universais. Neste ponto, Segundo, atento ao seu propósito de dialogar com ateus, cita uma afirmação de um não crente, Milan Machovec, para o qual “o momento em que Pedro descobriu que Jesus era ainda o vencedor, foi um dos maiores momentos da história e da humanidade. (...) mesmo que no Gólgota não houvesse nenhum milagre apocalíptico externo, mesmo que não houvesse ali um *deus ex machina*, mesmo que não tivesse havido nada mais do que uma desoladora e concreta morte de cruz” (*Jesús para ateos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, [não cita a página]. Apud: SEGUNDO, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 171).

<sup>102</sup> *Id.*, *La historia perdida*, p. 329.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 330. – Uma afirmação de Segundo sobre a maneira como os dados transcendentais são assumidos na existência humana ajuda na compreensão sobre a historicidade da ressurreição e seu alcance existencial: “Sua verificação não é a verificação empírica ordinária, e sim a escatológica e, portanto, objeto de fé até o fim. Dito em outras palavras, também aqui a narração (sobre a ressurreição, acréscimo nosso) se sujeita, como todos os exemplos estudados, ao esquema: ‘dada a ressurreição de Jesus, que eu (crente) assumo como verdadeira (ou seja, histórica), no final se verá que era melhor agir como Jesus agiu e ensinou’” (grifos do autor, *id.*, *El hombre de hoy*, tomo I, p. 210). Penso que uma compreensão semelhante é a de Andrés Torres Queiruga, para o qual a ressurreição é um evento transcendente que toca a história humana: “Por isso, a este nível básico da confissão, não cabe, e até se mostra artificiosa, a separação entre Jesus e sua ‘causa’ (*Sache*). Tendo em conta a peculiaridade do acontecimento pascal, ambos são inseparáveis. Não é possível que *esta* causa continue se Jesus não estiver vivo e presente. Não é possível proclamar de verdade a *sua* ressurreição sem se incluir no seguimento de sua causa” (*Repensar a ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 143). Este alcance existencial evidentemente depende da fé – estrutura de valores – das “testemunhas”. Muitos autores chamam a atenção para um elemento comum entre os relatos neotestamentários: Jesus “aparece” somente àqueles que compartilharam com ele os mesmos valores, ou seja, a mesma fé. Nesta perspectiva, afirma Hans Kessler: “L’affermazione pasquale parla di una realtà che non è

este dado escatológico não engole a história e nem dispensa a ação humana, mas, pelo contrário, dá-lhes um sentido bem preciso: a história é o lugar onde Deus e os homens colaboram na tarefa da humanização.

### 3. Generalização antropológica: a chave de Paulo

Como vimos no tópico anterior, os principais dados históricos de Jesus de Nazaré são propiciados pelo procedimento metodológico da distinção entre o pré-pascal e o pós-pascal. Segundo assevera que tal procedimento não deve levar a conclusões equivocadas no que se refere à relação entre estes dois dados.

Não se trata, de modo algum, de declarar verdadeiro o primeiro e falso o segundo. Trata-se, para fazer história, de distinguir, à medida do possível, entre o dado histórico e sua interpretação (teológica). Não, uma vez mais, para desprestigiar esta última, mas exatamente o contrário: para abrir o caminho a novas, mais ricas e mais expressivas interpretações desses fatos e da personagem que está em seu centro<sup>104</sup>.

Abrir caminho para novas interpretações: este é o objetivo da investigação histórica. E isto – a tarefa de interpretar –, evidentemente, requer uma metodologia que torne possível a tradução do sentido de Jesus – a sua fé, conforme a terminologia de Segundo – para um contexto que já não é o dele. Se, como vimos, nos Sinóticos a chave que dava inteligibilidade aos dados era a própria chave de Jesus, agora veremos que o trabalho teológico deverá se valer de uma chave que estenda até ele as redes de problemas próprios do contexto da comunidade ou, de modo geral, do grupo que o interpreta. De acordo com o método de nosso autor, trata-se de realizar o círculo hermenêutico no fazer teológico.

Pois bem, apresentamos agora as linhas gerais da segunda parte do projeto teológico de Segundo. Trata-se na verdade das linhas gerais da cristologia humanista de Paulo, tal como a interpreta Segundo. Veremos que a razão principal do intento de nosso autor é de ordem metodológica. Não visa “completar” uma teologia, mas mostrar um caso paradigmático de fazer teológico, no que concerne à tarefa de interpretar Jesus. Tarefa que não podemos dar por terminada<sup>105</sup>, dado que não se pode simplesmente traduzir esta interpretação para o nosso contexto, embora haja aí elementos antropológicos universais, como veremos.

---

stata dapprima solo constatata e conosciuta da spettatori neutros, per poi essere accettata solo successivamente nella fede, ma parla al contrario di una realtà che fin dall'inizio ha richiesto e richiede il *coinvolgimento esistenziale* di coloro che la percepiscono” (grifo nosso. *La risurrezione de Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* [trad. it.: Carlo Danna]. Brescia: Quiriniana, 1999, p. 251).

<sup>104</sup> Id., *La historia perdida*, p. 359.

<sup>105</sup> Segundo afirma que a fidelidade supõe a diversidade de interpretação: “A verdadeira fidelidade, a que capta e recria o mais profundo, passa pela diversidade, embora não por qualquer diversidade. O Novo Testamento é

Na verdade, dado o objetivo e as dimensões de nossa dissertação, não podemos apresentar *as* linhas, mas sim, de algum modo, organizá-las em torno das possibilidades de uma cristologia na perspectiva da teologia fundamental que Paulo oferece. Tais possibilidades, de acordo com a interpretação de Segundo, repousam no fato de que a cristologia do Apóstolo apresenta elementos antropológicos importantes<sup>106</sup>, entre os quais destacamos três: o método que parte de perguntas existenciais (chave antropológica), a maneira como entende os mecanismos de escravização do homem (pecado) e a experiência da liberdade.

Vale lembrar que faremos esta apresentação com um único propósito: evidenciar a relação entre diálogo e reflexão cristológica no pensamento de Segundo. Por conta disso, nossa abordagem não será exaustiva, mas apenas porá em relevo alguns elementos antropológicos válidos para qualquer homem, e que, por isso mesmo, abrem caminho para a interpretação de Jesus, em diálogo com o homem de hoje.

