

OS DOIS PRINCÍPIOS DA MEDIAÇÃO ABSOLUTA

(The two principles of absolute mediation)

José Henrique Santos

Resumo: Este ensaio trata do duplo sentido subjacente à doutrina da encarnação. A natureza humano/divina do Cristo indica o percurso da “ascensão especulativa” que precisa ir para chegar a vir: *só podeis (v)ir ao Pai por meio de mim*. A teologia produz um discurso antecipado que só começa a gerar sentido (para nós) “de baixo para cima”, mas que pressupõe, ao mesmo tempo, a graça do Deus Criador vindo ao encontro do homem. Tento expor, na medida do possível, a severa lógica do discurso dogmático e sua intrínseca racionalidade. A tese implícita no texto supõe *sintética a priori* a identidade do Pai e do Filho, e não analítica. (Ver referência a Hipólito de Roma).

Palavras-chave: Mediação humano/divina, kenose, dois-em-um.

Abstract: This essay focuses on the double meaning underlying the doctrine of incarnation. The human/divine nature of Christ puts us on the path of the “speculative ascent” that needs to come in order to come back: you can only get to the Father through me. Theology produces an anticipated discourse which only starts making sense (for us) “from bottom to top” but that, at the same time, presupposes the grace of the Lord, Lord the Creator who came forth to meet mankind. The attempt here will be to determine, as far as possible, the strict logic of the dogmatic discourse along with its intrinsic rationality. The implicit thesis of the text supposes that the identity of the Father and of the Son is *a priori* synthetic and not analytic (see the reference to Hippolytus of Rome).

Keywords: Human/divine mediation, kenosis, two-in-one.

* Professor Emérito de Filosofia e ex-Reitor da Universidade Federal de Minas Gerais. Artigo submetido a avaliação no dia 07/02/2013 e aprovado para publicação no dia 30/06/2013.

1. Os extremos do silogismo

A explicação do duplo sentido deve começar com o prólogo do quarto Evangelho, porque nele está dito que no começo era o Verbo e o Verbo se fez carne. A força do *Lógos* o leva a reunir dois sentidos em um, o idêntico e o diferente, deste modo a mediação absoluta do Cristo torna inteligível, ao mesmo tempo, já no início, a encarnação e o anúncio feito a Maria. A Virgem Imaculada é o meio que convém à vontade de Deus para que a graça infinita se manifeste no ser finito e o redima. Um dos significados do verbo *légein* é o de “juntar”. Perguntemos, portanto: que se junta no *Lógos*? Algo que estava separado, subsistente em si, mas que se pode reunir? Ou alguma coisa que estava junta desde o começo, mas envolta em mistério? A questão não diz respeito ao mistério divino da criação, só acessível à fé, mas à hermenêutica do discurso finito, à qual nos conformamos. Vejamos os pontos cardeais desse discurso.

A manifestação do divino no humano requer as seguintes salvaguardas: (a) admitir a dupla natureza em uma só pessoa, o Cristo, de acordo com a definição dogmática de Calcedônia (ano 451), com o consequente abandono da tese monofisista; (b) rejeitar a doutrina arianista, segundo a qual o Salvador não possuiria a natureza divina; (c) afirmar, contra o monoteletismo, a coexistência de duas vontades em uma só pessoa, a humana e a divina, que se adequam uma à outra em recíproca liberdade; finalmente, (d) pôr de lado, como absurda, a ilusão docetista de um Deus enganador que nos faria pensar que veio a este mundo, quando, de fato, estaria fechado em si, recolhido em sua absoluta transcendência.

Mas por que tantas precauções? Porque qualquer um desses erros (teo) lógicos destrói o equilíbrio dos extremos que devem entrar no silogismo da mediação, ora declarando-os absolutamente diferentes, como é o caso do docetismo (que peca pela ênfase exclusiva dada à pessoa do Pai), ora ao negar a essência comum da pessoa do Filho, de acordo com a doutrina de Ário (o que torna impossível armar o silogismo, por falta do termo médio), ou a coibir a liberdade de um dos termos, segundo a tese da vontade única, exclusiva do Pai (monoteletismo). Pois, de qualquer modo, o que a ortodoxia condena por herético é o que a lógica do conceito chama de erro, porque a identidade *sintética* das duas naturezas, a divina e a humana, só pode surgir através da vontade livre e independente dos extremos contrapostos, que são, ao mesmo tempo idênticos e diferentes. Ora, a identidade imediata (ou tautológica) fica excluída *a priori*, visto que a *kenose* dispensa voluntariamente o poder do Deus-Filho e o coloca sob o dom do Espírito Santo, como acontece com todos os homens. Este sacrifício de entrega, pelo qual “o Verbo se fez carne e habitou entre nós”, abre a via para Deus e o homem se encontrarem um *no* outro graças à livre mediação do Cristo, que, sem perder o caráter divino, dele prescinde em sua condição humana, sujeita ao sofrimento e à morte. Tal mediação

deve chamar-se *absoluta*, porque é capaz de unir na mesma pessoa o finito com o infinito. Em seu movimento mais profundo, ela expressa o fato de o poder infinito con-descender à finitude humana, respeitando-a em sua alteridade, mas ao mesmo tempo tornando-a por graça o que Ele Próprio é por natureza. A simples identidade analítica não consegue dar conta da complexa relação do homem com Deus, porque nos obriga a pensar cada qual *imediatamente* idêntico a si e externo ao outro. A transcendência da encarnação está em afirmar a identidade dos extremos diferentes, que, sem abandonar a diferença, consentem em entrar na reciprocidade mediada. Este “silogismo inaugural” contém *in nuce* todo o tratado lógico-teológico da Criação, cuja premissa leva à síntese da Nova Aliança, e (re)liga o princípio com sua finalidade última; por isto se torna o paradigma que também hão de seguir os homens, se quiserem encontrar a verdade da certeza de si mesmos.

Ao expor as categorias da relação na *Crítica da Razão Pura*, Kant indica o nexo interno que as aproxima. Da substância à ação recíproca, a complexidade cresce, passando do que estava isolado à relação causal (hipotética), com o efeito dependente da causa, e, por fim, à comunidade, na qual agente e paciente trocam de função (causalidade e efeito reduplicados). Para o que nos interessa, essa terceira categoria (chamada *comunidade*, porque corresponde às alternativas que os juízos disjuntivos mantêm entre si) supera, mas ao mesmo tempo conserva, em síntese, o que continham as duas primeiras, de modo que, em seu movimento interno, a *mútua dependência acaba por se tornar mútua independência*. Por este motivo, e depois de haver tirado grande proveito dessa descoberta em sua dialética trina, Hegel deu-lhe o nome de relação absoluta, visto que, de fato, ela se pode considerar uma operação que não deixa resto, servindo de ponte entre a *identidade imediata* da substância consigo mesma ($A=A$) e a *identidade sintética*, duplamente mediatizada ($A=B=A$ e $B=A=B$), que liga os extremos do silogismo, em função do termo médio. O que, na fonte, parecia o solipsismo da subsistência idêntica a si mesma, acabou por se revelar, no estuário, a múltipla sociabilidade do ser-em-comum.

Por que, então, a lógica da identidade imediata não nos aproveita? Afinal de contas, não podemos dispensá-la, pois o princípio de identidade é a pedra angular de todo e qualquer raciocínio. Contudo, a resposta extrai-se facilmente dos dois últimos parágrafos. Darei aqui apenas uma breve amostra da insuficiência que tenho em vista quando a confrontamos diretamente com as asperezas da vida. A tautologia a que ela nos obriga costuma-se representar da seguinte maneira: $Eu=Eu$, ou $A=A$. Eu me basto a mim mesmo, e posso fazer de conta, como sugeriu Descartes, que não haja um mundo e nenhum outro ser, e que não preciso de ninguém mais além de mim para existir, pois sempre posso pensar que penso e, como pensante, existo de modo absolutamente autárquico. Esta visão senhorial de si é consistente com a crença de que poderia gozar as comodidades do mundo “sem nenhum trabalho” (*sans aucune peine*), graças à tecnologia

derivada da ciência, mas também, — não nos esqueçamos, — ao suor daqueles que deveriam pôr as máquinas em movimento. Ora, é justamente o trabalho que me associa a outros homens, e que, do ponto de vista conceitual, define quem se encontra preso à natureza e é de fato servil, — mas, por isto mesmo, está destinado a transformá-la em utilidade que se pode usufruir. Ao identificar *eu penso* com *eu existo* e transferir à existência a íntima intuição que o eu retira de si, Descartes encontrou, sem dúvida, um fundamento seguro, mas não tem muito o que fazer com ele. Todas as deduções que arrisca são ilegítimas, mormente a do ser perfeito, — pois como atribuir transcendência a Deus e mesmo a qualquer homem, tirando este conceito de sua máquina de pensar? Digamos apenas, no momento, que caberá à dinâmica do trabalho expulsar o eu de seu *cogito* solitário, tido por autônomo, para confrontá-lo com a violência do outro eu, no qual se espelha o poder de destruição que o primeiro julgava exclusivo.

