

ANNALES FAJE

ISSN 2526-0782



Programa Institucional de Iniciação Científica

Destaques na Iniciação Científica

**Trabalhos mais representativos
concluídos entre 2015 e 2017**

DESTAQUES NA INICIAÇÃO CIENTÍFICA TRABALHOS MAIS REPRESENTATIVOS CONCLUÍDOS ENTRE 2015 E 2017

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE

Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori (Reitor da FAJE)

Coeditor: Me. Rodrigo Ladeira (Coordenador do Núcleo de Extensão e Especialização FAJE)

Belo Horizonte - MG | BRASIL

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 Destques na Iniciação Científica: trabalhos mais representativos entre 2015 e 2017: PIBIC / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Rodrigo Ladeira. - Belo Horizonte: FAJE, 2020.

180 p.

Annales FAJE, v. 5, n. 1, 2020

ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

CDU 1+2(05)

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

COMISSÃO INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA FAJE

REPRESENTANTE INSTITUCIONAL

Prof. Dr. Geraldo De Mori

COORDENADOR INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

Prof. Dr. Eugenio Rivas

GESTOR DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho

COMITÊ INSTITUCIONAL DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Afonso Murad

Prof. Dr. João A. A. A. Mac Dowell

Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares

COMITÊ EXTERNO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz (PUC Minas)

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	5
2. ARTIGOS	
João Paulo Sillio	8
<i>Análise narrativa do Discurso Eclesial de Mt 18: uma releitura do discurso comunitário, a partir dos pequenos discípulos</i>	
Guilherme Oliveira e Silva	26
<i>A concepção da liberdade na crítica marxiana</i>	
Ricardo da Silva	43
<i>O pensamento de Michel Henry sobre o 'corpo' e a 'carne' em 'encarnação' e considerações teológicas a respeito do 'corpo' em Adolphe Gesché</i>	
Guilherme Leite Galvão	52
<i>O pensar a vida a partir dela mesma: contribuições de Heidegger a uma fenomenologia da religião e da existência humana</i>	
Carlos Javier Vidal Guerrero	73
<i>Uma análise crítica da utopia na teologia de Inácio Ellacuría</i>	
Francisco Danilo dos Santos	90
<i>Corpo, sexualidade e juventude: provocações de uma ética foucaultiana para centros socioeducativos</i>	
Edgar Magallanes	101
<i>Ecología y economía desde una perspectiva teológica</i>	
Janaíne Gonçalves de Jesus	111
<i>O hábito na formação do conhecimento segundo Hume</i>	
Francisco Thallys Rodrigues	118
<i>A cristologia de João Batista Libanio</i>	
Caio Antônio Veiga dos Santos	134
<i>As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13</i>	
Vítor Júnio Félix Fernandes	153
<i>A ausência da questão da origem da existência humana em Ser e Tempo</i>	
Rodrigo Costa Silva	162
<i>O paradigma utópico em Jon Sobrino</i>	

APRESENTAÇÃO

Como nos ensinou o saudoso mestre João Batista Libanio,¹ é preciso *aprender a pensar*. Não se trata aqui do pensar espontâneo, sempre acessível a todo ser humano, mas do pensar reflexo, mediado – do pensamento que se volta sobre si mesmo: “alguém aprenderá a pensar à medida que souber fazer-se perguntas sobre o seu pensamento”. Mas a experiência do pensar exige-nos mais. Ela requer tempo, espaço, motivação e coragem: “É necessário tomar a decisão de querer pensar”, recorda-nos Libanio. Uma vez provocados, motivados pela questão que se fez nossa, não será o puro improviso, não serão as emoções ocasionais, mas *um conjunto de atitudes pedagogicamente cultivadas* que nos deve conduzir nesse caminho. E nele descobriremos novas exigências, como as do senso crítico, da honestidade intelectual, do compromisso com verdade e da responsabilidade com o outro.

A FAJE se define como uma *escola de pensar*. Nada mais feliz para designar uma academia de Filosofia e Teologia que deseja reconhecer-se como um espaço onde os estudantes aprendem a *formar-se* como livres pensadores, com todo o desafio que isto implica, mas também com toda a realização que pode ensejar. E aqui a *iniciação científica*, o ingresso no mundo da pesquisa acadêmica, sempre teve importante papel.

O Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC) da Faculdade Jesuíta de Filosofia (FAJE), desde que foi instituído, em 2007, tem passado por importantes aprimoramentos, sempre visando ao melhor cumprimento dos seus principais objetivos, como despertar vocações científicas, incentivar novos talentos potenciais entre estudantes de graduação, promover maior articulação entre a graduação e a pós-graduação, estimular pesquisadores experientes e qualificados a envolver alunos de graduação em seus projetos de pesquisa, proporcionando a aprendizagem de técnicas e métodos de pesquisa, bem como o desenvolvimento do pensar crítico e criativo e das demais atitudes próprias da investigação científica.

Apenas entre os anos de 2015 e 2017, período de referência para a produção contemplada neste número de *Annales FAJE*, foram concluídos 54 planos de trabalho de iniciação científica, por estudantes dos cursos de Filosofia e Teologia. Estes atuaram como bolsistas da FAPEMIG, do CNPq, da própria FAJE, ou ainda como voluntários. Os doze artigos selecionados pretendem oferecer ao leitor um quadro bem representativo do que é a pesquisa na FAJE a partir da iniciação científica, revelando a sua diversidade, a sua riqueza, além da seriedade e a dedicação com que a ela se entregam todos os envolvidos. Optamos por não os dispor em duas seções, uma para a Filosofia e outra para a Teologia, com o propósito de manter certa fidelidade ao modo como esses trabalhos são apresentados nos Seminários de Iniciação Científica. Nessas ocasiões, a proposta é que não tenhamos algo como dois seminários em um, mas sim um verdadeiro encontro dos estudantes e professores das duas áreas, em que se permitem revelar suas interseções, suas interfaces, suas diferenças numa mesma unidade.

1 As passagens aqui citadas constam do belo livro *Introdução à vida intelectual*, publicado pela Editora Loyola em 2001.

Alguns artigos, embora selecionados entre os mais destacáveis, não integrarão este número por já terem sido publicados em outros periódicos, mas merecerão a nossa menção e o nosso aplauso. São eles os trabalhos de José Carlos Carvalho de Sant'Anna,² Ramon Eduardo Lara Molongón,³ Handley Alves Gonçalves⁴ e Maria Nivaneide de Abreu Lima.⁵ Todos deram sequência à sua formação acadêmica e à sua vocação intelectual, algo que se perceberá muito frequente entre os egressos do PIBIC que participam deste número.

Não podemos deixar de agradecer àqueles que há tempos têm trabalhado tão bem para que a iniciação científica na FAJE tenha se tornado o que ela é hoje. Representando todos aqueles que já atuaram no PIBIC, refiro nominalmente o Professor Doutor Geraldo Luiz De Mori (Representante Institucional de Iniciação Científica e Magnífico Reitor da FAJE), o Professor Doutor Eugenio Rivas (Gestor Acadêmico do PIBIC para a Teologia), os Professores Doutores João A. A. Mac Dowell, Paulo Roberto Margutti Pinto, Afonso Tadeu Murad e Sinivaldo Tavares (membros do Comitê Interno de Iniciação Científica) e o Professor Doutor Roberlei Panasievicz (representante do Comitê Externo de Iniciação Científica). Lembremos ainda os Professores Doutores Álvaro Pimentel e Manuel Hurtado e Cláudia Maria Rocha de Oliveira, que exercendo funções importantes de coordenação no PIBIC, tanto fizeram para a sua consolidação.