### **3.1. O método de Paulo. A chave antropológica**

Segundo afirma que um projeto de cristologia, além de rastrear os dados mais fidedignos da história de Jesus, deve realizar uma generalização antropológica daquilo que entre estes dados é fundamental. No que concerne a isto, o gênio de Paulo percebeu, a seu modo, e com os recursos culturais e conceituais de que dispunha em seu tempo, aquilo que a análise antropológica de Segundo constata: a fé (antropológica) tem primazia sobre a ideologia. Esta de fato é constituída “por meios (...) que devem ser julgados *perante um determinado contexto*, em razão de sua eficácia histórica situada”<sup>107</sup>, não por seu valor em si mesmo. Neste sentido, uma cristologia não deve se preocupar, fundamentalmente, em generalizar os meios – palavras e gestos concretos – usados por Jesus para anunciar o Reino aos pobres, mas sim os seus valores – sua estrutura de sentido. Isto porque os meios são devedores de seu contexto. Repetir as palavras e os gestos de Jesus fora da tradição e da

---

um exemplo paradigmático disso, enquanto *todos* os seus escritos são outras tantas interpretações que se apresentam como diferentes e fiéis ao mesmo tempo. E que, enquanto tais, tomam de assalto, por assim dizer, o espírito e o sentido de Jesus de Nazaré, para fazer válida a transposição dos valores e da significação daquela existência a uma existência vivida em outro contexto e diante de outras questões” (*Ibid.*, pp. 371-372).

<sup>106</sup> A este respeito, afirma: “Creio que é possível fazer de Paulo uma leitura pertencente à teologia *fundamental*, pelo menos na medida em que de Paulo, à luz de sua interpretação de Jesus, surge uma espécie de antropologia que pode e deve ser proposta a qualquer homem de boa fé, como algo que ao mesmo tempo enriquece e questiona” (*Ibid.*, pp. 359-360).

<sup>107</sup> *Id.*, *El hombre de hoy*, tomo II/1, pp. 566-567.

conjuntura de Israel pode simplesmente levar a uma espécie de mimetismo. Ser cristão, no entanto, é bem mais que isto. É assumir e transmitir existencialmente os valores de Jesus.

Por isso, Paulo passa a impressão de que desconhece a história de Jesus ao formular sua cristologia. O vocabulário de Jesus, repleto de referências ao Reino e aos pobres, praticamente não aparece em Paulo. Sua preocupação recai sobre o significado de Jesus para o homem que pode não estar no contexto de Israel. O seu método consiste em estender a Jesus as redes de problemas existenciais próprios do mundo greco-romano. Trata-se de sua chave antropológica. É certo que conhece a história de Jesus, mas o seu interesse é pelo seu significado para o homem imerso na história e seus mecanismos. Sua chave de interpretação “se apresenta como válida para todo homem, em qualquer situação em que este se encontre”<sup>108</sup>. Se olharmos bem, Paulo realiza o círculo hermenêutico na medida em que consegue intuir perguntas ricas, profundas e gerais de seus interlocutores. Além disso, faz uma leitura nova das Escrituras. Estas, especialmente o evento Cristo, são, aos olhos de Paulo, fonte de sentido para o homem implicado nestas questões vitais.

Faremos agora algumas pontuações sobre o estudo de Segundo. Relacionada a elas está a chave antropológica de Paulo.

a) *O objeto de estudo.* A atenção de Segundo se volta para as grandes cartas de Paulo: aos Coríntios, Gálatas e Romanos. Entre elas, a ênfase recai quase que exclusivamente sobre os oito primeiros capítulos da carta aos Romanos.

Estes, por uma parte, respondem a uma problemática humana mais universal que os demais capítulos (consagrados ao problema da resistência do judaísmo ao cristianismo e a exortações morais e de ordem eclesial). Por outra, estes capítulos precisos, por constituir a síntese mais acabada e completa de Paulo sobre a significação que tem Jesus para o ser humano, têm interessado de maneira fecunda em todos os tempos aos pensadores cristãos<sup>109</sup>.

b) *A identificação da chave.* Como descobrir a chave de Paulo? Segundo constata que isto é possível mediante análise do estilo literário de Paulo. Este personifica os conceitos abstratos: Morte, Pecado, Lei, Carne, Espírito, Vida, Graça são como atores que têm vida própria. Um exemplo esclarecedor é a maneira como Paulo concebe o dado central do significado de Jesus: “é preciso que ele *reine*, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés” (1Cor 15,25). Que inimigos são estes? Evidentemente que, no esquema de Paulo, são os mecanismos que escravizam o homem. Assim, por exemplo, o termo pecado

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 568.

<sup>109</sup> *Id.*, *La historia perdida*, p. 384.

assume um sentido bem preciso. Quando Paulo afirma que todos os homens “estão *debaixo* do pecado” (Rm 3,9) não quer dizer que o homem peca, mas que é escravo do pecado.

Os capítulos 1-3 de Romanos não provam que o homem peque. Descreve o mecanismo pelo qual o “Senhor Pecado” se apodera do homem, pondo na prisão a base da liberdade humana: a verdade<sup>110</sup>.

Como se vê, há uma problemática própria em torno da qual são organizados os diferentes elementos: *a antropológica* ou existencial.

De modo geral, pode-se dizer que Paulo personifica as forças que intervêm significativamente em estruturar *cada existência humana*. Aquelas que todo homem (por mais diversas que sejam suas circunstâncias e até sua origem religiosa) observa em si mesmo, quando dirige seu olhar para a profundidade de sua existência e para as principais peripécias que a atingem. Assim, o decisivo de termos como pecado, graça, obras da lei, lei dos membros, justificação, eu, homem interior, e outros, mais ou menos semelhantes a esses, obriga a ensaiar, para abrir o pensamento de Paulo, uma “chave” *antropológica* ou existencial<sup>111</sup>.

c) *Deslocamento temático*. Paulo desloca a problemática político-religiosa enfrentada por Jesus para a problemática dos mecanismos antropológicos escravizadores do homem. A chave política dos Sinóticos se explica pelo fato de na Palestina os judeus serem a maioria e o sistema político se organizar de forma teocrática. Ao passo que no contexto greco-romano, com o qual dialoga Paulo, os judeus são uma etnia minoritária e não têm hegemonia política. Enfrentar o poderoso sistema opressor do Império Romano implicava numa série de questões práticas. Como traçar o quadro sócio-político em que se encontram tanto opressores como oprimidos? Como evidenciar a oposição entre os dois grupos? E, o que é mais difícil ainda, como dizer – num contexto de politeísmo – que partido Deus (o de Paulo) toma nesta situação? Isto requereria o emprego de meios altamente custosos do ponto de vista energético. Uma tarefa que supõe todo um processo histórico<sup>112</sup>. Por isso, Paulo escolhe uma chave antropológica.

### **3.2. Os mecanismos de escravização do homem**

Segundo mostra que Paulo inicia sua tarefa de apresentar o significado de Jesus para o homem estabelecendo um princípio de salvação: a *fé*.