A propósito de servir e ser útil, vale a pena recordar antes um fato da história romana para que nossa análise encontre também seu lugar de inserção (*Sitz im Leben*). Suetônio diz, na Vida de Cláudio, que o imperador “expulsou os judeus de Roma, porque eles provocavam tumultos frequentes, instigados por um certo Chrestus” (*Judaeos, impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit*). Acontece que esta palavra confundida com o nome de *Christo* é grega, e os romanos cultos sabiam que ela significa o que é *útil e necessário*, quer dizer, o escravo, *servus*. Por isso, no primeiro momento, teriam considerado a religião de *Chrestus* como a doutrina de um homem servil. Ora, escravo se diz *doulos* em grego, tal como está em Paulo, ao explicar que o Messias “se esvaziou de si mesmo, tomando a forma de escravo”.¹

2. A sociabilidade de duplo sentido

Nenhum indivíduo se basta a si mesmo, sem precisar de ninguém. Sendo cada um o duplo de outro, o reconhecimento recíproco é a regra da convivência. A sociabilidade chama-se “dual” quando os extremos contrapostos são simultaneamente meios e extremos entre si. A regra básica do silogismo determina que, para ser válido, o argumento deve possuir três termos. A mesma regra vale para o silogismo prático da vida em comum, mas neste caso o terceiro termo não pode vir de fora, como se fosse estranho à relação, uma vez que ele resulta do fato de todos os indivíduos serem “meios para os outros”, de sorte que eles estão também, desde sempre, na posição de termo médio. O silogismo prático não é menos relevante

¹ Fil., 2, 7: *heautòn ekénosen morphèn dóulou labóon*; Vulgata: *semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Trata o Apóstolo da doutrina da *kenose*, ou esvaziamento de si, necessária para se compreender a encarnação. Ver adiante.

do que o teórico, por isso convém rejeitar a tese da sociabilidade tríplice, como a de Hobbes, que nos parece hostil à liberdade, porque o terceiro termo, representado pelo Príncipe, nunca funciona como médio. Ele é o destinatário da transferência do poder, com a condição de sempre estar além ou acima da relação, visto que os súditos são compelidos pelo medo. Neste caso, a alternância do poder, tão característica das sociedades livres, é impossível por definição.

Representemos agora, esquematicamente, essa sociabilidade de mão dupla, na qual o eu é um nós. Trata-se de supor que só posso obter minha identidade por meio de outro. Assim, a identidade imediata (acima representada por $A=A$) perde imediatamente o valor tão logo confrontada com *outra* identidade imediata. Pois, se julgo que não dependo de ninguém mais para existir, e que o poder-ser é inerente à minha consciência (poder de pensar, segundo Descartes), então o outro, que é idêntico a mim, possui o mesmo poder que sei que possuo. Se ele pode tudo o que posso, então poderá também exercer sobre mim a violência que posso exercer contra ele. Deste modo as duas identidades imediatas ficam reciprocamente suprimidas. Impõe-se, por conseguinte, construir uma nova identidade – agora cada extremo aparecerá mediado pelo outro, — de tal modo que ela seja a identidade da diferença, ou, como diz Hegel, a *identidade da identidade e da não-identidade*.

$A=B=A$ e, reciprocamente, $B=A=B$, devem-se ler: A é idêntico a si por meio de B , que é idêntico a si por meio de A . A e B são simultaneamente extremos e termo médio um para o outro. Ora, este silogismo pressupõe o duplo reconhecimento, no qual cada extremo reconhece e é reconhecido; por isto se pode dizer que o *eu* é um *nós*. Ele estabelece uma relação de mútua confiança. Mas como vencer a desconfiança dos iguais e chegar a ele? Na verdade, aqui está o nó da questão: tememos o igual, não o absolutamente diferente como qualquer besta selvagem, pois o que nos amedronta no outro é nosso próprio poder de destruição que vemos espelhado nele. Tenho receio de mim, vendo-me refletido em um outro que me é externo, meu *alter ego* puro e simples, porque ele me pode ser tão hostil quanto sei que posso ser contra ele. Estar no mundo significa ter um corpo sujeito à violência do semelhante. A verdade da certeza de si depende do consentimento alheio.

Hobbes havia observado, no *Leviatã*, que a diferença entre um homem e outro não é tão grande que cada um não possa reivindicar o mesmo que qualquer outro:

“Porque, quanto à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.”²

² HOBBS, Thomas, *Leviatã*, in: *Os Pensadores* v.14, Livro I, cap. XIII, 1983 p. 74; Londres: Penguin Books, 1971 p. 183.

Como sabemos, este temor de todos contra todos em sua identidade não-mediada é o fundamento ontológico do *Leviatã*. Aceitemos como verdadeiro este ponto de partida, mas procuremos a conclusão do silogismo na sociabilidade dual, sem transferir poder ao Príncipe.

A educação do espírito custa um esforço que se pode comparar ao dispêndio de mover três rodas presas no mesmo eixo, coordenadas umas às outras, que funcionam com velocidades distintas, mas simultâneas; além disso, o diâmetro delas aumenta constantemente, de forma desigual, e transcende as medidas iniciais, até ao infinito, porque cada configuração se move, a todo momento, de acordo com o sistema de interações peculiar de cada círculo e deles próprios entre si. Formam três círculos concêntricos, de conteúdo diverso: (a) o primeiro opõe eu e não-eu, ou seja sujeito e objeto, e, sendo este apenas contraposto (*ob-jectum*), só lhe resta exercer uma resistência passiva, nos limites de um negativo inercial, à disposição do consumo: comer, beber, usufruir, usar etc (suponho que aqui se enraíze o sistema de relações econômicas que se desenvolve no círculo seguinte); (b) neste segundo círculo, o eu se encontra diante de outro eu, enfrenta um objeto que é também um eu-sujeito e lhe opõe resistência ativa, sendo capaz de questioná-lo com força igual e contrária, pois também ele exerce o poder negativo. Poder-se-ia definir a vida em sociedade como um conjunto de mútuas resistências, como mostra a observação do jogo das facções políticas. Estes dois círculos contêm o infinito imperfeito, fadado à repetição indefinida dos mesmos objetos, se bem que, no segundo caso, tais objetos-sujeitos possuam a força destruidora da identidade imediata. (Melhor exemplo desta incansável repetição apresenta-nos o sistema econômico, em suas linhas de produção, distribuição e consumo). Contudo, sendo ambos insatisfatórios, dão ensejo ao traçado de um terceiro círculo, (c) o do Absoluto, no qual o eu finito busca salvação. É nele que pensava Santo Agostinho quando escreveu nas *Confissões*: *inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Este salto de órbita, de tão abissal, não se transpõe sem passar por um termo médio.³

O trânsito do primeiro ao segundo círculo é imediato, ou antes, já surge pronto, pois a vida social se passa *entre coisas* que têm *inter-esse* para todos. Sendo imperfeito, insaciável, a sede de consumo parece destinada a repetir-se indefinidamente. A pulsão infinita, ao contrário, vindo a contrapelo da finitude, não necessita desse eterno retorno, e se satisfaz com a promessa de eternidade trazida pelo anúncio do reino dos céus. Ainda que desejasse, o eu não conseguiria dissolver (ou consumir) o Absoluto, que, em primeira aproximação, é simplesmente a negação da finitude (morte). Por isto, esta

³ Para representar o círculo supremo do Absoluto, BÖHME fala de sete rodas girando em torno do meio, engatadas umas nas outras, de tal modo que o movimento resultante pareça provir de uma única roda. Cada roda representa uma etapa da pulsão divina. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, 13, 78. Berlin: Insel Verlag, 1992, p. 262.

via não pode cumprir-se sem a mediação do Cristo-Messias, que diz: só podeis (v)ir ao Pai por meio de mim. Aqui se inscreve o duplo sentido da mediação absoluta. Pois se Ele possui as duas naturezas, a divina e a humana, “vir” é um chamado que provém do Verbo; “ir” é a resposta vinda de quem se sente chamado. Lutero deu o nome de “Vocação” (*Beruf*) a esta “Convocação” (*Ruf*). Vinda de cima, como no prólogo de João, a dialética do Verbo de Deus desce até ao homem; indo de baixo, segue o caminho ascendente até chegar a Deus.⁴

Ambas as vontades são necessárias para que as duas naturezas se interpenetrem. Se a liberdade divina excluísse a humana, o encontro seria unilateral e o homem só representaria o passivo da encarnação. Sendo livres os dois lados, os descendentes do casal bíblico podem recusar o chamado, e repetir a desobediência que lhes valeu a expulsão do Paraíso; escolheriam, deste modo, mais uma vez, o mundo e a finitude. A narrativa do *Gênese* conserva até hoje o valor simbólico a explicar a origem da cultura, melhor dizendo, da agricultura – esse *plus* acrescido à natureza – com todos os frutos que o suor do rosto se afadigou para extrair da terra, e depois qualquer outro trabalho da indústria humana. Dir-se-ia que é muita penitência para pouco delito! Contudo, trate-se de mito ou narrativa – como compreender de outro modo o que estava antes e que não podemos redescobrir no que vem depois? Os começos da vida em sociedade escapam à observação direta, mesmo nos povos selvagens, o que nos obriga a ouvir as histórias dos mais velhos como se dessem fé de certidão de nascimento. Elas granjeiam, pelo menos, crédito simbólico.