2 José Carlos Carvalho de Sant'Anna foi bolsista do CNPq e foi orientando do Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell em sua iniciação científica como estudante de Filosofia, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "A experiência do sagrado segundo Heidegger". Seu artigo foi indicado pela instituição ao 13º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica do CNPq em 2016 (referência 2015), e foi publicado pela revista *Pensar* (<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/4139>). José Carlos concluiu a sua licenciatura em 2015 e hoje é também Mestre em Filosofia pela FAJE, tendo defendido a sua dissertação em 2019. Quando cursava o seu mestrado em Filosofia, inaugurou uma nova categoria no PIBIC, a de Avaliador Discente, cujo papel era atuar como um importante braço da gestão acadêmica do PIBIC, como uma forma de estágio de docência. José Carlos é hoje professor de Filosofia na Rede Estadual e editor gerente na plataforma SEER/OJS dos periódicos Síntese e Perspectiva Teológica.

3 Ramón Eduardo Lara Mogollón foi bolsista da própria FAJE e foi orientando do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr, em sua iniciação científica como estudante de Teologia, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "A sabedoria da carne – corporeidade e ética na filosofia contemporânea". Ramon concluiu o seu bacharelado em Teologia em 2016. Hoje já é Mestre em Educação e Psicanálise pela UFMG. É também licenciado em Filosofia e em Educação pela Universidad Católica Andrés Bello. Seu artigo foi publicado pela revista *Pensar* (<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3648/3749>).

4 Handley Alves Gonçalves foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad em sua iniciação científica como estudante de Teologia, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "Ecoteologia. Singularidade, temas relevantes, perspectivas". Seu artigo foi publicado pela revista *Relicário* (<https://revistarelicario.museudeartesaacrauberlandia.com.br/index.php/relicario/article/view/63>). Handley concluiu o seu bacharelado em Teologia em 2017. É também graduado e mestre em Filosofia, ambos pela UFU.

5 Maria Nivaneide de Abreu Lima foi bolsista do CNPq e foi orientanda do Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad em sua iniciação científica como estudante de Teologia, vinculando-se ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "Ecoteologia. Singularidade, temas relevantes, perspectivas". Seu artigo foi indicado pela instituição ao 14º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica do CNPq em 2017 (referência 2016), e foi publicado pela revista *Pensar* (<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3728>). Maria Nivaneide concluiu a sua graduação em 2017 e hoje é mestrandia em Teologia na Universidade Católica de Pernambuco. É também licenciada em Letras - Português e Espanhol, pela Universidade Federal do Ceará (2008).

Naturalmente, não poderíamos deixar de enaltecer o trabalho competente e cuidadoso de orientação realizado pelos professores-pesquisadores da FAJE, sempre muito comprometidos com o PIBIC.

Agradecemos também à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que viabilizaram para dezenas de estudantes de nossa instituição a realização de sua iniciação científica.

Por fim, e mais importante, queremos saudar àqueles aos quais não faltaram coragem, disciplina e dedicação para enfrentar o exigente ciclo de sua iniciação à pesquisa, cujos resultados ora se oferecem ao leitor interessado. Temos a satisfação de inaugurar, com este número de *Annales FAJE*, a série de publicações dos melhores trabalhos do PIBIC de cada período. Já estamos preparando o próximo número!

Desejamos-lhes, a todos, proveitosa leitura!

Prof. Dr. Édil Guedes

Coordenador Institucional de Iniciação Científica
Gestor Acadêmico do PIBIC para a Filosofia
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

Análise narrativa do Discurso Eclesial de Mt 18: uma releitura do discurso comunitário, a partir dos pequenos discípulo

João Paulo Góes Sillio¹

Resumo: O capítulo 18 do evangelho de Mateus é dirigido somente aos discípulos. Apresenta, no entanto, um destinatário implícito: as lideranças da comunidade, as quais possuem a tarefa de dirigir a comunidade, no processo da interiorização do projeto de Jesus. Todavia, continua sendo um discurso que vale para todos. Mt 18 é perpassado pelos eixos *crisológico* e *teológico*, os quais iluminarão a compreensão da catequese *mateana*. Utilizar-se-á método da Análise Narrativa, na leitura do texto bíblico de Mt 18.

Palavras-chave: Comunidade cristã. Cristologia. Teologia. Lideranças. Análise Narrativa.

Abstract: Chapter 18 of the gospel of Matthew is addressed only to the disciples. However, it presents an implicit recipient: community leaders, who have the task of directing the community, in the process of interiorizing the Jesus project. However, it remains a speech that is valid for everyone. Mt 18 is traversed by the *Christological* and *Theological* axes, which will illuminate the understanding of the catechesis of Matthew. The Narrative Analysis method will be used when reading the biblical text of Mt 18.

Keywords: Christian community. Christology. Theology. Leadership. Narrative Analysis.

INTRODUÇÃO

O evangelho de Mateus é considerado o evangelho eclesial. Fruto de uma comunidade que pertence a um contexto histórico-social bastante desafiador. Uma leitura atenta desta catequese revelará que seu autor é, ao mesmo tempo, pastor e teólogo.

Mateus, em seu trabalho redacional e evangelizador se revelará um autêntico teólogo, ao se fazer atento à realidade que o circunda. O catequista do primeiro evangelho, no intento de responder a uma comunidade questionada e vilipendiada pelo judaísmo formativo da época, recuperará a saga do povo de Israel e relerá as suas tradições à luz da pessoa de Jesus de Nazaré.

1 João Paulo Góes Sillio fez a sua iniciação científica, concluída em 2017, como bolsista do CNPq, enquanto cursava a Graduação em Teologia na FAJE, concluída em 2018. Foi orientando do Prof. Dr. Jaldemir Vitório, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Tradições teológicas do Novo Testamento”, ligado ao grupo de pesquisa “A Bíblia em leitura cristã”. Seu artigo foi indicado pela instituição ao 15º Prêmio Destaque na Iniciação Científica e Tecnológica do CNPq em 2018 (referência 2017). É também graduado em Filosofia pela Faculdade João Paulo II (FAJOPA), curso concluído em 2012. João Paulo é atualmente Administrador Paroquial da Paróquia Sagrada Família, em Botucatu (SP).

Nosso objetivo será o de mostrar como a comunidade dos discípulos e discipulas do Reino, de hoje, podem, à luz do Discurso Eclesiológico (Mt 18), reorientar a sua caminhada eclesial, pautando-se pelos ensinamentos do evangelho de Jesus. Para tal, aplicaremos o método da Análise Narrativa, na leitura do texto bíblico de Mt 18.

O capítulo 18 do evangelho de Mateus é dirigido somente aos discípulos. No entanto, o discurso comunitário tem um destinatário implícito: as lideranças da comunidade, as quais possuem a tarefa de dirigi-las no processo de interiorização do projeto de Jesus. Todavia, continua sendo um discurso que vale para todos.

Para adentrarmos no discurso eclesial de Mt 18, se fará necessário percorrer brevemente a história da comunidade do primeiro evangelista, permanecendo fiel ao seu contexto, e atento ao trabalho teológico empreendido pelo autor, na medida em que faz uma releitura da história e da tradição de Israel para a comunidade à qual escreve. Poderá o Discurso eclesial, proposto pelo evangelista Mateus, iluminar e reorientar a práxis eclesial das comunidades dos discípulos e discipulas do Reino, hoje?

1 UMA COMUNIDADE EM CONTEXTO DE CRISE

A comunidade de Mateus não é localizada na catequese evangélica de forma explícita. Somente mediante um elemento que aparece na obra *mateana* pode-se constatar que ela situa-se em Antioquia da Síria. Em Mt 4,24, o evangelista informa que a fama de Jesus chegou à Síria. Ela apresenta-se como uma comunidade judeu-cristã. Nessa perspectiva, para ler, contemplar e compreender o Evangelho de Mateus, o leitor deverá estar atento ao ambiente da comunidade e suas tradições judaicas e religiosas.