(...) <sup>16</sup>não me envergonho do evangelho. Já que é o poder salvador de Deus para todo aquele que crê, primeiro para o judeu e (também) para o grego. <sup>17</sup>Porque nele (evangelho)

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>112</sup> Cf. Id., *El hombre de hoy*, tomo II/1, pp. 565-573.

a justiça *que procede* de Deus está sendo revelada de fé em fé, como está escrito: “Aquele que é justo pela fé, viverá” (Rm 1,16b-17)<sup>113</sup>.

Trata-se (o princípio) de uma boa notícia de salvação ao homem, seja ele pagão ou judeu. Neste ponto, uma questão se impõe: salvação *de que*?

Ser salvo, ou salvar-se, significa escapar de uma catástrofe. E Paulo vai, nos capítulos seguintes, descrever esta catástrofe humana. E chegará, assim, a demonstrar o que se propõe: “Acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estamos debaixo do *Pecado*” (3,10, *sic*). Com isso, terá conseguido que o “mundo inteiro se reconheça réu em face de Deus” (3,19)<sup>114</sup>.

Como se vê, em termos gerais, Paulo aglutina os mecanismos desumanizadores do homem – os que o levam à catástrofe – em torno deste “personagem” que é o Pecado. Nos capítulos 1-3 de Romanos, Paulo demonstra que tanto pagãos – “gregos” – como judeus são escravos do mesmo Senhor. Como este Senhor se apodera indistintamente dos homens? Veremos que o “Pecado” é sempre o mesmo, mas os *mecanismos* que usa para escravizar diferem conforme se trate de judeus ou de pagãos<sup>115</sup>.

a) O processo de alienação dos pagãos.

De acordo com a interpretação de Segundo, Paulo demonstra que o homem se submete a um processo de alienação que o esvazia de sua liberdade e o coloca a serviço de outro poder que aos poucos se torna seu dono<sup>116</sup>. Tal processo obedece a um movimento que vai da injustiça à mentira. O homem, para justificar sua prática desumanizadora – injustiça –, esconde a verdade (cf. Rm 1,18) e, por fim, se “enreda em seus arrazoados” (Rm 1,21), a idolatria, tornando-se escravo. Esta seria a culminação de um processo de perda da *verdade* do homem.

O capítulo 1 de Romanos descreve um quadro sombrio da conduta dos pagãos. Estes, apesar de conhecerem a Deus (1,20-21) “não o glorificaram como a Deus” (1,21), por isso, “Deus os entregou” (1,24.26.28) aos seus próprios desejos e paixões desordenadas. Assim, desenha-se o seguinte movimento: “idolatria do homem, abandono do homem por Deus, pecado (ou pecados?) do homem”<sup>117</sup>.

---

<sup>113</sup> Grifos e parênteses de Segundo. Cf. Id., *La historia perdida*, p. 393.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 395. – Segundo remete a Rm 3,10 ao citar uma passagem que na verdade está em 3,9, conforme versão por ele mesmo citada (cf. *Ibid.*, p. 425).

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, p. 396.

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, p. 401.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 397.



Segundo propõe uma profunda interpretação deste esquema de Paulo. À primeira vista parece que Deus – zeloso de si ante os outros deuses – castiga o homem por sua impiedade ou idolatria. Nada mais contrário ao Deus misericordioso revelado por Jesus. Nosso autor afirma que é preciso “buscar um ‘princípio’ mais radical que o ato de idolatria, com a conseqüente resposta de Deus ‘entregando’ o homem a seus desejos e paixões”<sup>118</sup>. Na verdade, trata-se de ler Paulo com sua chave antropológica. Assim, temos de alterar a ordem dos fatores, formulando o seguinte esquema:

1. *O princípio – ponto de partida*: Paulo afirma que “Deus os entregou a...” (Rm 1, 24.26.28): “desejos fortes”, “paixões” e “mente”. Segundo entende que estes termos são, na prática, sinônimos e indicam aquilo que está em ebulição nos processos decisórios mais profundos do homem. Algo que está no homem antes mesmo que este se torne idólatra: a “injustiça” ou, como afirmou mais adiante para dizer que o judeu “faz as mesmas coisas”, o “egoísmo” (Rm 2,8) no trato com os demais<sup>119</sup>.

De fato, de mil maneiras, sacrificar o outro ao prazer próprio e à própria satisfação constitui a tendência mais radical do homem. E aí começa o processo que vai meter na prisão a própria “verdade”, para que nada estorve o livre (?) jogo dessa força primordial<sup>120</sup>.

Para Paulo, ao contrário do que parece à primeira vista, esta tendência primordial não está relacionada ao Pecado propriamente, mas sim àquilo que rebaixa o homem, que o envergonha, humilha e desonra (Rm 1,24.26-27). Em uma palavra, àquilo que o desumaniza.

2. *A perda da verdade – idolatria*: a partir daí o homem começa a “enredar-se em seus arrazoados” em busca de justificação. Perde a capacidade de julgar por si próprio e acaba cedendo a uma conduta vergonhosa e humilhante, ou seja, desumana.

Pois bem, de onde procede esta vergonha do homem ante suas obras? Segundo afirma que existe uma outra voz que eleva o homem acima desta condição inumana. Trata-se de uma voz humana que surge no interior da natureza humana, mais especificamente de seu “conhecimento”<sup>121</sup>, e provoca o seu “reconhecimento”, ou seja, um conhecimento posto em prática (Rm 1,21.28.32). Esta verdade do homem aparece para Paulo também como divina,

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>119</sup> Deus não interfere nesta instância de decisão do homem. É neste sentido que o “entrega...”.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 410.

<sup>121</sup> Segundo não está se referindo ao processo cognitivo em si, mas ao “conhecimento” de algo: aquilo que em termos gerais se pode chamar de *condição humana*. Reconhecer esta “verdade” do homem é assumir uma existência “humana”, ao passo que “enredar-se” é trapacear esta verdade do homem e cair numa conduta desumana, que humilha o homem e contraria o projeto de Deus.

“isto é, como relacionada intimamente e de várias maneiras com Deus, enquanto este representa o ‘absoluto’ para o homem”<sup>122</sup>. A falsificação – idolatria – deste absoluto inscrito no coração acaba empurrando o homem para as trevas de uma conduta vergonhosa e desumanizadora. O homem acaba silenciando a voz interior que o chama a colocar-se a serviço da liberdade e do amor, pois reconhecê-la (praticá-la) diante da tendência primordial implica um gasto energético monumental.