Vale a pena, porém, desprezar um mito, e pôr outro no lugar, seja este o mito do pai primordial, comido pelos filhos (essa primeira comunhão totêmica), para sabermos porque se instala a culpa e se proíbe o incesto? Substituir a fruta do bem e do mal pela refeição antropofágica confere mais autoridade a *Totem e Tabu* do que qualquer outro conto? De qualquer modo, se consentir no ilícito é fonte de pecado (ou culpa), também o é do arbítrio, — o poder do “não”, ou momento apenas negativo da liberdade, ao qual falta acrescentar a “verdade que liberta”. Este negativo vem, com efeito, como a conclusão do silogismo que estava armado desde o princípio, quando o primeiro casal escolheu ser para-si porque era “o absolutamente outro”, dotado de vontade própria, suficiente para não se deixar coagir, nem mesmo pelo Criador. Tudo o mais constitui o penoso acréscimo da liberdade.

⁴ Na filosofia de Hegel, a primeira direção corresponde ao movimento interno da *Ciência da Lógica*; enquanto a segunda estaria representada nos passos da *Fenomenologia* até chegar ao Saber Absoluto, como se fosse a rememoração de uma *via sacra* espiritual. Do ponto de vista lógico, os dois caminhos são um e o mesmo, só a direção fica invertida; mas os extremos se encontram no meio.

A dialética do trabalho encontra agora seu espaço. Uma breve digressão à dialética do senhor e do escravo desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* ajudar-nos-á a definir o tipo de relação mediada que estamos buscando.⁵ A luta de vida e morte de Caim e Abel – ou, em sentido mais amplo, a disputa entre duas formas de vida, a agricultura e o pastoreio – prefigura “a luta das consciências-de-si opostas”, pela qual os contendores tendem à morte um do outro, para confirmarem que a certeza de si está acima da natureza e deve ser reconhecida em sua verdade. Só o próximo – que é o Igual e ao mesmo tempo o Diferente – pode fazê-lo, porque o que há de humano entre os dois deve assumir a prova do consentimento recíproco para libertar-se da natureza. Por isso, ao vencer o medo da morte, aquele que “desprezou a vida em si e no outro” é reconhecido como senhor, enquanto o escravo, que temeu arriscar vida, submete-se à vontade dele e lhe consente usufruir o gozo do serviço. No começo, portanto, o senhor é o único que é livre em-si e para-si, porque tem nas mãos o para-si do escravo, condenado a estar fora-de-si enquanto não se libertar. Para que isto ocorra, será preciso que ele se liberte antes da própria essência natural, que escraviza mais do que a cadeia dos homens. A servidão, com efeito, não representa a necessidade do conceito, mas um momento do trabalho alienado que não dura para sempre; ao colocar o escravo de permeio entre si e a natureza, o senhor passou a depender de quem a transforma em bens de consumo e pouco a pouco se instrui na arte de fazer e produzir. A satisfação do senhor é o consumo imediato, ou a pura negação do objeto, que deste modo tende a desaparecer, visto que o lado objetivo da subsistência ficou a cargo do escravo, que só pode consumir segundo a medida que lhe concede o senhor. Entretanto, este é o ponto em que a dependência se inverte, pois, de tanto servir, o escravo, que aprendeu a lidar com a “coisa mesma”, dissipa a angústia da morte e adquire maestria sobre a essência estranha que o subjugava. A relação negativa com o objeto se torna algo permanente, pois é para quem trabalha que o objeto possui independência e vem a ser um produto acabado, à disposição do consumo. Mas o trabalho também forma (*bildet*), porque não é possível dominar a natureza externa sem impor-se o domínio de si e educar-se na habilidade da arte. Platão aproxima a *anthropine téchne*, o saber fazer humano, da *theia téchne*, o fazer divino (*Sofista*, 265 e). Hegel, por sua vez, resume a dialética da consciência-de-si nos seguintes termos: “o trabalho é desejo reprimido, consumo retardado; o trabalho forma.”⁶ Comentando esta passagem, Hyppolite escreve que

⁵ *Fenomenologia do Espírito*. A verdade da certeza de si mesmo. Independência e dependência da consciência-de-si; dominação e servidão. Todo este capítulo está traduzido e analisado em meu livro *Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 78-98 e 125-135, respectivamente. Retomo o assunto em *O trabalho do negativo. Ensaio sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 200-205.

⁶ SANTOS, José Henrique. *Trabalho e riqueza*, ob. cit., p. 133.

“Se o senhor existisse realmente, ele seria Deus. De fato, o senhor se considera para si *imediatamente*, mas a *mediação*, que é essencial ao movimento da consciência-de-si, está fora dele, é a parte do escravo”.⁷

Como o servir passa a seu contrário e provê à posse de si? A frase de Jean Hyppolite diz que “a mediação é a parte do escravo”. Isto significa que a essência estranha, — entenda-se a natureza mortal que está em si, no outro e em toda a parte, — diante da qual ele havia tremido, adquiriu feição humana, de acordo com a disciplina do serviço, e de tanto afeiçoar-se virou um bem comum. O autodomínio que o trabalho impõe é o primeiro passo do homem educado. De requisitar o servo, a natureza passa a requisitada, perde o lado áspero que inspirava terror e entra para o mundo da cultura. Transformar a sujeição em consciência-de-si é próprio do sujeito, porque, na verdade, só é livre quem se sabe livre. O mediador é protótipo do Homem não como ele é, mas *como deve ser*.

Disse que a passagem do primeiro ao segundo círculo é governada pelo interesse da coisa. Seja ela o objeto ou o outro eu, estamos sempre em disponibilidade recíproca; a coisa-objeto se pode consumir e usar; ao passo que o objeto-sujeito se pode querer de um modo diferente do que o desejo da coisa — amor, estima, amizade, — salvo na relação senhor/escravo, quando o próximo se vê reduzido à utilidade servil de uma “ferramenta viva”. Característica minha e do próximo, contudo, é precisarmos um do outro, de tal modo que, mesclando-se na contingência dos fatos, necessidade e liberdade promovem, por si sós, a reversão dos papéis: cada eu se torna um tu, sem deixar de ser um eu; tu e eu somos nós.

Que se deduz do dito acima? Que a natureza prodigou a vida animal do espírito, o mais foi consequência do trabalho. A dialética do senhor e do escravo, tão significativa da *Fenomenologia do Espírito*, não conta apenas uma parábola da filosofia do ocidente, ela como que certifica, passada em conceito, a gênese de toda cultura e educação. Pois se a natureza representa o ser-fora-de-si do espírito, é pela disciplina do trabalho que se orienta o retorno a si. Eis porque se pode considerar o escravo o primeiro educador da humanidade. A luta das consciências-de-si opostas gera uma rede conceptual suficiente para se definir o princípio da vida comunitária.

O movimento do terceiro círculo, porém, o do Absoluto, coloca problemas bem mais complicados para o reconhecimento mútuo. Antes de mais nada, nossa ideia de natureza nem sequer existia na época de Jesus, se bem que o anacronismo não tenha muita relevância para a análise fenomenológica, pois ela própria deixa entre parênteses todo pressuposto histórico. Em segundo lugar, e mais importante do que isso, a relação Homem/Deus

⁷ HYPPOLITE, Jean. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier/Montaigne, 1946, vol. I, p. 168, nota 2.

parece assimétrica, porque a Palavra vem pela boca de um homem cuja fonte não se pode averiguar, por mais que ele se apresente como profeta inspirado. Ao menos neste aspecto, crer consiste em deixar-se persuadir; por suposto, apenas o ser divino possui “o olho da eternidade”, capaz de ver sem ser visto. Ora, essa transação de convencimento que se faz por meio de um terceiro vindo de fora não é *dual*, como postulamos para os círculos um e dois, donde ficar inviável o reconhecimento recíproco, posto que os extremos diferem como o finito e o infinito. Pode-se confiar no mensageiro? Uma coisa é certa: o movimento que agora se exige de um lado e doutro para se encontrarem é totalmente livre; nada os obriga. (Diremos, depois, que aqui entra a graça divina, o dom do espírito).