As comunidades cristãs, bem como a de Mateus consideravam-se um movimento intra judaico. Sequer pensavam em romper com sua matriz. Frequentavam o templo (At 2,46) e as sinagogas. Os cristãos até mesmo insistiam com os novos adeptos para que se fizessem judeus, antes de aderirem ao movimento de Jesus.

Mas a relação com o Judaísmo sofreu sério desgaste, com a eclosão da Guerra Judaica (66-70, d.C), a qual resultou na destruição do Templo de Jerusalém e na devastação da cidade. O acirramento das relações se deu, primeiramente, porque os cristãos refugiaram-se em Péla, deixando seus patrícios à sorte dos romanos. Após a revolta, nos anos 80, os remanescentes tomaram para si a tarefa de reformular o Judaísmo.

Reunidos em Jâmnia, o grupo dos sobreviventes deu início a reforma. Optaram pela unificação das práticas religiosas. Fixaram um calendário comum para as festas, bem como uniformizaram as liturgias sinagogais. Foi fruto, também, dessa atividade de uniformização, o estabelecimento do cânon das Escrituras Judaicas. Em contrapartida, as comunidades cristãs afirmavam ainda mais sua identidade e assumiam posturas nada convencionais frente aos “reformadores”. Nem sempre se coadunavam com as tradições religiosas daquele grupo e se

opunham à postura de fechamento apregoada por eles. Admitiam gentios em seu meio, sem que se submetessem à lei de Moisés. A isso, soma-se o fato de que o movimento do galileu seguia o Seu modo de vida e Seus ensinamentos.

O Judaísmo proposto pelo grupo de Jâmnia, preocupado em salvaguardar o seu projeto, passou a excluir das sinagogas os grupos que faziam frente à nova configuração religiosa. Como expressão desta excomunhão, inseriu-se na oração das dezoito bênçãos, *Shemonê eserê*, a oração (ou bênção) contra os hereges (*Birkat háminim*), a qual amaldiçoava os que se recusavam a aderir ao novo estilo judaico².

Devido à fé em Jesus, bem como a recusa do modo de vida imposto pelo judaísmo da época, a comunidade de Mateus, viu-se envolta numa crise de fé e identidade. Ora, o contexto suscitava-lhes questões vitais,

(...) quem seria o Messias Jesus, por quem tinham abraçado a fé? Seria correto renunciar a fé dos pais para trilhar um caminho novo? A fé cristã consistiria, necessariamente, na negação ou abandono de tudo quanto acreditavam até o aquele momento? Quais vantagens poderiam advir da opção por Jesus? Seria de acordo com a vontade de Deus submeterem-se às exigências dos líderes da sinagoga? (VITÓRIO, 1998, p.45).

Neste horizonte, o trabalho teológico, hermenêutico e catequético de Mateus se fará necessário. O evangelista revela-se um autêntico pastor, atento à realidade que o circunda, e preocupado com o bem de sua comunidade. Solidário com ela, vê-se empenhado em ajudar a superar as crises de fé. Assim, o trabalho teológico do catequista bíblico consistirá em compreender a pessoa de Jesus, a partir dos grandes personagens e da própria história do povo de Israel.

Desse modo, Mateus levará a cabo sua tarefa, insistindo que, os cristãos não podem ser considerados judeus renegados; antes, são o verdadeiro Israel, formado a partir da ação messiânica de Jesus Cristo; eles não se sublevaram contra a tradição religiosa judaica, pelo contrário, com a ajuda do Messias Jesus a reinseriram na raiz, seu verdadeiro sentido, correspondente ao querer do Pai; a comunidade-Igreja é a verdadeira continuadora da antiga tradição religiosa de Israel.

Ora, o esforço de reinterpretação das tradições e da história do povo de Israel, usado como expediente literário para a redação do evangelho, só pode ser levado a cabo por alguém que sabe tirar do baú de seu lar coisas novas e velhas (Mt 13,52). É o que faz de Mateus um proeminente teólogo e catequista, que, atento à realidade que o cerca, pode reinterpretar as tradições religiosas de seu povo à luz de Jesus de Nazaré, e animar sua comunidade em crise.

2 Era como se lhes cassassem a cidadania, e fizessem deles apátridas. Negar-lhes a condição de judeus significava tirar-lhes o chão debaixo dos pés. (VITÓRIO, 1998, p.47).

2 JESUS CONFRONTADO COM AS PERSONAGENS E A TRADIÇÃO DE ISRAEL:

Os questionamentos acerca de Jesus, vindos do contexto histórico em que a comunidade *mateana* vivia, somada à postura exclusivista e excludente do grupo de Jâmnia, bem como a autocrítica de sua comunidade fizeram com que o teólogo Mateus buscasse no baú da tradição religiosa e na história dos antepassados a hermenêutica para a vida do mestre crucificado. A tarefa de confrontar a pessoa de Jesus com as tradições Judaicas não pode ser compreendida como uma tentativa apologética, a de salvaguardar a imagem de alguém, mas deve ser vista como o esforço de confirmar a vida de fé da comunidade.

Constatam-se três preocupações patentes em Mateus. Primeiro, mostrar como a vida e a obra de Jesus harmonizam-se perfeitamente com a tradição de Israel, na esteira das grandes personagens da história. Em segundo lugar, indicar que o profeta de Nazaré rompe com a história passada. Por fim, acenar para superioridade de Jesus em relação a estes elementos. Continuidade, ruptura e superação darão o toque da cristologia *mateana*, em todos os seus aspectos. (cf. VITÓRIO, 1998,p.48).

Mateus serviu-se dos métodos usados pelos rabinos nas sinagogas. Fez, então, uso do *midrash*³, o qual consistia na tentativa de buscar novos sentidos para as Escrituras, escondidos nas entrelinhas do texto bíblico. Mais precisamente, o *midrash haggadá*, utilizado na interpretação dos textos narrativos. O evangelista interpretou a vida e história de Jesus a partir do confronto com os personagens de sua tradição, tais como Davi, o profeta Moisés, Salomão, o profeta Jonas. A figura do Servo de YHWH do Deutero-Isaías, bem como os profetas Elias e Eliseu também serviram à catequese *mateana*, no intento de compreender a vida e ação de Jesus.

2.1 DAVI

O personagem Davi está presente logo no início da narrativa de Mateus. O chamado evangelho da Infância, apresenta Jesus como Filho de Davi, na belíssima genealogia composta pelo evangelista (Mt 1,1-17), acenando-o como o *davidita* esperado.

Mateus enfatiza essa releitura acerca de Jesus, a partir do modo como elabora a genealogia, evidenciando a importância do número 14. Segundo a *gematria*, simbologia numérica utilizada pelo judaísmo, cada letra do nome em questão possuía um valor, e no caso de Davi temos: D=4; V=6; D=4, totalizando catorze. O autor demonstrou na genealogia essa interpretação no v.17, ao dizer que “*de Abraão até Davi são quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia são quatorze; do exílio da Babilônia até Cristo são quatorze (Mt 1,17)*”, de modo a enfatizar que a esperança messiânica, personificada no Novo Davi culmina em Jesus. Vale lembrar, ainda, que o texto da genealogia não tem pretensão de ser uma crônica histórica,

3 O termo *midrash* origina-se do vocábulo hebraico *derash*, que significa procurar. Existem dois tipos de aplicação para esse método: o *midrash halaqá*, o qual fornece interpretações para os textos legais, e o *midrash haggadá*, que procura interpretar as narrativas bíblicas (VITÓRIO, 1998, p.48).

mas apresentar uma realidade teológica: Jesus de Nazaré supera a Davi (cf. VITÓRIO, 1998, p.48).