A força primordial leva assim o homem, pouco a pouco, a adorá-la. Isto é, a absolutizá-la, dando-lhe a patente mais digna de respeitabilidade: a religiosa. A religião do espontâneo justifica dessa maneira o homem em seu egoísmo. E o homem chega inclusive a acreditar nessa sua própria mentira religiosa. Esse, e não outro, é o sentido negativo da idolatria<sup>123</sup>.

3. *O homem escravo do Pecado.* A distorção do absoluto faz o homem perder, aos poucos, a capacidade de discernir sua própria conduta e se tornar escravo do Pecado. E não se trata de uma multiplicação de pecados, adverte Segundo, mas de uma vida onde o homem se torna lobo do homem. De fato, quando Paulo descreve a conduta dos pagãos, fica claro que se refere a um quadro mais geral e profundo:

O homem chegou (ao tornar presa a verdade sobre si próprio) a construir e justificar uma sociedade *infra*-humana (...). E dela já não pode sair até recuperar a propriedade de si mesmo, uma liberdade que exige a verdade do homem e, com ela, a verdade de Deus<sup>124</sup>.

b) *O processo de alienação dos judeus.* O caso do pecado dos judeus difere nos mecanismos de alienação. Enquanto os pagãos falseiam a lei inscrita no coração (autonomia ou liberdade), os judeus falseiam, por sua dureza de coração, o espírito da Lei de Deus que lhes foi revelada. Isto ocorre de duas maneiras, num único processo de auto-engano: primeiro, fazem da posse dessa lei um privilégio, algo que uma vez praticado os colocariam em vantagem diante de Deus; segundo, não captam o espírito da lei e acabam escravos da letra<sup>125</sup>. E isto não somente conduz a uma conduta pecaminosa, mas converte a Lei num estranho personagem ao mesmo tempo divino e diabólico. A maneira específica de o judeu manejar a lei a torna diabólica, ou seja, um mecanismo de escravização que tira a liberdade e fecha ao homem os caminhos do amor.

Interessado na opressão do homem *como tal* – usando a chave antropológica –, Paulo escolheu denunciar uma determinada maneira inumana de o homem tratar os seus semelhantes. E ela lhe mostrou que, nesse plano, o judeu, oprimido politicamente, oprimia os seus semelhantes com o peso de um desprezo fundado numa mentira religiosa.

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>125</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 430-443.

Numa espécie de “idolatria” semelhante à que servia ao pagão para praticar a injustiça e desumanizar sua sociedade<sup>126</sup>.

É interessante notar o paralelo entre a teologia de Paulo e a de Jesus. Em ambos se adverte para o perigo da alienação da liberdade humana. Se para Paulo o homem está escravo deste personagem – o Pecado – aglutinador dos mecanismos de desumanização, para Jesus o homem está escravo de Satanás, que igualmente desumaniza o homem, que o impede entrar em sintonia com o coração de Deus por meio de gestos de amor.

### **3.3. A experiência da liberdade.**

Traçado o quadro da problemática antropológica em que se encontram pagãos e judeus, Segundo passa a apresentar aquilo que para Paulo representa a transformação desta situação: o significado de Jesus de Nazaré.

É interessante notar que tanto Paulo como Jesus advertem para o perigo que a religião representa para a liberdade humana. A liberdade gera uma angústia que pode induzir o homem à criação de ídolos que justifiquem e dê segurança às suas ações. Em suma, a criação da religião como um corpo de normas destinadas a dar segurança ao homem. Este acaba se tornando escravo de algo exterior à sua própria liberdade<sup>127</sup>.

Neste ponto, a questão que se impõe para Paulo é a seguinte: como pode o homem – escravo do pecado como está – tornar-se livre, “salvar-se”? Não há dúvida que a única resposta possível é a fé. Por meio da fé em Jesus Cristo o homem se incorpora gratuitamente a uma existência humana livre da escravidão que o relega a uma situação *infra-humana*<sup>128</sup>.

Mas afinal, o que é a fé? Segundo afirma que para Paulo a fé é um dado antropológico fundamental. Para os judeus ela se configura em oposição às obras da lei (Rm 3,28), ao passo que para os pagãos se trata de confessar Jesus como o único Deus. No entanto, isto não quer de modo algum dizer que se trata de uma adesão a um credo religioso como pré-requisito para a entrada na comunidade cristã<sup>129</sup>. Se fosse assim Paulo cairia numa armadilha: a de “reconverter a mesma *fé* (cristã) em uma nova subordinação às ‘obras da Lei’”<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 444-445.

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, p. 474.

<sup>128</sup> Cf. *Ibid.*, p. 455.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, p. 460.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 466.

Enquanto que para Segundo “fé” é a estrutura de valores que o homem assume “crendo” (no testemunho alheio) que com ela alcançará maior felicidade em sua existência, para Paulo “fé” se compagina muito mais com uma atitude de “confiança” radical de que Deus conduz a história (Rm 3,21-31; 4,1-25).

De fato, a fé paulina é a atitude daquele que “confia” seu destino nas mãos de Deus para pôr nos projetos históricos todo seu afã, livre assim da angústia imatura daquele que gostaria de contar e controlar sempre em que termos se encontra com a salvação<sup>131</sup>.

Pois bem, Paulo precisa situar a humanidade inteira frente ao plano divino revelado por Jesus. Assim, recorre às Escrituras para mostrar que a mesma justificação pela fé foi dada a Abraão quando este ainda era pagão (Rm 4,10-12). Dessa forma, Paulo eleva ao nível antropológico o plano divino. Este se configura em três etapas: 1) “Desde adão (exclusive, dado que este recebeu uma pequena lei) até Moisés” (Rm 5,14); 2) de Moisés até “que chegou a fé” (Gl 3,25) e 3) o “agora” de Jesus Cristo (Rm 5,1)<sup>132</sup>.

Na primeira etapa Abraão foi declarado justo quando ainda não havia Lei. A segunda etapa constitui aquela em que a Lei foi dada como um pedagogo. Esta, no entanto, não pode se converter em um privilégio ou em um instrumento imprescindível. A terceira etapa, o “agora” da revelação de Cristo, restitui à humanidade inteira a universalidade da primeira etapa. Em Cristo todos os homens alcançaram a condição de filhos de Deus (Rm 8,21) – maturidade –, ou seja, alcançaram a liberdade.

Antes de encerrarmos esta exposição precisamos fazer ainda algumas pontuações: como concretamente o homem é declarado justo pela fé? E quais as conseqüências da liberdade?

Uma vez mais o exemplo de Abraão ajuda na compreensão. Este assumiu (pela fé) a promessa de Deus e partiu em busca de uma terra que garantisse melhores condições de vida para seus filhos. Não quer dizer que Deus tenha feito um juízo moral sobre Abraão, declarando-o, dessa forma, apto a entrar nas instâncias celestiais, mas que este assumiu sua existência – a Promessa da história – de um modo agradável aos olhos de Deus.