Para os extremos da diferença – o ser finito e o infinito – entrarem em recíproca mediação, será preciso retornar à sociabilidade dupla e descobrir um Meio que abrigue no mesmo espaço o igual e o desigual. Ora, somente quem possua as duas naturezas, a divina e a humana, pode ser este Mediador Absoluto. Única na história, a concepção imaculada do Messias é a chave da porta estreita por onde passam os que buscam a salvação. Böhme diz que o Filho é o coração do Pai. Nele se encontram o Criador e a criatura. Pois no coração do Cristo pulsa o sangue da aliança que é derramado em nome de muitos. Hipólito de Roma (c. 170/235 d.C.) sustentou a ideia, supostamente extraída de Heráclito, de que a criação do filho retroage sobre o pai, pois apenas quem gera um filho se torna progenitor, por outras palavras, que, *sem a presença do filho, o pai não seria quem é*. Esta observação simples, nada misteriosa, serve-lhe para explicitar a doutrina da Trindade, a propósito da união das pessoas divinas, de sorte que se deve dizer que a *natureza* do Pai não poderia existir tal como é se não houvesse gerado o Filho desde toda a eternidade. Penso que este juízo não é analítico, menos ainda tautológico, porque, sendo livre em-si e para-si, o filho reivindica ser totalmente outro do que o pai. Trata-se, antes, de um juízo sintético a priori, pois o sujeito (pai) não gera um predicado, mas outro sujeito, cuja alteridade se torna algo novo e independente.⁸

Para que não se diga que esta “geração às avessas” é invenção de teólogos, convém mostrar que ela é também reivindicada pela teoria social, como um *fato* histórico, quando Bachofen a utiliza para explicar a passagem do matriarcado ao patriarcado em sua célebre obra sobre o direito materno. No matriarcado, diz ele, o pai começa por ser uma ficção, pois é reconhecido como filho muito antes de ser declarado pai, o que só ocorre conforme à lei e ao direito civil (só existem “pais”, assim, no plural). A paternidade individual aparece tardiamente, depois de o nexo biológico ser

⁸ GADAMER expõe esta dialética num ensaio sobre Heráclito, no qual reivindica a descoberta de novo fragmento do filósofo grego. Ver: Zur Überlieferung Heraklits, in: *Der Anfang des Wissens*. Stuttgart: Reclam, 1999, p. 17-33.

reconhecido como causa, e não apenas como efeito da geração. A crítica feita a Bachofen por inverter a lei de causalidade é injusta, pois não leva em conta o peso social do argumento, único que interessa nesse gênero de análise. Deste modo, a ponte entre os dois regimes de vida comunitária se explica também pela mediação do filho. O aspecto simbólico, mais importante do que a função biológica, é reconhecer o fato de que ela mereça ser sacramentada, como no casamento, e, em consequência, o pai adquirir o direito de usar veste própria, diferente do vestido feminino. Daí resultaria também a sociedade se dividir em masculina e feminina, com a atribuição de tarefas que hoje são típicas da predominância patriarcal.⁹ Esta tese possui fundas repercussões teológicas.

A primeira delas, voltando a Hipólito de Roma, consiste em reiterar a *unidade no interior* do dogma trinitário, considerando-se que as pessoas divinas estão desde sempre mediadas entre si de modo essencial. A segunda é que, se bem a geração ocorra *interna corporis*, ela não prescinde de participação humana; pois, se há de ser *também absolutamente outro*, distinto do Criador, o Messias nascerá de mulher. Eis onde a maternidade virginal de Maria se faz necessária. Ainda será preciso dizer, a esta altura, que o dogma da Imaculada Conceição provém de uma concepção eminentemente teológica? Que constitui o elo ao mesmo tempo imanente e transcendente da nova aliança? A última consequência refere-se à extensão da “paternidade de ida e volta” a todos os homens: não simplesmente enquanto criaturas, mas como filhos chamados a participar do mistério criador. O Deus encarnado proclama o novo *Gênese* e o homem renascido no amor divino. Místicos e poetas sentem esta intimidade mais do que outros, daí a audácia com que assumem a filiação nos dois sentidos. A graça redentora obra na *imago Dei* a dupla face, divino-humana:

“Não debes dizer: onde está Deus? Escuta, oh homem cego, vives em Deus e Deus está em ti; e se vives santamente, tu mesmo és Deus. Para onde olhas, ali está Deus.”¹⁰

“Filiação e paternidade recíprocas:
Sou criatura e filho de Deus, assim como Ele também é meu filho.
Como então nós dois podemos ser os dois?
O homem é Deus enquanto Outro:
Diga: qual diferença há entre mim e Deus?
Numa só palavra, nenhuma outra além da alteridade.”¹¹

⁹ Ver BACHOFEN, J.J. *Das Mutterrecht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Cap. Lícios, 7, p.78-96. A reconstrução do passado remoto vem alicerçada na filologia das línguas clássicas, e não no estudo antropológico dos povos selvagens.

¹⁰ BÖHME, Jacob. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Berlin: Insel Verlag, 1992, p. 433, parág. 46.

¹¹ ANGELUS SILESIUS. *Cherubinischer Wandersmann*, I, 256; e II, 201, respectivamente.

Precata-se a igreja de seus místicos, porque não se sabe o que ouvem e não se compreende bem o que falam. Recebem na fonte a revelação particular que não se averigua, e costumam ir além do catecismo. É como se fosse um segredo de amor que cada um guarda para si, até que a pulsão vença a reserva e encontre as palavras mais sublimes. Não tratam de doutrinas ou conceitos, só falam do êxtase vivido, e nada sabem das conveniências práticas. Dizem, por exemplo, que Deus não existe sem o homem. Essa “licença poética”, tão frequente nos escritos místicos, seria impossível sem a co-naturalidade humana que Deus concede a si mesmo. Para realizar seu conceito, comenta Hegel, o de ser espírito, a essência absoluta entra no ser para outro, “de tal modo que a identidade consigo se torna a essência absoluta *efetiva que se sacrifica*, transformando-se em um Si perecível.”¹² O texto da Epístola de São Paulo aos Filipenses (2, 6-8) diz, com efeito:

“Embora possuísse condição divina, (Jesus Cristo) abriu mão da prerrogativa de ser idêntico a Deus; então despojou-se a si mesmo, e, tomando a forma do escravo, ficou igual aos homens. E achando-se assim como homem, humilhou-se mais ainda, e obedeceu até à morte, a morte na cruz.”¹³

O alfa e o ômega do processo divino chegam aqui ao ponto de encontro. O sacrifício da essência absoluta completa o significado transcendente do ato criador, de tal modo que, da criação à redenção, o princípio e o fim formam um só ato, — o ato perfeito, — no qual o Espírito retorna a si, cumprida a obra salvífica. O tornar-se outro da essência infinita suscita uma pergunta: como é possível ao absolutamente perfeito fazer-se imperfeito, sujeitando-se ao sofrimento e à morte? Como pode o mais virar menos, sem deixar de ser mais? “Meu poder se aperfeiçoa na fraqueza”, diz o Apóstolo, inspirado por Deus (2 Cor., 12, 9). Este não é apenas um alvoroço da razão; mais do que isso: não será um escândalo da fé crer que o Deus todo-poderoso permita ao filho muito amado morrer na cruz? Não lhe testemunhou todo o amor por ocasião do batismo?

A questão não se explica por nenhum artifício de cálculo. Os paradoxos do infinito ocorrem muitas vezes na teoria dos números, mas não se aplicam a assuntos religiosos. Bernard Bolzano nos adverte contra os equívocos do “bom infinito” de Hegel e de outros metafísicos, que tentam desenvolver a ideia de um infinito qualitativo livre da repetição indefinida da mesma unidade acrescentada. Se o conjunto dos números ou dos pontos geométricos se reduzisse a esta única operação elementar, como às vezes se pensa, seria o caso de considera-lo, de fato, um infinito espúrio ou, no mínimo, mal definido desde os axiomas fundamentais.¹⁴ Todavia, a opinião

¹² HEGEL, G. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952, p.380.

¹³ Para a análise do texto grego, ver: RIENECKER, Fritz e ROGERS, Cleon. *Chave Lingüística do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1995, p. 407/408.