2.2 MOISÉS

O grande líder do povo de Israel também se faz presente nos relatos do evangelho da infância. Mateus serve-se, uma vez mais, do *midrash haggadá* acerca de Moisés, ao narrar a fuga do recém-nascido com Maria e José para o Egito. A perseguição ao menino Jesus, empreendida por Herodes, corresponde a uma releitura da trama perpetrada pelo faraó, em dar cabo de todos os hebreus recém-nascidos do sexo masculino. Nesse sentido, Mt 2,11-18 deve ser lido levando-se em consideração Ex.1,8 – 2,10. A mensagem desta narrativa é a seguinte: O Pai, o mesmo Javé do Antigo Testamento, interveio em favor do filho Jesus, destinado a “salvar o seu povo dos seus pecados” (Mt 1,21)

A vida de Jesus, na perspectiva de Mateus, se desenrola sob os olhos atentos do Pai, conforme acontecera na história do povo de Israel, no Egito. Tanto a vida do pequeno hebreu Moisés, quanto a do menino Jesus, transcorrem mediante a proteção de YHWH. As personagens do nascimento agem sob a orientação do Pai.

A figura de Moisés se faz presente, também, como pano de fundo para Mateus no sermão da montanha (Mt 5 – 7). Nesse sentido,

“Jesus, qual novo Moisés, subiu ao monte e começou a ensinar a seus discípulos, acompanhado da multidão (Mt 5,1-2). A referência ao monte é uma evocação do Monte Sinai (Ex 19). O ensinamento de Jesus relembra o Decálogo confiado ao povo, como Lei suprema, parâmetro ético para os israelitas (Ex 20,1-21) (VITÓRIO, 1998, p.48)”.

Na pessoa de Jesus, a comunidade cristã encontra o líder do verdadeiro Israel. Mateus, ao refazer os passos da história do povo à luz de Jesus, o reinterpreta como o novo Moisés. Como Moisés liderou a peregrinação do antigo Israel, Jesus encabeçaria a formação do verdadeiro Israel. Na cena do batismo de Jesus, o evangelista viu a relação com a travessia do Mar vermelho (Ex 14,15-30). Nesse sentido, fiel à missão recebida do Pai, a de salvar o povo, Jesus insere-se nas fileiras dos pecadores desejosos de conversão e perdão. Assim, constata-se o núcleo constituinte do verdadeiro Israel: os marginalizados e excluídos.

O capítulo 4º do evangelho de Mateus inicia-se com a narrativa das tentações (1-11). Elas relacionam-se com a caminhada do povo rumo à terra prometida. “Jesus foi levado para o deserto pelo Espírito” como, no passado, YHWH conduzira Israel pelo deserto. Ao ser tentado, Jesus comprova sua fidelidade ao Pai e ao seu projeto, diferentemente do antigo líder do povo. A firmeza com que enfrentou as tentações foi um claro indício de como seu coração estava firmemente centrado em Deus, diferentemente do sucedido com Moisés e com o povo liderado por ele (cf. VITÓRIO, 1998, p.51.52).

2.3 SALOMÃO

A figura de Salomão, segundo Mateus, ajuda a compreender a pessoa de Jesus. O leitor deve voltar aos relatos do evangelho da infância. A visita dos magos narrada em Mt 2,1-12 é uma releitura da narrativa da visita da rainha de Sabá à Salomão (1Rs 10,1-13). Os visitantes, peritos da astronomia, vieram de longe à procura do rei nascido, e ao encontrarem, “*prostraram-se e o adoraram*” (Mt 2,11). Como o antigo rei atraía a admiração de povos longínquos, o mesmo acontecia com Jesus, o Filho de Deus.

2.4 O SERVO DE YHWH

A citação usada por Mateus em 8,17, “Ele levou nossas enfermidades e carregou nossas doenças”, destaca o seu trabalho redacional. A imagem do Servo de YHWH, que com seu sofrimento em benefício da humanidade toma para si o sofrimento alheio, é paradigmática para a cristologia dos sinóticos. É, pois, a rocha firme sobre a qual os evangelistas lançam os alicerces para suas catequeses evangélicas. Sobretudo nas narrativas da Paixão e morte de Jesus.

Mateus interpreta para sua comunidade o trecho do quarto cântico do servo de YHWH, à luz de Jesus. Na perspectiva do evangelista, o Servo Jesus, tirou o peso que oprimia a humanidade. Por meio de sua ação pode libertar o ser humano de toda a opressão da doença e do pecado, a fim de que este pudesse acolher livremente o Reino anunciado por Jesus (cf. VITÓRIO, 1998, p.49).

2.5 ELIAS E ELISEU

As figuras de Elias e Eliseu são relidas na narrativa do batismo de Jesus (Mt 3,13-17). Conforme dito acima, a melhor maneira de compreender a vida e missão de Jesus seria considerá-la a partir da via profética. Para Mateus, em Jesus se concentram as características dos antigos profetas da tradição de Israel: a fidelidade a Deus, a coragem em anunciar e denunciar e o zelo incansável, evidenciadas nas atitudes de Elias e Eliseu. Nessa perspectiva, Jesus é considerado o profeta por excelência.

2.6 CITAÇÕES DE CUMPRIMENTO

O evangelista serve-se de um recurso literário para relacionar a vida de Jesus com a tradição do AT: “Para que se cumprisse o que o Senhor falou por meio do profeta...” São as chamadas citações de cumprimento. O verbo *cumprir* traduz o grego *plerôo*.

O sentido da citação de cumprimento não deve ser mal compreendido, como se a vida de Jesus fosse pautada por um script: estava previsto no Antigo testamento e se cumpriu em

sua vida. Esta é uma forma equivocada de se compreender o sentido do cumprimento das Escrituras por meio de Jesus. Como que se sua vida tivesse sido uma mera aparência. Esta tendência de cunho docetista fora corrigida nos primeiros séculos do cristianismo.

Cada experiência da vida de Jesus e cada circunstância foram vividas de forma radical, a ponto de mergulhá-lo no mais trágico e desumano da História. O verbo *cumprir* comporta uma dinâmica muito mais rica e sutil do que, à primeira vista, possa aparentar. Jesus afirma ser necessário cumprir toda a Justiça ao ser questionado por João Batista na narrativa do batismo (Mt 3,15). Diz, também, que não veio abolir a Lei mas cumpri-la integralmente, no Sermão da montanha (Mt 5 – 7), quando se coloca em relação à Lei,

“(…) No primeiro caso, trata-se da necessidade de pôr em prática o desígnio do Pai, até às últimas consequências, sem interpor dificuldades. Mesmo sem perceber a lógica de sua ação, quando se trata da vontade divina, é dever do ser humano submeter-se humildemente. No segundo caso, Jesus manifesta sua disposição de obedecer a Lei mosaica, porém reformulando-a a partir de uma interpretação radical, de modo a superar a superficialidade da letra e atingir o espírito que a inspirou (VITÓRIO, 1998, p.53)”.

Compreendido o contexto no qual a comunidade mateana encontra-se inserida, e depois de ter vislumbrado e apreendido o trabalho redacional, teológico e pastoral do autor do primeiro evangelho, caberá analisar o capítulo 18, o qual apresenta a catequese para a comunidade do Reino.

3. ANÁLISE NARRATIVA DO DISCURSO ECLESIAL – MT 18

O capítulo 18 é dirigido somente aos discípulos. Mas se lermos com atenção, perceberemos ele tem um destinatário implícito: as lideranças da comunidade, aqueles que possuem a tarefa de dirigir a comunidade no processo de interiorização do projeto de Jesus. Todavia, continua sendo um discurso que inclui a todos.