No que se refere às conseqüências da liberdade, vale destacar o seguinte: o homem foi libertado da escravidão do pecado. A revelação de Jesus é um presente de Deus que devolve ao homem a sua humanidade. Quem assim compreende a mensagem cristã “deverá superar a angustia e insegurança que leva o homem imaturo, infantil, a buscar relações controláveis

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 496.

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 464-468.

com o Absoluto: obras de uma lei que lhe creditem a salvação”<sup>133</sup>. O homem é devolvido à história e sua Promessa que acende a chama da esperança (Rm 4,18; 8,24).

(...) o ser humano é devolvido, pela fé, à história seguindo o mesmo movimento que lhe devolve sua humanidade. “Herdeiro do mundo”, “colaborador com Deus” num trabalho de “construção” que há de ser realizado, sem medo, no tempo em que age e cria a liberdade (1Cor 3,9), a fé o enraíza (integrando a história na escatologia como a tenda de campanha na casa celestial) nesta terra destinada a produzir amor, justiça e solidariedade<sup>134</sup>.

Reinhold Niebuhr fala de maneira muito clara a respeito desta recuperação do homem para a história, realizada pela fé em Jesus.

Se não se liberta da ansiedade, o homem esta enredado no círculo vicioso de seu egocentrismo, tão preocupado por si próprio, que não pode desbloquear-se para a aventura do amor<sup>135</sup>.

Penso que esta é a história recuperada de Jesus de Nazaré à qual se refere Segundo: a tomada de consciência de que, pela fé em Jesus Cristo, o homem é transformado num ser livre para assumir a tarefa da humanização. Trata-se de elevar ao nível antropológico mais geral e profundo o chamado de Jesus para entrar na dinâmica do anúncio e preparação do Reino de Deus aos pobres de Israel.

Segundo entende que a cristologia paulina insere o homem na história. Esta não é um lugar de pecados e perdições, um tempo de provações individuais e coletivas, mas uma construção, um caminho para Deus. É bem verdade que em seus mecanismos atuam elementos que resistem à tarefa da humanização. Mas é fato também que se o homem adquire a liberdade, esta lhe é concedida em vista de algo concreto. “Efetivamente, só se justifica a liberdade se é para inventar um caminho. Mas não é certo que o caminho da ordem e do bem já esteja inventado”<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> *The nature and the destiny of man*. Tomo 1. New York: Scribner's, 1964, p. 272. Apud: SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 523.

<sup>136</sup> SEGUNDO, *La historia perdida*, p. 616.

## CONCLUSÃO

A questão do diálogo se fez sentir ao longo da exposição de três modos bastante precisos: na exposição das perspectivas básicas do pensamento de Segundo; na abordagem sobre os fundamentos epistemológicos resultantes de sua análise antropológica; e nas linhas gerais de sua reflexão cristológica.

1. O estudo mostrou que as perspectivas básicas do projeto teológico Segundo abrem caminho para sua cristologia. Primeiro, a abordagem da relação entre revelação e história colocou-nos diante de um amplo horizonte de elaboração teológica, no qual o diálogo com o mundo assume posição de relevo. De fato, assim entende Segundo, a Revelação de Deus, da qual se ocupa a teologia, não é uma verdade em si destinada a frutificar sozinha, mas evento na história da humanidade. Dessa forma, a elaboração teológica vai estabelecendo as bases para um discurso sobre o evento histórico de Jesus Cristo que seja simultaneamente sistemático e em diálogo como o homem de hoje.

Vimos que esta maneira de compreender a revelação de Deus conduziu à questão do método: como manter a novidade radical e criadora da Palavra de Deus na história da humanidade? A resposta a esta questão tem a ver com o compromisso de mudar o mundo. Neste particular, o diálogo com as ciências não se pode evitar. O esclarecimento sobre os interesses que estão no ponto de partida da interpretação da Escritura inclui uma permanente análise ideológica de toda a realidade, inclusive da realidade teológica. Somente uma circularidade do pensamento – círculo hermenêutico –, que tenha presente as questões mais candentes, e que volte à Escritura em busca de uma resposta, poderá manter a teologia em sua base revelada.

No entanto, o diálogo com as ciências esbarra num limite. A análise das condições da ciência sociológica e a consideração de elementos importantes da epistemologia teológica nos deram conta de que o compromisso pela humanização se configura como opção política. Ou seja, a certo ponto o teólogo deverá fazer opções baseadas em dados sobre os quais as ciências ainda não dispõem de instrumental de verificação. A opção política, exatamente por ser tal, ou seja, por não se fundamentar em dados empíricos comprovados cientificamente,

inexoravelmente colocará no horizonte da teologia a questão dos dados transcendentais na existência humana.

2. Se olharmos bem, o que foi dito no parágrafo anterior e desenvolvido no capítulo primeiro, por pura lógica, delineia as linhas gerais da análise antropológica de Segundo, da qual resultam os fundamentos epistemológicos. Neste ponto, a capacidade de diálogo de nosso autor alcança o nível mais geral e profundo. Ela questiona a maneira costumeira com que se compreende a vida humana seja no plano pessoal, seja no social. Em uma palavra, chega-se a demonstrar que todo homem se deixa orientar por uma fé – aposta em dados que transcendem a própria capacidade de verificação – e na medida do possível lança mão de meios – ideologias – que tornem possível a sua realização.

Os problemas humanos mais urgentes, os que ultrapassam a periferia da existência para atingir o seu centro, pertencem todos a estas duas dimensões antropológicas básicas. Tal constatação permite a Segundo dialogar com o homem de hoje despojado de catalogações sociológicas e religiosas. Chega-se dessa maneira a demonstrar que o que pode colocar os homens em acordo (ou desacordo) é a esfera do sentido – os valores, a fé antropológica. As ideologias, ou as ciências, são sistemas de eficácia de que os homens se utilizam para realizar aquilo sobre o qual concordam existencialmente.

3. Estes pressupostos epistemológicos serviram para configurar o aparelho científico que nosso autor utilizou para “colocar” o homem de hoje *diante* de Jesus de Nazaré. A análise antropológica demonstrou que o que causa interesse entre as pessoas é o seu universo de significação. Isto vale para toda situação de encontro entre pessoas, tanto mais com Jesus.

Em uma palavra, o que em Jesus poderá interessar ao homem de hoje não é tanto a sua ideologia – os meios: palavras e sinais, de acordo com a terminologia empregada por Segundo –, mas os seus valores. A chave política, inerente aos meios utilizados por Jesus para anunciar o Reino aos pobres *de* Israel, nos dá acesso aos valores deste Reino, ou seja, aos valores de Jesus mesmo.