¹⁴ **Bolzano, Bernard.** *Paradoxien des Unendlichen*. Hamburg: Felix Meiner, 1955, parágrafo 11, p. 7.

de Bolzano não alcança a ideia de um “infinito absoluto” que tem em vista o amor divino, algo puramente qualitativo, não quantificável, que se usa para expressar a bondade do Criador. (Georg Cantor, por exemplo, não teve receio de usar a expressão “infinito absoluto”, referindo-se a Deus). Este infinito, creio eu, mal se aparenta ao que se estuda na ciência dos números; afora o termo em comum, expressa, apenas, a crença de que Deus sempre existiu e existirá por toda a eternidade, que é onisciente, poderoso e que *nos amou antes da criação do mundo* (João, 17, 24). Não faz sentido, portanto, querer acrescentar-lhe ou subtrair-lhe algo.

Alguns teólogos de língua alemã, na esteira de Von Balthasar, falam da *Ur-Kenosis*, isto é, da kenose trinitária primordial que se verificaria na autodoação das pessoas divinas entre si. O uso antecipado deste conceito ajudaria o teólogo a aplicar também ao entendimento da vida trinitária a “deferência de prerrogativa” que o Apóstolo descobrira no Cristo. Com igual legitimidade, dir-se-ia o mesmo do Criador, vindo a sair do círculo absoluto rumo à criatura, rompendo, ao mesmo tempo, pela simples gratuidade amorosa, com toda a satisfação que poderia retirar de sua subsistência *solus ipse*. O conceito de kenose retroagiria, desta forma, à gênese do processo criador, melhor dizendo, ao próprio abismo do eterno, no qual o Evento-Cristo reafirma a bondade da criação. A dialética descrita no segundo círculo não se altera pelo fato de a pessoa divina ocupar o lado infinito; porque, mediada pelo Cristo, a relação vem a medir-se também pelo padrão humano dos iguais. (A igualdade da graça é penhor da audácia mística). Neste sentido, Von Balthasar escreve:

“Se o Cristo puder ser identificado com a segunda hipóstase de Deus, então esta função de Meio (*medium*) e, consequentemente, de mediador (*mediator*), desempenhará o papel decisivo: “*Christus medium tenens in omnibus*.”¹⁵

O amor de nada se arrepende, senão de ficar oculto. A *kenose* manifesta a entrega do Criador à criatura até ao ponto do Gólgota, onde o fim encontra um novo começo. O Filho renuncia à “divindade imediata” e se faz servo, não por medo da morte, como na escravidão deste mundo, mas para vencê-la e anunciar o reino dos céus; daí que este sacrifício sirva de modelo à livre doação amorosa e exemplo de modéstia (*Filip. 2, 5*). Longe de ser a essência genérica dissolvida na universalidade da espécie, propagada ao indivíduo à maneira de contágio natural, a vitória sobre a morte é conquista de si e triunfo do espírito; obra da graça, e não da natureza. Esta severa metamorfose nos remete às ultимidades da existência (*éschaton*).

A frase latina é retirada de São Boaventura. Citado por Pesarchick, Robert A. The trinitarian foundation of human sexuality as revealed by Christ according Hans Urs von Balthasar. The revelatory significance of the male Christ and the male ministerial priesthood. Roma: Gregorian University Press, Thesi Gregoriana, Serie Teologia 63, Roma, 2000, p. 146. (Disponível na Internet). Não tenho como referendar a tese sobre a sexualidade, nem sua aplicação à prática eclesial. É impossível aprofundar neste texto toda a questão da kenose, por demasiado complexa.

3. O círculo do absoluto

Antes, porém, conviria explicar melhor a diferença entre a escravidão deste mundo (descrita no segundo círculo, de acordo com o esquema senhor/escravo da *Fenomenologia* de Hegel) e o Cristo fazer-se escravo, tal como exposto no movimento da *kenose*. Naquele caso, tanto servir como libertar a essência propriamente humana da natureza passam pela mediação do trabalho, o que não acontece com a mediação *absoluta* do Messias. Servir a Deus não é sujeitar-se à violência do senhor de escravos; significa, bem antes, servir ao Pai com amor filial, por espontânea vontade, na obra comum da salvação. O encadeamento senhor/escravo que está na origem do trabalho, bem como o modo pelo qual a essência humana se liberta da natureza interna e externa, formando-se a si mesma, não se aplicam à relação absoluta. Por maior que seja o merecimento do trabalho humano, ele não assegura, só por si, a aquisição de um lugar no reino dos céus. Em vez disso, devemos supor que o próprio *Lógos*, que por obra da graça se fez carne e morou conosco até ao sacrifício da cruz, nos convoque a ouvir e compartilhar de sua mensagem. Um pequeno incidente, relatado por Mateus e Marcos quase com as mesmas palavras, ilustra bem a mudança de pauta a que me refiro. Os dois filhos de Zebedeu pedem o privilégio de se assentarem à direita e à esquerda de Jesus no reino vindouro. Ele lhes responde: “Não sabeis o que pedis. Podeis beber do cálice que hei de beber, e ser batizados com o batismo com que serei batizado?” Para nós, a alusão é clara. Mas os discípulos se indignam. Jesus os chama para perto e, referindo-se à dominação dos senhores gentios, diz-lhes: “Não será assim dentre vós; quem dentre vós quiser ser o primeiro, será *escravo* (*doulos*) de todos”; e mais adiante: “Porque também o Filho do homem não veio para *ser servido*, mas para *servir* e dar sua vida em resgate de todos.” (*ouk elten diakonêthênai allà diakonêsai kai tèn psykèn autou lytron anti pollôn*) (Mt 20, 28; Mc 10, 44-45). Segundo J. Jeremias, nesta passagem a expressão “muitos” é um hebraísmo que deve ser traduzido por “todos”. Por sua vez, a mudança de termos, *doulos* por *diakonêsai* (a atividade do *diákonos*), assinala a passagem da escravidão, no sentido estrito do termo, isto é, o serviço obtido mediante violência, para o serviço *livre* e *espontâneo*, que consiste em socorrer alguém em atenção à carência e ao sofrimento. Jesus, portanto, não está preso à natureza nem está destinado a transformá-la, mas a transcendê-la. Ora, este terceiro círculo move-se exclusivamente na esfera da liberdade. Voltemos, portanto, à dialética que lhe é própria, comparando-a com a do segundo círculo.

Em princípio, o processo de cisão é o mesmo nos dois casos: pois não se trata, apenas, de opor duas autoconsciências uma à outra, como se houvessem ido, simplesmente, para fora de si e batido de frente; mais do que isso, os extremos que se afrontam *já estão interiormente duplicados, trazendo em si a própria alteridade*. Nesta duplicação, cada qual se experimenta, ao

mesmo tempo, *como outro de si e outro de outro*, em perfeita reciprocidade. Todavia, para encontrar-se consigo, o duplo interno precisa do confronto, para que cada um se encontre também no outro e se ponham à prova *enquanto humanidade comum*. Identidade e diferença experimentam em conjunto o mesmo movimento, que nenhum dos dois pode evitar. Ser no mundo é estar desde sempre com outros. Não se cogite, portanto, de nenhum angelismo à maneira de Descartes, que propôs a perfeita autarquia, fingindo que não havia mundo e qualquer outro ser. A rigor, não existe nem mediação nem dialética entre espécies distintas. (Recordemos que Sto. Tomás pensava que cada anjo fosse uma espécie diversa, visto que não se podiam distinguir pelo corpo. Sendo incomparáveis, a dialética nada tem a dizer sobre eles).¹⁶

Dei ênfase, acima, à humanidade genérica dos extremos duplicados. Precisamos então de uma ressalva para entrar no círculo do Absoluto. É evidente que o ser-em-comum vale para Jesus e todos os homens, já que compartilham da mesma humanidade. Em se tratando, porém, da relação transcendente divino-humana, devemos mudar o termo médio, para que se possam comparar os extremos do Pai e do Filho. A concepção da mediação absoluta exige que o Cristo partilhe com o Pai a mesma natureza, e não apenas a semelhança; em resumo, que os dois sejam *Um*. Ora, tal mudança se beneficia do fato de o extremo ocupado pelo Cristo entrar duas vezes na mediação, a primeira nos termos de sua humanidade, a segunda, de sua essência divina (apesar de esta ficar “entre parênteses”). Isto significa que a reciprocidade de reconhecimento do círculo finito dos homens se rompe em sua contraparte, justamente a que provém do lado do infinito divino, o qual instaura a assimetria em todo o processo. O Deus criador ama todas as criaturas, mas estas são livres o bastante para recusar a oferta de salvação. Podem dizer “não”, e escolher o mundo uma segunda vez. Todo amor, até mesmo o amor de Deus, corre o risco de não ser correspondido; pois corresponder é um ato da vontade livre. O Papa Bento XVI observa, a propósito,

“que também é verdade que o homem é chamado a participar deste amor, mas ele não é um simples instrumento, sem vontade própria, da onipotência de Deus; o homem pode amar em comunhão com o amor de Deus, assim como também pode rejeitar este amor.”¹⁷

A relação amorosa produz, por conseguinte, uma assimetria na categoria do ser-em-comum, fazendo recuar ao infinito o nexo que mantinha as consciências-de-si opostas presas uma à outra. Sendo infinita a própria

¹⁶ O Doutor Angélico escreve, com efeito, na *Summa I*, q. 50, a.4 (*Respondeo dicendum quod ...*): *Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei*.