“Não é possível decidir se o discurso de Mt 18 dialoga com os pequenos ou com os grandes. Ora, da parte de um narrador que não hesita em preencher as lacunas do texto de Marcos quando acredita necessário, a indecisão só pode ser algo consciente. Mediante esta indeterminação, o narrador força o leitor a perguntar qual será sua condição na comunidade: é um pequenino que o discurso protege? É um grande que causa a queda de outros crentes, convocado por isso a reconhecer a gravidade do seu comportamento? O discurso convida ao leitor a um debate interno a comunidade sobre o papel e o estado ocupado por cada um. Como consequência, o convite para tornar-se pequeno, que abre o discurso (18,3), vale também para os grandes:

escutando esta palavra, eles compreendem que o pequeno que fazem cair são o próprio exemplo da condição dos fieis, que são chamados a assumir, inspirando-se naquela condição humilde. Como será confirmado pela nossa leitura da regra disciplinar de Mt 18,15-17, a compreensão do discurso pretende ter um efeito prático: colocar em relação, ao interno da comunidade, aqueles que estão (são) separados do conflito ou do perigo. Quem são os pequenos ou quem são os grandes? Recusando-se a fixar narrativamente sua identidade, o narrador provoca estas perguntas e estimula o debate (MARGUERAT, 2013, p. 207)”.

A comunidade que está se formando e crescendo é chamada a passar da fé inicial, dita “fé pequena” para a fé discipular (adulta), e a compreender o projeto de Jesus e o Reino que ele anuncia. O leitor-discípulo encontra nessa sessão literária, a catequese norteadora para a vida comunitária, de modo a viabilizar a compreensão dos discípulos-missionários, acerca do projeto de Jesus e em relação à Fé em sua pessoa.

A compreensão do projeto de Jesus exige coerência da parte do discípulo e da comunidade. Por isso, o Reino que se anuncia, deve, antes de tudo, ser vivido. O *ad extra*, anunciado para os outros, deve ser vivido *ad intra*, por aqueles que foram constituídos pregadores e catequistas na comunidade do Reino.

O problema ao interno de nossas comunidades eclesiais hoje, é que muito se prega e pouco se vive. Essa postura de vida recebe o nome, no evangelho de Mateus, de “hipocrisia”. É a principal falta, erro ou pecado que Mateus critica em sua comunidade: aquele que apenas aparenta ser cristão, quando, na verdade, não o é. Ao interno da comunidade, Jesus não admite tal comportamento.

A pergunta sobre quem poderia ser considerado digno de importância no Reino dos céus, “quem é o maior no Reino?”, é o estopim para o ensinamento de Jesus. Mateus, recorrendo o ensinamento do mestre, estabelece, ao interno de sua comunidade, um princípio relacional importante: “*vocês são todos irmãos*”, “*não existe Maior ou menor*”, de modo a estabelecer uma verdade norteadora para ela: a não existência de hierarquias no evangelho.

O princípio da comunidade cristã é o da Igualdade. Exatamente na contramão do modo de vida proposto pelos escribas e fariseus, os quais exigiam ser notados nas praças, só para serem colocados em evidência pela gente simples. Mentalidade também vigente no Império Romano. Infelizmente, essa maneira de pensar penetrou na comunidade cristã. Através da pergunta sobre o maior e o menor, os discípulos, nos versículos iniciais do capítulo 18, pretendem que Jesus lhes diga qual é a hierarquia a ser seguida dentro da comunidade.

A resposta de Jesus aos discípulos, no início do discurso eclesial, revela-se um gesto parabolico: toma uma criança⁴, coloca-a junto de si e diz, “*Em verdade vos digo, se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus. Aquele, portanto, que se tornar pequenino como esta criança, este é o maior no Reino dos Céus (Mt 18,4)*”.

O pano de fundo para essas palavras de Jesus revela, na verdade, dois problemas na comunidade de Mateus: 1) a relação do discípulo com o Pai; 2) e a relação dos líderes da comunidade. Quanto ao primeiro, deve ser levado em conta o tema da confiança do discípulo: em relação a quem o discípulo deve depositar sua confiança? Já em relação ao segundo, o gesto profético serve de alerta para as lideranças da comunidade mateana. Uma vez que elas começavam a suprimir a Deus e a Jesus de seus papéis de guias e mestres, e passavam a usurpar-lhes o lugar, assumindo eles mesmos tais papéis na comunidade.

A solução para esse impasse, segundo o Jesus mateano, seria a da conversão (simbólica) numa criança, a qual coloca toda a sua confiança no Pai. Jesus, aqui, está criticando a mentalidade e a postura de superioridade das lideranças. Como bem precisou Ulrich Luz, “se os destinatários são os pequenos, então o convite a não desprezá-los assume um valor de uma exortação solene (cf. MARGUERAT. 2013, p.206).”

O problema evangélico que subjaz na intenção de alguém pretender ser superior aos demais na comunidade é o de determinar a vida do outro, impondo-se na vida dele como se fosse Deus. Tal postura de superioridade de um irmão ou de um líder comunitário acaba culminando numa blasfêmia, a de vestir a roupa de Deus e usurpar-lhe o lugar na vida do irmão e ao interno da comunidade.

Agir como criança significa deixar de lado a mentalidade da superioridade em relação aos irmãos, principalmente com os da “fé pequena”, e considerar-se igual aos outros, sendo obediente somente a Deus, e orientá-los em relação a Deus. Aquele que encarna em si a metáfora da criança nunca assumirá a tirania do líder-ídolo. Será sempre um irmão entre irmãos, ainda que desempenhe um papel de liderança ao interno da comunidade.

No v.5, o Jesus de Mateus continua sua catequese, alertando, agora, para o risco dos escândalos: “*Caso alguém escandalize um desses pequeninos que creem em mim. Melhor será que lhe pendure no pescoço uma pesada mó e seja precipitado nas profundezas do mar. Ai do mundo por causa dos escândalos. É necessário que ocorram escândalos. Mas ai do homem pelo qual o escândalo vem. Se tua mão e teus pés te escandalizam, corta-os e atira-os ao longe. Melhor que*

4 Marguerat questiona acerca da identidade dos assim chamados “pequeninos”: “Quem são os pequeninos? Pode se tratar de todos os crentes (v. 6), onde eles são qualificados como “estes pequeninos que creem em mim”. Conjectura-se, ainda, ser um grupo específico ao interno da comunidade crente, particularmente por causa de sua condição eclesial (os novos convertidos, os leigos, e etc..) ou social (os ignorantes, as classes sociais mais baixas). Ao nosso parecer é de se descartar que se trate de todos os membros da igreja mateana. Em conclusão, os pequeninos constituem uma parte da comunidade, e precisamente os fiéis que se caracterizam pela sua fragilidade. O mesmo significado se impõe de resto em 10,42, onde a condição de pequeno não equivale a condição de discípulo (mathêtes), mas qualifica a difícil condição de alguns discípulos (MARGUERAT. 2013, p.205)”.

te entres mutilado ou manco para a vida do que ter duas mãos e dois pés e seres atirados no fogo eterno. Se teu olho escandaliza-te, arranca-o e lança-o para longe de ti. Melhor que entres para vida com um só, do que seres atirados para o geena com os dois. Não desprezeis nenhum destes pequeninos, porque eu vos digo, que seus anjos nos céus veem continuamente a face de meu Pai que está nos céus". Obviamente, Jesus diz tais coisas em tom parabólico.

O tema deste bloco é, sem sombra de dúvidas, o escândalo. Mas o que vem a ser "escândalo" no sentido do evangelho? Palavra que vem do gr. *Schandalon*, significa literalmente "pedra" ou um obstáculo que faz cair. Neste caso, as vítimas do escândalo acabam sendo os pequeninos.