A reflexão cristológica deverá de algum modo extrair o sentido de Jesus – seus valores, sua fé – do contexto situado onde pôde e quis anunciar o Reino, para fazê-lo significativo e interessante ao homem de hoje. No que se refere a isto, Segundo apresenta Paulo como paradigma de teólogo. De fato sua cristologia humanista faz uma generalização antropológica do significado de Jesus de Nazaré para o homem que já não está no contexto de Israel.

4. O presente estudo, dadas as suas dimensões e o curto período de que dispúnhamos para realizá-lo, deixa várias possibilidades para futuros estudos. Assim, por exemplo, se poderia analisar a maneira como Segundo dialoga em sua reflexão cristológica com as mais variadas ciências e correntes de pensamento. Seu recurso à chave evolutivo-cósmica para pensar o sentido de Jesus, e até mesmo desdobramentos posteriores de seu pensamento, dado que sua elaboração teológica não termina em sua cristologia.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Principal

#### a) Livros

SEGUNDO, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto. Vol. II. Gracia y condición humana*. Buenos Aires, México: Carlos Lohlé, 1969.

\_\_\_\_\_, *Teología abierta para el laico adulto. Vol. III. Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires, México: Carlos Lohlé, 1970.

\_\_\_\_\_, *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1970.

\_\_\_\_\_, *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1970.

\_\_\_\_\_, *Liberación de la teología*. Buenos Aires - México: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

\_\_\_\_\_, *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo: Ed. Loyola, 1975.

\_\_\_\_\_, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

- Tomo I: *Fe e ideología*.

- Tomo II/1: *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*.

- Tomo II/2: *Historia y actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*.

\_\_\_\_\_, *Teología abierta – III. Reflexiones críticas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

\_\_\_\_\_, *O dogma que liberta. Fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991.

\_\_\_\_\_, *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

#### b) Artigos e entrevistas

SEGUNDO, Juan Luis. “Diálogo e teologia fundamental”. In: *Concilium* 6 (1969), pp. 61-69.

\_\_\_\_\_, “Capitalismo-Socialismo, crux teológica”. In: *Concilium* 6 (1974), pp. 776-791.

\_\_\_\_\_, “Libération et évangile, II. L’apport spécifique des chrétiens à la libération” (Entrevista). In: *Relations* 36 (1976), pp. 184-186.

\_\_\_\_\_, “Perspectivas para uma teologia latinoamericana”. In: *PT* 17 (1977), pp. 9-25.

\_\_\_\_\_, “Notas sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a teologia da libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? (Resposta a Hugo Assmann)”. In: *PT* 15 (1983), pp. 385-400.

\_\_\_\_\_, “La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio”. In: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm>. Acessado em 17/08/2006.

## 2. Bibliografia complementar

### a) Livros

- BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1976.
- BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- CONE, James. *A Black Theology of Liberation*. Philadelphia & New York: J. B. Lippincott Company, 1970. (trad. cast. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1973).
- GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- GUERRERO, José Ramón. *El otro Jesús*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1976.
- K. Mannheim. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- LENINE. *Qué hacer?* Obras escogidas. Tomo I. Moscou: Ed. Progreso, 1966.
- LIBANIO, João Batista. e MURAD, Afonso. *Introdução à teologia. Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.
- LIBANIO, João Batista. *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais. Sua incidência sobre a vida religiosa*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.
- MARX, Karl. e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MACHOVEC, Milan. *Jesús para ateos*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- METZ, Johann Baptist. *A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1981.
- MURAD, A. *Este cristianismo inquieto. A fé cristã encarnada em J. L. Segundo*. São Paulo: Ed. Loyola, 1994.
- NIEBUHR, Reinhold. *The nature and the destiny of man*. Tomo 1. New York: Scribner's, 1964.
- PANNENBERG, Wolfart. *Fundamentos de cristologia*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar a ressurreição. A diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- QUESLER, Hans. *La risurrezione de Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico* [trad. it.: Carlo Danna]. Brescia: Quiriniana, 1999.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1999.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. 'Um Discurso sobre as Ciências' revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004, p. 19.
- \_\_\_\_\_, *Um discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.
- SCHILLEBEECKX, E. e RAHNER, K. et al. *La respuesta de los teólogos*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, 1970.
- VEKEMAN, Roger. *Caesar and God*. New York: Orbis Books, 1972.

### b) Artigos e partes de livros

- ASSMANN, Hugo. "Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social". In: BOLADO, Alfonso Alvarez (Ed.). *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972. Salamanca: Ed. Sígueme, 1973, pp. 335-343.

\_\_\_\_\_, “Os ardis do amor em busca de sua eficácia. As reflexões de Juan Luis Segundo sobre ‘O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré’”. In: *Perspectiva Teológica* XV, (mai-ago) 1983, pp. 223-259.

BOFF, Clodovis. “Retorno à arché da teologia”. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 145-187.

FERRARO, Benedito. *A significação política e teológica da morte de Jesus à luz do Novo Testamento*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

FUJIMURA, Joan H. “Como conferir autoridade ao conhecimento na ciência e na antropologia”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004, pp. 151-181.

“Mensagem dos bispos do Terceiro Mundo”, in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 27 (1967), pp. 989-997.

KÜNG, Hans, “Introdução: o debate sobre o conceito de religião”. In: *Concilium* 203 (1986/1), pp. 5-10.

STENGERS, Isabelle. “Para além da Grande Separação, tornamo-nos civilizados?”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*. São Paulo: Ed. Cortez, 2004, pp. 131-149.

VERÓN, Eliseu. “Ideología y comunicación de masas: la semantización de la violencia política”. In: PRIETO, EKMAN et al. *Lenguaje y comunicación social*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1971.

## APÊNDICE

### **Biografía\***

Esta Biografía pertenece a parte de un trabajo sobre Juan Luis Segundo preparado por Ivonne Clerc, Carlos Gutiérrez, José Irureta Goyena y Elbio Medina, en Montevideo, Uruguay (1996).