¹⁷ RATZINGER, Josef (Bento XVI). *L'Infanzia di Gesù*. Milano: Rizzoli ed., 2012, p. 90-91.

medida da liberdade, o extremo do silogismo vindo do lado absoluto entra no termo médio com a força solicitante da transcendência. Se o extremo solicitado vai ou não responder ao chamado, é algo que somente ele poderá decidir. Isto nos reconduz à ideia de uma sobressunção especulativa, na qual o reconhecimento mútuo fica em suspenso. Este é, propriamente falando, o apelo da *não-identidade* divina à *identidade* humana, a qual já vem interiormente *duplicada* em si mesma, porque se apresenta desde sempre como dependente e independente de outra identidade humana.

Mas assim a igualdade de reconhecimento parece visivelmente desequilibrada, visto que, até agora, a iniciativa provém apenas do solicitante divino, como se ao solicitado humano coubesse o lado passivo da representação. Estaria nossa dialética invertida, de cabeça para baixo, precisando ser endireitada? Creio que sim. Porém é óbvio que não se trata de um dilema do tipo “ou ele ou eu”. O ato de reconhecer exige que os dois princípios queiram encontrar-se e que nenhum deles permaneça inerte. Falta, pois, o lado do solicitado passar a solicitante, ou, em termos religiosos, que o fiel “entre no altar de Deus” por conta própria, espontânea e livremente, e peça a graça de ser acolhido. A prática religiosa não dispensa a iniciativa.

O filósofo Miklos Vetö argumenta que o amor quebra a simetria que se presume existir nos juízos de reconhecimento recíproco pertencentes à categoria do ser-em-comum, porque o exemplo da kenose mostra ser possível que a dádiva absolutamente livre não receba o que dá na mesma proporção. *Do ut des* não passa de uma fórmula jurídica ainda presa à necessidade da natureza, incapaz de expressar a gratuita ação do amor. A relação conjugal aponta para um terceiro, o filho ou a filha, que vem a ser o elemento novo a romper a hegemonia reduplicada dos agentes e pacientes da reciprocidade. O princípio do *terceiro excluído* sofreria um duro revés em sua versão existencial, pois a criança se torna objeto de amor intenso antes mesmo de nascer. Como alguém que não chegou a ser concebido poderia dar algo em troca? O reconhecimento futuro não é mais do que uma possibilidade desejada. Ninguém pode ser excluído *a priori*. Afinal de contas, “a obra suprema do amor é a fidelidade a quem se torna infiel”.¹⁸ Aqui entra, contudo, o argumento de “ajuste” do terceiro com a díade de origem (pai e mãe). Minha tese é que a simetria não se desfaz, pela simples razão de que o terceiro termo, mesmo sendo *Único*, terá de se relacionar com o outro – e todos os outros – *um a um*, visto que também os demais homens são igualmente *únicos*. Deste modo, ele precisará eleger um ou outro, ou muitos, porém cada qual a seu turno, para que possa manter a ligação de pessoa a pessoa, e não a relação com a massa, que é destituída de personalidade, como podemos observar nas

¹⁸ VETÖ, Miklos. *L'élargissement de la métaphysique*. Paris: Hermann, 2012, p. 352. Ver também a admirável exposição do livro I, cap. II, p. 43-72; assim como o cap. III, subdivisões IV e V, p. 121-190.

políticas de poder. Este raciocínio vale para as pessoas da Trindade, porque, sendo criador, o Deus *Uno* é protótipo do amor absoluto. O conceito de liberdade criadora não é quantificável, menos ainda se for infinita! Dar à luz significa introduzir no mundo a absoluta novidade da vida, e esta representa, por si mesma, um bem in-estimável, acima de qualquer cálculo, a merecer toda a gratidão. Todavia o coro se permite dizer ao *Rei Édipo*: “Ser-te-ia melhor não existir do que viver cego” (1369); e o Cristo, a propósito do Judas: “Seria melhor para este homem não ter nascido” (Mt., 26, 24).¹⁹ Haverá, porém, algo “melhor” do que nascer?

Isto posto, indiquemos, brevemente, uma questão que nos parece central no problema da representação religiosa. É preciso ter em conta que o duplo sentido na linguagem utilizada consiste em procurar um sentido único, quando os dois – o ícone material ou a imagem simbólica carregada de seu conteúdo expresso – devem ser pensados ao mesmo tempo. Como se pode ver acima, a dificuldade se torna mais aguda quando passamos da *representação vivida* da prática para o *conceito pensado* da teologia. A definição dogmática detém a última palavra, mas não pode, de modo algum, cair em obscuridade semântica. Utilizo a palavra “natureza”, por exemplo, em dois sentidos diferentes, seja como sinônimo de “essência”, quando me refiro às duas naturezas do Cristo, seja como nome genérico dos reinos mineral, vegetal ou animal, aos quais o senhor pode submeter o trabalho do escravo. Estes dois casos não ilustram o que entendemos por “duplo sentido”, porque são ambos *externos* um ao outro, e não têm relação entre si. O que nos interessa é sobretudo a reduplicação (ou reverberação) do mesmo sentido em vista da transcendência. Valendo-se do símile com a moeda de duas faces mostrada a Jesus, Berdiaeff fala em “Reino do Espírito e Reino de César” como se fossem dois princípios simplesmente antagônicos; todavia penso que, em vez de excludentes, cada qual serve para realçar o sentido oposto do outro.²⁰

Por outro lado, o mundo religioso crescido à natureza gravita em torno de decisões éticas, movido pela vontade. Se as pessoas agem, como disse Kant, por causalidade livre, o que não gera interno consentimento não induz à crença. Podemos, sem dúvida, agir por interesse ou má fé, mas não podemos crer por má fé. É possível que a apatia da vontade dê azo à indiferença, e tolere até mesmo a servidão voluntária; entretanto, a força da verdade tem poder curativo, costuma convencer mais do que o uso das armas. Claro está, a ética não se confunde com a religião; todavia mesmo o mundo profano busca nortear-se, muitas vezes, por algum paradigma divino. Não precisamos decidir, desde já, se o motivo da ação fica com o mero dever, a felicidade ou o cálculo utilitário. Basta dizer que o pa-

¹⁹ Exemplos lembrados por Vetö, p. 388.

²⁰ BERDIAEFF, Nicolas. *Royaume de l'Esprit et Royaume de César*. Neuchatel / Paris: Delachaux & Nestlé S.A., 1951.

radigma está à vista de todos os crentes. A identificação com a essência absoluta se faz por pensamentos ou ações (ou ambas as coisas, conjugadas em justo equilíbrio); ou ainda, com maior intimidade, pela via mística, na qual a alma se esvazia a si mesma, a exemplo da *kenose*, para receber o Redentor nas “salas interiores” (Imitação de Cristo). Esta simples conjectura não deriva da prática social relativa ao sagrado, menos ainda das superstições que distorcem a consciência do crente; o ponto por ressaltar reside mais na atitude sincera do que na adoração efetiva, que sempre será imperfeita, comparada ao empenho de que se reveste. O caminho da santidade responde à Vocação, no duplo sentido, apesar de nunca ter fim.

A vida se passa *hic et nunc*, que são o *a priori* do estar no mundo. Não posso deixar de estar aqui, em algum local e tempo determinados, mas sempre agora. O passado devindo se acumula cada vez mais às nossas costas, enquanto o porvir gasta seu estoque de tempo a olhos vistos. Por isto a sucessão dos dias não soma “mais um”, ao contrário, subtrai “menos um”. As duas ordens do tempo confluem no atual passado-presente e no futuro-presente, e preenchem todo o espaço    minha volta. O eu que    nós resulta dessa múltipla direção, sempre renovada, sob pena de o nexo com o estar-sempre-agora-no-mundo ser dissociado. Quando o imperfeito for destr  ido, como diz o Apóstolo, o que for perfeito caberá neste lugar de desgaste? Não nos esqueça que a Revelação é um evento duplo, simultaneamente divino e humano. A irrupção da transcendência deve fazer-se, portanto, em algum ponto e tempo determinados, antes de expandir-se por outros tempos e lugares. O infinito pode durar um piscar d’olhos, no alcance de quem o recebe. Não será menos infinito por persistir menos ou mais. Em imagem espacial, dir-se-ia que vem das alturas e arrebatada a vida finita, num rasgo de cima a baixo; é o modo de a totalidade estar na parte, insuflando-a por dentro, para romper todos os limites.