Devemos lembrar-nos de um esquema didático-pastoral utilizado por Mateus, a dinâmica das três categorias comunitárias: Multidão – Discípulos – Apóstolos. Para o catequista bíblico existem três estágios a serem percorridos pelo indivíduo na dinâmica comunitária e na adesão ao Reino. O *primeiro estágio* deste caminho é o de ser contado entres as multidões. Elas se sentem atraídas pelas palavras e atitudes de Jesus e se põem a escutá-lo. Após esta atração, vem o compromisso com as Palavras e a Vida de Jesus; elas são convidadas a dar o passo para a *segunda categoria*, o Discipulado. Nesta etapa, o fiel é convidado a tomar parte da vida do mestre, fazer a experiência do permanecer com Ele, na escuta atenta de sua palavra e na comunhão de sua vida, fazendo e renovando sua adesão ao projeto do Reino. Neste estágio, o discípulo é convidado a "ouvir a palavra do mestre e pô-la em prática", dando o passo para o *terceiro estágio* (ou categoria) da vida do Reino: o apostolado.

Torna-se apóstolo (discípulo-missionário), aquele que passou a limpo a vida e história de Jesus, em sua vida; ou seja, fez a leitura de sua própria vida, através da vida de Jesus, mediante a experiência pascal do mestre. Só então recebe a missão de ir pelo mundo e anunciar o evangelho do Reino, fazendo discípulos de Jesus, aqueles que encontrarem pelo caminho, batizando-os, isto é, investindo-os do mesmo Espírito de Jesus, em vista da missão. O apóstolo não poderá esquecer-se de sua condição de discípulo.

Compreendido este esquema, fica evidente que os pequeninos, a quem se refere Jesus são os recém-chegados ao discipulado. Aqueles que aderiram à pessoa do Mestre, e estão se esforçando no discipulado cristão. Mas não é porque estão neste empenho que conseguirão o que estão querendo. Podem se empenhar muito e conseguir pouco.

Diante destes pequeninos, qual a tentação inerente aos líderes da comunidade? A de serem severos e intransigentes, a ponto de fazê-los desistir da caminhada no projeto do Reino, e do discipulado cristão. De tão duros, severos e intransigentes impedem a caminhada dos pequenos na fé, provocando-lhes o retorno para o grupo da multidão.

Nesse sentido, a advertência sobre os escândalos recai sobre as lideranças intransigentes, que se tornavam obstáculos para os integrantes da comunidade. Eles não tiveram a paciência de integrar a pessoa no seio da comunidade. Entristece pensar e constatar que, ainda hoje, nas comunidades eclesiais isso acontece. Fazendo emergir a arrogância das lideranças,

imbuídas da mentalidade do *anti-reino*, que pregam e pretendem dignidades frente à igualdade, autoritarismo frente à autoridade-serviço, e acabam por não promover e fazer crescer o outro, os pequenos, vitimizand-os através da lógica e da estrutura do anti-poder. Mateus considera tal atitude antievangélica e não a deixa passar em branco.

A comunidade tem por missão acolher aquelas pessoas que estão dando o passo para o discipulado do Reino. Se as lideranças intransigentes fazem frente ao processo dos pequenos discípulos, acabarão por frustrar lhes, tornando-se obstáculos para o processo histórico-escatológico, empreendido pelo discípulo-missionário de Jesus. Malogrando a história relacional entre o discípulo e Jesus. Tal postura configura-se um pecado grave ao interno da comunidade.

O Jesus mateano utiliza uma série de metáforas a partir do v.6. Em caso de escândalo, o escandalizador melhor faria *“se pendurasse no pescoço uma pesada mó e se precipitasse para as profundezas do mar”*. O que significa isso? No nível do leitor implícito, a comunidade não poderá compactuar com um líder assim. A solução seria a retirada desta liderança do seio da comunidade, de modo que ela não volte mais.

O v.7 merece nossa atenção e uma correta interpretação: *“Ai do mundo por causa dos escândalos. É necessário que haja escândalos. Mas, ai do homem por quem o escândalo vem”*. Dentro da comunidade, a realidade do escândalo sempre existiu, pois há aqueles que são joio e peixes ruins. Gente que abraçou o Reino mas que não foi capaz de colocá-lo como seu absoluto. A comunidade não é perfeita, por isso pode acontecer escândalos. Ninguém está vacinado contra isso. Mas não significa que o escandalizador possa ser desresponsabilizado.

Errar é humano, alguém dirá. No entanto, a partir dessa perspectiva, poder-se-ia abrir a porta para a irresponsabilidade no horizonte das relações fraternas e comunitárias. Errar é desumano, no sentido fraterno-moral, o que gera a *fratura* na relação entre o discípulo e Jesus. E a liderança ou o membro da comunidade que escandaliza deverão responder à ele, que em tudo tem a última palavra.

Dos v.8-9 temos outras séries de metáforas que merecem novamente nossa atenção. Se as mãos, os pés e os olhos são motivos de escândalo para os outros, se faz necessário arrancar e jogá-los para longe de si. Faz-se necessário esclarecer aqui um conceito da *narratologia*, que é o do *“dito e do afirmado”*. Temos o dito *“mãos, pés e olhos devem ser arrancados e lançados para longe de si”* se eles induzirem ao escândalo pessoal e comunitário. Mas o que o dito quer ensinar, ou afirmar, é que se deve cortar o mal pela raiz. De modo que ela não compactue com mal do escândalo. Em outras palavras,

“Se as mãos, os pés, os olhos são mediadores de escândalos, isto é, causam a perda de um pequenino, “corta-o e joga-o para longe de ti” (18,8a-9a). Jesus fala de automutilação com uma retórica altamente hiperbólica; o significado é claro: fazer cair o irmão fraco é um crime tão grave, que ao invés de consentir é melhor amputar-se (MARGUERAT. 2013, p. 209)”.

Outra consideração: estes versículos não podem ser interpretados sob a perspectiva de um moralismo, como se tratasse de um pecado moral, quer da liderança, quer da comunidade, que devesse ser reparado. Como que se o líder não pudesse pecar. Ora, a própria liderança dos discípulos-apóstolos, Pedro, afundou ao caminhar sobre AS águas. E será também chamado de Satanás, opositor do projeto do reino, por não ter ainda compreendido o propósito de Jesus. A perspectiva aqui é ético-comunitária.

Infelizmente em nossas comunidades eclesiais foram se criando imagens quase que intocáveis das lideranças, ao invés de se criar um espaço de liberdade e crescimento pessoal e na fé. A ponto de se viver uma relação de domínio frente à liberdade, de arreios em detrimento da pedagogia da condução. Posturas que nada tem a ver com o projeto de Jesus.

No v.10, Mateus insere espécie de princípio pastoral: *“Não desprezeis nenhum desses pequeninos, porque eu vos digo, que seus anjos nos céus veem continuamente a face de meu Pai, que está nos céus”*. O que Mateus quer ensinar para sua comunidade com essas palavras de Jesus? A comunidade deve respeitar o processo de aprendizado do discípulo, mesmo diante de suas mazelas, compreendo a sua dinâmica relacional com o Pai que está nos Céus. Assim, o dito *“Não desprezeis nenhum destes pequeninos...”* significa, *não os privar da relação com o Pai*. Entre o discípulo do Reino e o Pai existe uma contínua relação. A primeira pessoa interessada na relação com aquele discípulo pequenino é Deus-Pai.

A pessoa que está fazendo um esforço hercúleo para se configurar ao projeto do Reino e do discipulado cristão, assimilando a sabedoria do Reino, faz isso sob o olhar amoroso do Pai. A vida dele é toda protegida por Deus. E está constantemente sob Seu olhar, e ninguém poderá desprezá-lo. Caso contrário, desprezar-se-á o próprio Deus. Pior, contradiz o próprio Deus, e isso não se faz, porque Ele não é contradição. A mentalidade do *“esse tem mais valor do que aquele”* não pode ter lugar na comunidade do reino. Não se trata só de um conflito entre discípulos, mas de um conflito com o próprio Deus.