- 1925 Nace en Montevideo el 31 de octubre.
- 1941 Luego de realizar sus estudios primarios y secundarios en el Colegio Sagrado Corazón, ingresa a la compañía de Jesús el 12 de marzo. Hizo los votos religiosos y los primeros pasos de su formación como jesuíta en Córdoba (Argentina).
- 1946 Estudia filosofía en el seminario de San Miguel (Argentina). Se licencia con la tesis "Existencialismo: Filosofía y Poesía", en 1948.
- 1949 Hace su primer año de magisterio en el Colegio Sagrado Corazón como profesor de Filosofía y Literatura. Publica en 1953, mimeografiado, el registro de sus clases: "Orientaciones Literarias: Apuntes de clase".
- 1952 Realiza un año de estudios de teología en el seminario San Miguel (Argentina) y los culmina en la Facultad de Teología de los Jesuitas San Alberto, en Eegenhoven, Lovaina (Bélgica). Se licencia en Teología en 1956 con la tesis: "La Cristiandad "una utopía?". En Lovaina participa en un curso sobre la teología de la gracia, dictado por Leopoldo Malevez. Sostiene Segundo "a partir de un enfoque que ya aparece en el II Concilio de Orange del año 529, y que diez años después se encuentra en los documentos del Vaticano II: la gracia de Dios está siempre implícita en la naturaleza humana. No se debe entonces compartimentalizar lo sagrado y lo secular, manteniendo una perspectiva balanceada".
- 1955 Es ordenado Sacerdote el 15 de agosto y su tercera probación la hace en Paray le Monial.

---

\* Esta biografía foi disponibilizada no Site dedicado exclusivamente ao estudo de Juan Luis Segundo. Citamo-la textualmente por sua completeza e objetividade. <http://www.juanluissegundo.com/pdf/biografia.pdf>. Acessado em 05/06/2007.

1958 En la Facultad de Letras de la Sorbona, bajo la dirección de Gandillac, consagra los años siguientes a preparar su "Doctorat d'Etat". Lo obtiene en 1963. Su tesis principal trata sobre el pensamiento de Nicolas Berdiaeff y es publicada con el título "Berdiaeff, una reflexión cristiana sobre la persona", (Ed. Aubier, Paris) subvencionada por el "Comité National pour La Recherche Scientifique". La tesis complementaria la realiza bajo la dirección de Paul Ricoeur, con el título "La cristiandad, ¿una utopía?". Retoma su tesis para la licenciatura en Teología.

Los autores que tuvieron mayor influencia en su obra no fueron todos teólogos "Debo mucho al primer Rahner, pero los que influyeron más profundamente en mí son autores tanto filósofos como teólogos, como por ejemplo N. Berdiaeff y me atrevería también a decir el Jean Paul Sartre de la primera época y de las primeras obras de teatro, tratando el problema de la libertad. En cuanto a la filosofía de la ciencia, la epistemología y la antropología, debo mucho a Teilhard de Chardin entre los católicos y a Gregory Bateson entre los no creyentes".

1961 Comienza en Montevideo su actividad como conferencista impulsando y orientando los "Cursos de Complementación Cristiana". En ellos se analizaba la problemática económica, social y política en forma compatible con una actualizada comprensión de la fe. Estos cursos duran hasta 1964.

Combina su actividad en Uruguay con sus trabajos en el continente. En Chile trabaja con R. Vekemans sobre un "Ensayo de Tipología Socioeconómica Latinoamericana" y con R. Poblette un "Ensayo de Tipología Política de América Latina".

Es asesor de Pax Romana.

1962 Participa en los Cursos Internacionales de Verano de la Universidad de la República (Uruguay) con tres conferencias sobre "La Concepción Cristiana del Hombre".

1963 Integra la Dirección de la Sociedad Uruguaya de Filosofía como Vocal. En 1961 había participado de un Simposio organizado por dicha Sociedad y la Comisión Nacional de UNESCO sobre "El Fracaso de la Sanción Jurídica Universal Objetiva de los Derechos Humanos".

Desde 1960 e intensificándose a la fecha, es su participación como colaborador de diversas publicaciones periódicas, académicas y de opinión. En Uruguay: Semanario Marcha, Cuadernos de Marcha, Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana, Revista Víspera, Cuadernos Uruguayos de Filosofía, diario Epoca, diario El Bien

Público. En América: Revista Mensaje (Chile). Revista Interamericana de Sociología (Colombia), University of Notre Dame Press (U.S.A.), Orbis Book (U.S.A.). En Europa: Concilium (Holanda), Etudes (Francia), Misceláneas Comillas (España).

- 1965 Funda junto a otros compañeros jesuitas y dirige (hasta 1971) el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) Pedro Fabro. Las actividades del Centro se especializaron en investigaciones socioreligiosas y se difundieron en cursos, en conferencias, y en la revista Perspectivas de Diálogo.

Su obra básica "Teología Abierta Para el Laico Adulto" de cinco volúmenes y editada por C. Lohlé, en Argentina, es fruto del trabajo y la experiencia del Centro Pedro Fabro, compuesto por un grupo de teólogos que son al mismo tiempo especialistas en ciencias humanas, tales como antropología, sociología, economía, etc. Su esfuerzo, en el que colaboran laicos, va a ser repensar el mensaje cristiano en íntima conexión con la sociedad latinoamericana.

Es asesor en temas de Eclesiología en el Departamento de Pastoral del CELAM. Comienza una fecunda actividad como guía en pequeños grupos de reflexión teológica. Es a partir de esa comunicación contextualizada que va tomando forma y organizando su reflexión teológica, que luego plasma en su prolífica obra escrita.

Esta actividad la mantendrá hasta el fin y no sólo en Montevideo, sino también en Caxias do Sul y San Pablo (Brasil).

- 1970 En el Encuentro de Petropolis (Brasil) presidido por Monseñor Ivan Illich comienza un contacto regular con otros teólogos latinoamericanos desde centros de interés afines. Junto al teólogo Gustavo Gutiérrez presenta diferentes ponencias que constituyen el marco de la naciente Teología de la Liberación.

Toda su obra se inserta en la Teología de la Liberación. Si bien nunca ocultó sus posiciones críticas (adoptadas desde un rigor metodológico incontestable) en torno a algunos planteamientos de dicha teología o al menos, de algunos de sus más calificados representantes. La constante preocupación de Segundo por dar razón de la fe lo ha llevado a revalorizar el papel del intelecto en ese campo y en el de la praxis histórica, y a reflexionar sobre las relaciones entre la función intelectual y la salvación cristiana. Esto sitúa como sus centros de interés la relación del acontecer humano y el reino de Dios, entre las opciones políticas y la esperanza cristiana.