Até aqui demos primazia à perspectiva cristológica; convém agora, nas páginas que restam, lançar um olhar para o horizonte aberto da escatologia, sem, contudo, abandonar o campo já cultivado. A primeira observação diz respeito ao tempo. Albert Nolan nos adverte sobre o erro de confundir a ideia de tempo mensurável, derivada da visão científica da natureza, com o tempo qualitativo da Bíblia, que se define em função de eventos de maior ou menor significado para todo o povo. O tempo da história sagrada nutre-se de seu próprio conteúdo. Assim, não se há de pensar a vinda do reino ou a ideia de *  schaton* (ultimidade) como supervenientes no   l  m. A vinda começou desde o anúncio do Cristo, ou melhor, já se manifesta, desde agora, no Deus feito homem. (A ênfase de Nolan recai na ação político-religiosa de Jesus, em seu contexto social libertário, quando não havia nem igreja nem dogma).²¹

²¹ NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Paulus 4   ed., 1988.

A vinda do Reino paralisa tudo com sua formidável presença. Quando chegar a hora, todas as coisas ficarão para trás, e não haverá tempo de buscar nada, nem mesmo de se despedir. A realidade deste mundo tem as horas contadas, pois o prazo dos pecados se esgotou, mas enquanto tarda o juízo final, peçamos ao Senhor que abrevie a tribulação da espera. As parábolas de vigilância, exortando à oração e à penitência, observa Joachim Jeremias, parecem contradizer os anúncios da catástrofe que se aproxima, contudo o Pai de Jesus não é um Deus rígido, imutável, que só poderíamos conhecer de modo negativo, “mas sim um Deus da graça que ouve as preces e os pedidos (Lc 13.8s.; 22.31s.) e que, na sua misericórdia, é capaz de ele mesmo rescindir sua vontade santa”.²² Jamais o sagrado irrompeu com tal veemência, só comparável ao drama da Paixão. A parusia é fonte de angústia: pois onde estarei?; e de dúvida: quando virá? Como foi dito, quem estiver sobre o terraço, não desça a tirar alguma coisa da casa; e ainda, o Filho do homem há vir à hora em que não penseis. A própria vida fica em suspenso, e até as relações familiares se rompem no “tempo de espera” (Mt 19, 29, Mc 10, 29-30, Lc 18, 29); o pai entregará o filho e os filhos ficarão contra os pais (Mc 13, 12; Mt 10, 21). A esta altura, os trabalhos parece que perdem serventia. Para que prover à subsistência, essa maldição que vem desde a expulsão do paraíso, se tudo está no fim? Jeremias observa, porém, que o trabalho é tematizado uma única vez, quando Jesus proíbe aos “mensageiros do reino” qualquer atividade lucrativa durante a missão do anúncio. Pois, de fato, completa ele,

“Antes, suas exigências enunciam sintomas, sinais, exemplos do que acontece quando a *basileia* de Deus irrompe para dentro de um mundo que ainda está sob o signo do pecado, da morte e de Satã. A *basileia* requisita a *vida toda*”.²³

Dir-se-ia, porém, que as duas atitudes, a de esperança e a de cataclismo, não se contradizem, porque são ambos movimentos do espírito, que possui elasticidade suficiente para ir de um extremo a outro, sem que isto configure uma fixidez que não possa sair do lugar. O que “unifica a teologia de todos os livros do Novo Testamento, conclui Oscar Cullmann, é a *espera do fim*, que eles têm em comum”.²⁴

Mas o tempo de espera não pode ser incluído no calendário. Ele é o tempo do fim de todos os tempos a abolir a medida de si mesmo, e com isto é a contradição que se efetiva na auto-supressão. Há, pois, uma infinita distância entre “ainda não” e “não mais”, de sorte que, enquanto não se cumpre o anúncio, não resta outro remédio senão viver. Por isto São Paulo nos adverte contra a entrega precoce ao indolente deixar-*vir*:

Quando estivemos convosco demos-vos a seguinte regra: quem não quiser trabalhar (tis ou thélei esgázesthai), também não deve comer. Ouvimos dizer, porém que alguns

²² JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Teológica, 2004, p. 216, 218.

²³ Ver op. cit. p. 335 e seg. Eu sublinho.

²⁴ CULLMANN, Oscar. *Le Nouveau Testament, Que sais-je?* Paris: PUF, 8ª. ed., 1999.

*dentre vós levam vida desregrada e fazem de tudo, menos trabalhar. Por isto vos advertimos e exortamos em nome do Senhor Jesus Cristo a voltar tranquilamente ao trabalho e a ganhar o próprio pão. (Segunda Epístola aos Tessalonicenses, 3,10).*²⁵

A última comparação entre o que chamei de segundo e terceiro círculos é para dizer que o sacrifício absoluto rompe o sistema das relações finitas, pois o infinito assume o lugar do finito, cuida dele e o eleva à verdade.

Contra os que julgam a encarnação e a kenose além do alcance racional, é preciso levar em conta a lógica peculiar do discurso dogmático. A premissa de que “há Deus” é uma dentre as muitas proposições do tipo que todas as ciências admitem como ponto de partida, implícita ou explicitamente (*es gibt-Sätze*), e que, em princípio, estabelece o objeto intencional do conjunto dos juízos que proferem. Existência não se demonstra; presume-se. As ciências da natureza se consideram canônicas neste assunto, porque estudam objetos físicos. Ora, a questão é que Deus, se existe, — todos sabemos que Laplace prescindia desta “hipótese” para explicar a Napoleão o sistema do mundo, — não é algo físico que se possa misturar com os fenômenos empíricos; além disso é Pessoa que escapa à objetivação, e a quem chamaríamos pelo nome não fosse Ele o Único, o verdadeiro Deus, diferente dos deuses do mundo politeísta, que, por serem muitos, precisavam distinguir-se uns dos outros. Por isso, ao revelar-se a Moisés, diz de Si mesmo: Eu sou o que sou. O nome YHWH é pronunciado apenas uma vez por ano pelo Sumo Sacerdote, no Santo dos Santos do Templo, no dia do perdão.²⁶ Todavia se essas ciências, de tão adiantadas, já não precisam explicitar tal pressuposto (que nem por isso deixa de existir), muitas delas, justamente as que ainda estão à procura de algo *por saber* que lhes pareça constitutivo, precisam pelo menos assegurar-se dele, ao contrário das que exibem *verdades consabidas*. Ainda assim, estas últimas, julgando-se dispensadas deste exercício preliminar, muitas vezes se surpreendem com desmentidos que não haviam previsto. Karl Popper demonstra no pormenor, com notável argúcia, as hesitações *lógicas* para se decidir acerca da falsibilidade de princípio e da falsificação efetiva de uma teoria.²⁷ Se as ciências exatas sofrem deficiência de fundamento, — mesmo as matemáticas remetem a paradoxos insolúveis, — que se diria das ciências do espírito, especialmente da filosofia e da teologia, que acham difícil delimitar seu método e seu objeto? Não obstante, se estas se referem à totalidade do ser e do existir, ao contrário das demais ciências, que se atêm

²⁵ Atentei para esta passagem ao vê-la citada por Bento XVI em seu comentário sobre *Profecia e Apocalipse no Discurso escatológico*, em: *Jesus von Nazareth, II*, Freiburg: Herder, 2011, p.65.

²⁶ Ver comentário de Bento XVI, *Jesus de Nazaré, I*. São Paulo: Ed. Planeta, 2012, p. 132-133 e 261. A propósito dos nomes dos deuses pagãos, remeto ao livro clássico de Hermann USENER. *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Berlin: Nabu Press, 2010.

²⁷ POPPER, Karl. *Lógica da investigação científica*. São Paulo: Cultrix, 1971; original alemão de 1934 (*Logik der Forschung*); *Conjectures and refutations: the growth of scientific knowledge*, 1963.

zelosamente às fronteiras do campo que podem experimentar, não seria o caso de conceder-lhes ao menos um crédito de provisão, visto que tratam de assuntos transcendentais e se juntam também às regras do discurso racional? Sem a menor dúvida, ambas passam no teste de relevância, sem a qual não valeria a pena ocupar-se de assuntos tão controversos. Vem em seguida o critério da coerência, exigível de todo saber fundado em razões, e o de possuírem um domínio objetivo sobre o qual recaia o interesse de conhecimento. Sem se esquecer da questão da intersubjetividade, Wolfhart Pannenberg amplia essas condições mínimas (inspiradas na discussão entre Heinrich Scholtz e Karl Barth no início dos anos 30) na direção do horizonte escatológico presumível como antecipação de uma totalidade de sentido que deve aguardar o fim dos tempos:

“Objeto da teologia, escreve ele, é, por conseguinte, a auto-manifestação indireta da realidade divina nas experiências antecipatórias da totalidade de *sentido* da realidade, com a qual se relacionam as tradições de crença das religiões históricas.”²⁸

Pannenberg se esforça em desenvolver a ideia de uma teologia fundamental, com a tarefa de definir o que é específico da Revelação cristã no quadro mais amplo do problema religioso. É claro que esta disciplina teria caráter predominantemente fenomenológico, quer dizer descritivo, ou mesmo propedêutico, deixando entre parênteses os juízos de valor. Deste modo, o que for considerado próprio da religião cristã, e que a distingue das outras, poderá ser depois avaliado de dois pontos de vista, o da *identidade* e o da *diferença*, dando-se o devido realce ao núcleo dogmático do anúncio evangélico. Haveria então, em um dos pratos da balança apenas uma teologia, contraposta às demais juntas no outro prato, a merecer o peso (*pensum*) do pensamento. Ora, a promessa do reino nos coloca diante do Deus feito carne, que se despojou do trono celeste para descer até nós; o Verbo criador é o Mesmo da encarnação. Surge, entretanto, uma dúvida: como pode o Deus todo-poderoso sofrer dor humana e morrer na cruz? A descida ao mundo não passaria do engano denunciado pelo docetismo?