Do v.12-14 Mateus introduzirá uma parábola: *“Que vos parece? Se um homem possui cem ovelhas, e uma delas se extravia, não deixa ele as noventa e nove no monte e vai procurar a extraviada? E quando acha-la, em verdade vos digo, terá ele maior alegria do que com a noventa e nove que não se extraviaram”*.

“Comenta Marguerat que, (...) diferentemente do relato lucano, a parábola mateana se apresenta menos que uma história narrada que como um estudo de casos expostos em forma de metáfora. A forma retórica “Que vos parece?” (18,12) interpela o leitor, ao ponto que a parábola se torna um diálogo do autor com seu leitor e leitora implícitos, de quem busca um consenso. Igualmente, concluir a busca da ovelha com um “em verdade vos digos” (v.13) contribui para dar ao conjunto da parábola uma forte dimensão argumentativa (MARGUERAT. 2013, p. 210).”

Aqui, emerge um princípio fundamental da pastoral genuinamente evangélico-cristã: não é da vontade do pai do céu que nenhum dos pequeninos se perca⁵. O princípio nada tem a ver com liturgias, dízimos, ou com espiritualidades desencarnadas. Antes, consiste em levar os outros a fazerem a experiência do amor filial com Deus, que não quer que ninguém se perca.

Interessante notar que esse texto de Mt 18,12-14, numa leitura sinótica com Lc 15,3-7, é encontrado na Fonte dos Ditos, e inserido no conjunto das parábolas da misericórdia, de modo a explicitar a misericórdia de Deus para com o homem. Mateus a inseriu no Discurso eclesial. A diferença é que em Mateus, a ovelha é extraviada, e em Lucas, é a ovelha perdida. Extraviar é sair do caminho. O evangelista pretende acenar que ela estava fazendo um caminho de discipulado que foi interrompido, por ter saído do caminho. Diante disso, qual a postura da comunidade? Não poderá ser aquela da quantidade, pois a comunidade do reino não pode ser pautada pela lógica do número. O fiel não é um número, mas uma pessoa. Em Lucas, as ovelhas estão no deserto, e em Mateus, estão na montanha. Isso é importante, pois para o primeiro evangelista, a montanha é o lugar do ensino. É mister recordar, que o discurso inaugural de Jesus, em Mateus, se dá na montanha (Mt 5 – 7). Ali se reúne a multidão, da qual sairão os discípulos-missionários para o reino. Uma vez que a pessoa deu o passo para o discipulado, a comunidade deve dispensar a atenção sobre ela.

Contudo, este processo de extravio pode ser causado, também, pelas próprias lideranças da comunidade. Mas o papel da comunidade é o ponto central. Ela não pode minimizar a saída deste membro. Antes, deve preocupar e esforçar-se por reconduzi-los no caminho do discipulado, que consiste na experiência de amor filial Com Deus. Nesse sentido, quando a ovelha é encontrada, isso se torna ocasião de alegria, porque se ajudou a pessoa a retornar para o caminho do discipulado do reino.

Outro ponto é o caso da exclusão de alguém do seio da comunidade. Na conclusão, Mateus mostrará como se dá esse processo. Todo o esforço do evangelista consistirá em não permitir que o membro da comunidade dependa do arbítrio do líder da comunidade.

A regra disciplinar expõe um procedimento em três momentos, a respeito do irmão que cometeu uma falta: antes de tudo uma correção (18,15) feita em particular; em seguida uma conversa com uma ou duas testemunhas (18,16); por fim, a comunicação à Igreja (denominada com seu título teológico *Ekklesia*, 18,17); se por sua vez, também esta não tiver êxito, conduza à ruptura da relação; na linguagem judaico-cristã, pagão ou publicano é o contrário do crente (MARGUERAT. 2013, p. 208).

5 “Mateus reconfigura a narrativa para dar precedência à procura da ovelha: sua descoberta é só uma opção possível. Além disso, a conclusão insiste sobre a vontade divina de não deixar que ninguém se perca. Por outro lado, Mateus não fala como Lucas de ovelha perdida, mas de ovelha extraviada. A figura do pequenino, que dominou o discurso até este ponto, se encontra requalificada na imagem do irmão extraviado. Ao mesmo tempo, o extravio do irmão não possui conotações de falta, mas de um estado de fragilidade que requer o investimento da busca (MARGUERAT, 2013, p. 210)”.

Esse tipo de procedimento pretende evitar o perigo de que as lideranças da comunidade exerçam a autoridade embasada na opressão, e não no serviço. A pessoa poderá ser excluída da comunidade, porém dentro de um processo que não pode ser arbitrário, tampouco definitivo.

O catequista bíblico trabalhará com uma casuística, em três passos: 1) “Se o teu irmão pecar... (omite-se o acréscimo *contra ti*)”: se o irmão começar a tomar atitudes incompatíveis com o projeto do Reino, levando uma vida que não condiz com o projeto de Jesus. O pecado, no horizonte do Reino, é quando a pessoa se coloca contrário ao projeto prescrito em Mt 5 – 7. Este deve ser chamado, e deve ser mostrado a ele que o *ethos* que vive é incompatível com o Reino. Essa primeira advertência consiste em chamar o irmão consigo. Podendo, porém, haver dois resultados: positivo e negativo. O primeiro consiste no reconhecimento do caminho contrário e na conversão, possibilitando ser reintegrado na vida da comunidade. Mas o resultado negativo também poderá ocorrer. Contudo, essa negativa não implica na sua imediata exclusão da comunidade.

O segundo passo se fará necessário: a convocação de mais duas ou três testemunhas. Mateus revela, nesse passo, o caráter judaico de sua comunidade. Ele deixa transparecer a normativa da *Torah*, que prescreve que um testemunho só poderá ser levado em conta na presença de mais de uma pessoa. Esta etapa é mais séria do que se imagina. Não só o enquadramento, mas o envolvimento de mais duas testemunhas dá peso ao procedimento, de modo a não deixar transparecer arbitrariedades, mas algo sério para a vida da comunidade. Tampouco se trata de uma pressão psicológica, mas de uma advertência em vista do projeto do reino. Mais uma vez, dois resultados podem aqui ocorrer. O resultado positivo seria a tomada de posição favorável ao projeto do reino, devido à seriedade do procedimento realizado. Mas o resultado negativo não está fora de questão.

Um terceiro momento deverá ser realizado, caso os dois primeiros não surtam efeito: convocar a comunidade, de modo que a decisão não se estabeleça mediante o arbítrio das lideranças. De novo existe a possibilidade de um resultado positivo e outro negativo. No entanto, a consequência será mais séria, a ponto de a comunidade reduzir o indivíduo ao grupo da multidão, sendo retirado do seio da comunidade e do processo do discipulado. Todavia, essa sentença não é escatológica – não se trata de uma última palavra. Mas de um juízo pastoral, e, por que não, pedagógico. Ser *lançado ao fogo* significa ser devolvido para o meio da multidão. Contudo, a comunidade deverá se esforçar por refazer com este indivíduo o processo do discipulado, sempre de novo.

O número 3 é na *gematria* bíblica é o número do ser humano. Representam as três dimensões constitutivas da pessoa: alma, espírito e corpo. Sua totalidade. Significa aqui a opção incondicional pelo ser humano, que a comunidade constantemente deverá exercitar. A comunidade deverá sempre apostar nele e em sua conversão, favorecendo-o na retomada da caminhada discipular. “Se trata de uma gestão de conflito interpessoal mediante um

procedimento de reconciliação e não de uma arma à disposição do grupo eclesial para eliminar suas ovelhas negras (MARGUERAT. 2013, p. 209)”.
Os vv.19-20 devem ser explicados dentro deste contexto da chamada correção fraterna, evitando-se uma hermenêutica voltada para a importância da oração comunitária. Mateus os inseriu nesta parte do discurso para dar ênfase ao contexto do procedimento comunitário. *Céu e Terra* são duas imagens utilizadas pelo evangelista. A primeira, *céu*, refere-se ao âmbito do Pai. Já a *terra* refere-se ao âmbito da comunidade cristã. O evangelista quer ensinar que existe uma estreita relação entre o Pai e a comunidade. Em Segundo lugar, a comunidade deve estar sempre voltada para o querer do Pai. Quando ela se reúne para tomar uma decisão sobre o irmão faltoso, primeiramente deve buscar o discernimento, a partir da vontade do Pai, e não em seus líderes.