- 1972 Participa con seminarios y conferencias de uno de los eventos fundacionales de la naciente Teología de Liberación, el encuentro "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina", organizado por el Instituto Fe y Secularidad, El Escorial, Madrid (España).
- 1974 Desarrolla un curso sobre "Liberación de la Teología" en la Cátedra de Estudios Euméricos de la Divinity School de la Universidad de Harvard (U.S.A.).  
Distinguen su libro "The Sacraments Today" con el "Best Book in 1974 Liturgy" por la Catholic Press Association, New York (U.S.A.).
- 1975 El gobierno de facto clausura la revista Perspectiva de Diálogo y se dispersa la actividad del Centro Pedro Fabro, que se cerrará más tarde.
- 1978 Comienza sus Cursos Anuales de Teología en la Parroquia San Juan Bautista de Pocitos (Montevideo), que se dictarán todos los meses de setiembre, hasta 1989.
- 1980 En el Centro de Orientación Misionera de Caxias do Sul (Brasil) realiza Cursos Anuales de Teología, que se extenderán hasta 1994.  
A partir de este año se incrementa su actividad como Profesor invitado en distintas Universidades del mundo. Universidad de Birmingham (U.S.A.), Universidad de Minnesota (U.S.A.), Universidad de Comillas (España), Universidad de Camberra y Queensland (Australia), Universidad de Toronto y Montreal (Canadá ), Universidad de Dublín (Irlanda).
- 1982 Colabora con la revista La Plaza, Las Piedras (Uruguay) con el artículo "Clemencia para los vencidos". La dictadura clausura definitivamente la publicación por éste y otros artículos.
- 1987 Conferencia sobre la "Teología de la Liberación" en el Paraninfo de la Universidad de la República (Uruguay).
- 1988 Cursos regulares bianuales que dicta en el Centro Sèvres (Paris) de la Compañía de Jesús y en la Universidad de Lyon (Francia), hasta 1994.
- 1989 Conferencia en La Ronda, Huelva (España) sobre "Premisas socioeconómicas implícitas y explícitas de la Teología de la Liberación".

1990 Primer Premio al Mejor Libro de Teología de 1990 por su libro: "Jesus devant la conscience moderne: Le Christianisme de Paul" otorgado por la revista "Il Est Une Foi". Francia.

Es designado Asesor del Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra (Suiza).

1992 "Crítica y Autocrítica de la Teología de la Liberación" es la ponencia central que le fue solicitada para el encuentro de evaluación de esta corriente, realizado en El Escorial, Madrid, España, a veinte años del fundacional, "Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina".

1996 Fallece en Montevideo el 17 de enero, a los 70 años de edad.



## ÍNDICE GERAL

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. REVELAÇÃO E HISTÓRIA</b> .....	<b>10</b>
1.1. <i>O diálogo como preocupação de base para toda a teologia</i> .....	10
1.2. <i>Revelação de Deus: amor criador na história dos homens</i> .....	12
1.3. <i>Do diálogo com o homem de hoje ao interesse por Jesus de Nazaré</i> .....	14
1.4. <i>Cristologia, diálogo e método</i> .....	15
<b>2. DIÁLOGO E LIBERTAÇÃO: O CÍRCULO HERMENÊUTICO</b> .....	<b>17</b>
2.1. <i>Definição</i> .....	18
2.1.1. <i>Palavra de Deus: novidade radical a serviço da liberdade humana</i> .....	18
2.1.2. <i>O compromisso pela humanização como critério hermenêutico</i> .....	22
2.2. <i>Descrição e qualificação</i> .....	23
2.2.1. <i>Passos para uma interpretação teológica libertadora da Escritura</i> .....	23
2.2.2. <i>O diálogo com as ciências</i> .....	26
2.3. <i>Plausibilidades</i> .....	29
2.3.1. <i>Sobre a possibilidade de colaboração entre teologia e ciências sociais</i> .....	29
2.3.2. <i>A armadilha da ciência</i> .....	32
<b>3. A OPÇÃO POLÍTICA E O FAZER TEOLÓGICO</b> .....	<b>34</b>
3.1. <i>O compromisso de mudar o mundo vem antes</i> .....	35
3.1.1. <i>O terreno movediço do compromisso</i> .....	35
3.1.2. <i>A superação das reservas em relação ao político</i> .....	36
3.2. <i>A teologia vem depois</i> .....	38
<b>CAPÍTULO II: FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS</b> .....	<b>40</b>
<b>1. A CENTRALIDADE DA PESSOA</b> .....	<b>40</b>
1.1. <i>A liberdade como experiência central da pessoa</i> .....	40
1.2. <i>A criatividade como exteriorização da liberdade</i> .....	44
<b>2. FÉ ANTROPOLÓGICA</b> .....	<b>45</b>
2.1. <i>Liberdade e sentido</i> .....	45

2.2. <i>A fé antropológica como instância de absolutização</i> .....	47
2.3. <i>A fé antropológica como fator de compreensão da realidade</i> .....	49
<b>3. IDEOLOGIA</b> .....	<b>52</b>
3.1. <i>Liberdade e eficácia</i> .....	52
3.2. <i>A realidade objetiva como instância de relativização</i> .....	55
<b>4. DISTINÇÃO E COMPLEMENTARIEDADE ENTRE FÉ ANTROPOLÓGICA E IDEOLOGIA</b> .....	<b>56</b>
4.1. <i>O potencial crítico do fracasso</i> .....	57
4.2. <i>A mútua exclusão entre fé e ideologia</i> .....	59
4.3. <i>A elaboração científica</i> .....	60
4.4. <i>A reflexão filosófica</i> .....	61
4.5. <i>A linguagem</i> .....	62
<b>5. O ABSOLUTO NA EXISTÊNCIA HUMANA</b> .....	<b>63</b>
5.1. <i>Os dados transcendententes</i> .....	63
5.2. <i>A fé religiosa</i> .....	65
<b>CAPÍTULO III – REFLEXÃO CRISTOLÓGICA</b> .....	<b>70</b>
<b>1. UMA CRISTOLOGIA NA PERSPECTIVA DA TEOLOGIA FUNDAMENTAL</b> .....	<b>70</b>
1.1. <i>Uma cristologia para o homem de hoje</i> .....	71
1.2. <i>A questão da linguagem</i> .....	74
1.3. <i>A “história” de Jesus: fundamento da cristologia</i> .....	77
1.4. <i>Os dois começos de Jesus: história e interpretação</i> .....	83
<b>2. INVESTIGAÇÃO HISTÓRICA. A CHAVE POLÍTICA NOS SINÓTICOS</b> .....	<b>86</b>
2.1. <i>A fé antropológica de Jesus de Nazaré</i> .....	87
2.2. <i>A ideologia de Jesus de Nazaré</i> .....	91
2.3. <i>Os dados transcendententes de Jesus de Nazaré</i> .....	95
<b>3. GENERALIZAÇÃO ANTROPOLÓGICA: A CHAVE DE PAULO</b> .....	<b>100</b>
3.1. <i>O método de Paulo. A chave antropológica</i> .....	101
3.2. <i>Os mecanismos de escravização do homem</i> .....	103
3.3. <i>A experiência da liberdade</i> .....	107
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>110</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>113</b>
<b>APÊNDICE</b> .....	<b>116</b>