Pode ser que haja uma resposta nos termos da metodologia neo-positivista, tão bem realçada por Pannenberg. Seria a kenose o equivalente teológico da hipótese *ad hoc*, feita para salvar a hipótese principal? Neste caso, ela exerceria dupla função: a primeira consistiria em contrapor-se à dúvida, e assegurar a coerência do dogma; a segunda, seria acentuar, mais ainda, pelas razões inerentes ao argumento, que o processo físico de tornar-se homem

²⁸ *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, p. 330. Eu sublinho. As referências à disputa supracitada são muitas; ver especialmente p. 71 seg. e p. 329. Aqui não vale tomar gato por lebre, como no jogo de palavras entre *reconhecimento* em vez de *conhecimento* (*Anerkenntnis* em lugar de *Erkenntnis*), cf. p. 271. Para um comentário sobre esta disputa e problemas correlatos, ver o cap. II de Heinz ZÄHRNT. *Die Sache mit Gott / Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*. München: Piper Verlag, 3ª. ed. 1996.

se desenrola, ao mesmo tempo, no reino da vontade livre e soberana de Deus e do homem. *A dupla entrada do Messias no termo médio do silogismo seria, portanto, o ato central do reconhecimento divino-humano.* A doutrina da kenose, por inspiração do Apóstolo, consolidou de vez o núcleo lógico (e transcendental) do dogma trinitário.

Mas talvez não precisemos de nos preocupar tanto em responder às objeções do positivismo lógico. Como acontece com as ciências ditas positivas, o *positum* da religião também deriva de um pressuposto histórico bem definido que se desenvolveu na tradição do Ocidente. O cristianismo, sustenta Heidegger, é um evento histórico, ou, se quisermos, o evento histórico por excelência, que se pode analisar, do mesmo modo que a ontologia fundamental, pela hermenêutica que este sentido assim veiculado desempenha na história humana e na vida de todos nós. Ora, interpretar (*hermeneuein*) é justamente o esforço de trazer à luz o que está pressuposto. Em sua conferência sobre fenomenologia e teologia, proferida pela primeira vez em março de 1927 em Tübingen e repetida um ano depois em Marburgo, o filósofo diz o seguinte:

“A revelação (da fé cristã) enquanto comunicação não significa transmitir conhecimentos sobre fatos reais, passados ou ainda por vir; ao contrário, esta comunicação faz com que alguém seja “participante” (“*Teil-nehmer*”) do acontecimento cuja revelação é idêntica ao que é revelado nela mesma. Mas este tomar-parte (*Teil-nehmen*) enquanto tal, que só pode efetivar-se como modalidade do existir, também só pode ser *dado* (*gegeben*) enquanto fé e através da fé. Contudo, neste “participar” e “tomar parte” do acontecimento da crucificação, toda a existência (*Dasein*) vê-se colocada diante de Deus como existência cristã, quer dizer, intimamente ligada à cruz, e mesmo no esquecimento de Deus (*Gottvergessenheit*) a existência (*Existenz*) tocada por esta revelação continua manifesta no próprio esquecimento. Em seu sentido autêntico, portanto, (...) o estar colocado diante de Deus significa a total conversão da existência em e através da misericórdia de Deus, captada pela fé. Deste modo, a fé só se compreende a si mesma pela fé.”²⁹

Não se pode supor, por conseguinte, que a ciência da cruz tolere separar *sujeito e objeto*, ou *teoria e fato*, como o fazem sem maior precaução as ciências físicas, porque seu tema é, antes de tudo, a unidade com o divino. A *decisão* de objetivar traz consigo a *cisão*. Quem crê jamais sabe ou apreende sua fé por meio de um construto teórico. Certamente, a pregação, a vida e a morte na cruz, enfim as circunstâncias que dizem respeito ao Cristo se podem conhecer como fatos históricos. A escritura os apresenta em depósito. São inúmeras as *Vidas* empenhadas na busca do Jesus histórico. Mas o que caracteriza a fé cristã e a distingue das outras confissões? Não

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1970, p. 18-19.

apenas o dístico do Deus morto na cruz, isto é, encarnação/ressurreição, mas o conteúdo vivo *apropriado pela fé participante* na existência, não só de quem o compreende como destino, mas que também *se compreende* a partir dele. A ciência da cruz é conhecimento de si de quem renasceu em Cristo: nisi quis *renatus* fuerit ex aqua, et Spiritu santo, non potest introire in regnum Dei (João, 3, 3-5).

A propósito das experiências antecipatórias da totalidade de sentido (*Sinn-totalität*) que Pannenberg considera características da teologia, ao contrário do que ocorre nas demais ciências, vale a pena advertir sobre o uso reiterado do termo “sentido” (*Sinn*) no vocabulário filosófico dos alemães. Em seu livro sobre Hegel editado em língua alemã, aliás admirável por muitos títulos, o russo Iwan Iljin lamenta o permanente equívoco a vigorar entre *Sinn*, ora tomado como *sensus*, vem a ser, algo sensível como “órgão dos sentidos”, “sensações (*Sinnesempfindungen*), “engano dos sentidos” (*Sinnestäuschungen*) etc, ora como sinônimo de *cogitatum*, ou conteúdo de pensamento, que “tem sentido” (*Sinnhafte*) ou não “tem sentido” (*Sinnlose*), ou que é “absurdo” (*Sinnwidrige*). Talvez por isso, queixa-se ele, seja tão difícil refletir sobre si (*sich besinnen*) na língua de Goethe!³⁰ Pode ser; não sei. De minha parte considero que a confluência de dois sentidos em um, o sensível e o inteligível, em vez de desvantagem, resulta em proveito, porque nos adverte, o tempo todo, contra a tentação de abismar as duas ordens, como se habitassem “as montanhas mais distantes” (Hölderlin, *Patmos*). A opinião de Iljin trai, no pormenor, o ponto de vista mais amplo de que a “teologia contemplativa” coincidiria, no conteúdo, com a doutrina platônica das ideias separadas ou com o Deus de Aristóteles que “se pensa a si mesmo” por todo o sempre. Neste contexto decisivo, ele parece não conceder muita importância à encarnação, único modo de o Reino de Deus celebrar a unidade deste mundo e do outro. Sem descrer do Senhor do Antigo Testamento, devemos admitir que esta crença adquiriu, com Jesus, um significado novo, quase familiar, que passou a influir de maneira decisiva na prática religiosa, moldada, toda ela, na espera do Reino. A diferença não é pouca. O “Deus de Abraão, Isaac e Jacó” revelado por Jesus não é mais o senhor dos exércitos nem o ciumento Deus da ira, que se arrepende de haver criado o homem; é o Deus do amor e da compaixão, que salva e promete abrir a porta do Reino a quem bater, *desde agora* (Mt 7, 7-11). A teoria dos dois mundos, grega na origem, reserva um lugar supra-celeste (*tópos hiperouránios*) para a divindade, que se comporta de maneira tão indiferente ao homem quanto pode ser uma ideia; ela é, em

²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1970, p. 18-19.

³⁰ Ver ILJIN, Iwan. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Berna: Francke 1946, p. 362, nota 1.

essência, incompatível com o sacrifício da cruz. Em vez de inconciliáveis, os *dois sentidos em um* designam o mesmo espírito em sua condição carnal.

Perguntamos, no início, se Deus e o homem estavam juntos no *Lógos*. A resposta é afirmaa. Sim: este é o *Sentido* da mediação absoluta. Os dois princípios dizem o mesmo.

Endereço do Autor:

Rua Manoel Gomes Pereira, 52/204 - Serra
30 220-220 *Belo Horizonte* MG
sjhenrique@gmail.com