Quando a comunidade faz aquilo que corresponde ao querer do Pai, então poderá ter a convicção de que Ele chancelou a sua decisão. O contrário representará imaturidade, exclusão e marginalização, um pecado grave, do qual prestará contas depois, no dia do Juízo. Estas orientações não podem ser levadas com ouvidos de mercador. O importante, nesse caso, é que o poder-autoridade é entregue à comunidade toda, e não exclusivamente às lideranças.

A comunidade deve orar para discernir acerca da decisão a ser tomada em relação ao irmão. Deve tomar a consciência de que no meio dela está Jesus. É, pois, uma oração que se faz na presença do ressuscitado, conduzida por seu Espírito. Aparece aqui o eixo cristológico da catequese de Mateus.

Evidencia-se nesta perícopes todo o esforço do evangelista em coibir, ao interno de sua comunidade, qualquer postura leviana, vingativa, revanchista, autoritária, moralista de algum líder. Quando essa mentalidade entra na vida comunitária, os indivíduos ficam completamente fragilizados e a comunidade se fragmenta. Esta não deve depender e tampouco se submeter ao humor, ao gosto e ao querer do líder. A comunidade é a *comunidade* do Reino, e as lideranças devem se submeter ética do Reino, e não impor suas vontades.

No vv.21-22 apresenta-se o diálogo entre Pedro e Jesus acerca do Perdão. A pergunta pode soar intimista, na eventualidade de o irmão pecar contra ele. A pergunta de Pedro deve ser compreendida da seguinte forma: quanta vez se pode permitir ao irmão que pecou retornar para o seio da comunidade? Pedro pergunte se *até sete vezes*. Este número de ocorrências, na verdade, é uma metáfora para a máxima vingança narrada pelo Antigo Testamento: a vingança de Lamec, em Gn 4,24. O número sete significa a plenitude de ação.

Jesus responde: “*Não te digo até sete vezes, mas setenta e sete vezes*”. Sempre que a pessoa quiser voltar, deverá ser acolhida, mesmo que se anteveja sua queda. É o problema dos “*De Lapsis*”, aqueles que caíram na fé diante da perseguição do Império Romano e do Judaísmo formativo da época. Aqueles apostatavam a fé, mas por medo de morrer. Mais tarde voltavam arrependidos para comunidade e pediam para serem acolhidos novamente. Mateus recupera este ensinamento de Jesus, tendo em vista certas correntes severas de cristãos, que pensavam

que uma vez acontecida a queda da pessoa, esta seria definitiva, não admitindo o retorno daquela à comunidade. Ora, a pessoa renegara sua fé por medo e não por convicção. Nesse caso, ao invés da máxima vingança, o máximo perdão deve tomar lugar na vida comunitária.

Diante do que foi perguntado por Pedro, acerca do perdão fraterno, Jesus, do v.23-34 entabula uma parábola. Tomemos a primeira parte dela (23-27). A história de um rei a quem se devia muito dinheiro. Querendo acertar as contas, ele chama primeiramente o servo que lhe devia dez mil talentos (de ouro ou prata, em torno de 34,232kg. Multiplique isso por dez mil; uma quantia inimaginável). Não tendo condições de pagar, o rei ordena que o servo seja vendido como escravo, juntamente com sua mulher e filhos. Ele, então, se ajoelha diante do rei e pede um prazo para o pagamento da dívida. Este, por sua vez, compadecido (cheio de misericórdia), atende-o. Parece um absurdo: o sujeito deve uma enorme fortuna, está preste a ser penalizado, e o rei o perdoa. Uma incongruência, o que se revela implausível.

A parábola continua no v.28. Jesus ressalta bem uma discrepância: o servo devedor devia uma quantia impagável. Ao passo que seu companheiro lhe devia cem denários (menos de 30g de ouro). O servo não compreende a dívida irrisória e pagável de seu companheiro. E exige-lhe o pagamento. Ao ser agarrado pelo servo, o companheiro suplica-lhe um prazo para o pagamento da dívida. Mas o servo cruel lançou-o na prisão.

O servo perdoado pela misericórdia do rei, não usou de nenhuma misericórdia para com o companheiro devedor. Os que ficaram sabendo da atitude do servo foram ao rei e o delataram. Este chamou-o e interrogando, disse: “*Servo malvado, eu te perdoei toda a tua dívida, porque me suplicaste. Não devias tu também ter compaixão do teu companheiro, como eu tive compaixão de ti?*”. O rei, irritado, mandou entregá-lo aos carrascos e lança-lo na prisão, ordenando que não saísse de lá, até que pagasse toda a dívida.

A partir da fala do rei, o que se esperava do servo? Assim como ele foi perdoado, que perdoasse o seu companheiro. Dar o passo da misericórdia. O evangelista Mateus pretende propor, para sua comunidade, que ela seja, constantemente, espaço de misericórdia. Chega-se, pois, à conclusão do discurso eclesiológico, com os v.35: “É assim que o meu Pai que está nos céus fará convosco, se cada um não perdoar de coração ao seu irmão”.

No capítulo 5, Jesus ensina seus discípulos a rezar. Na oração ensinada por Ele, contém a petição acerca do perdão de si: “*perdoai as nossas ofensas, assim como nós perdoamos os nossos devedores*”. Um perdão gratuito de Deus, que deve ser medido na vida do fiel, expressado pelo demonstrativo “*assim como*”.

Ora, essa atitude do fiel é modelo para atitude escatológica de Deus. A atuação do fiel na história serve de paradigma para Deus, no tratamento para com essa pessoa na dimensão escatológica e pessoal. Na oração do Senhor, pede-se ao Pai para que, escatologicamente, na plenitude da vida vindoura, tenha a mesma atitude que o fiel teve no decorrer de sua história.

A pessoa que foi destinatária do amor misericordioso de Deus deve ser instrumento desta mesma misericórdia na vida dos outros. As pessoas precisam encontrar no âmbito da

comunidade o espaço de acolhimento, reintegração. Uma verdadeira casa de misericórdia. Igualmente, as lideranças das comunidades cristãs. Elas devem ser os instrumentos da misericórdia divina. O que se perdoa de uma pessoa, que rompeu com a comunidade, não é nada comparado ao perdão escatológico de Deus.

A comunidade e suas lideranças, quando perdoam em nome de Deus, deverão saber que o perdão que transmite à pessoa que errou é muito inferior, frente ao perdão recebido de Deus. Todavia, existe ainda uma última recomendação: *“perdoar o irmão de Coração”*. Como entender essa orientação? Perdoar sem reservas, sem guardar, no coração e na mente motivos que depois possam ser trazidos à tona, em detrimento à pessoa perdoada.

CONCLUSÃO

O discurso como um todo, apresenta os grandes eixos do *ethos* da comunidade do Reino. A partir da análise do discurso, constatamos que existe um convite a um olhar igualitário entre os membros da comunidade, de modo a não existir distinções entre maior ou menor. E que os traços da fraternidade ajudam a identifica-la como comunidade do Reino, que vive o projeto de Jesus e do Pai, onde todos são irmãos, na comunhão e no amor fraterno.

A prática da misericórdia é um aspecto que a distingue enquanto comunidade dos *com-Jesus*. Esta prática da misericórdia-compaixão aparece no exercício do perdão aos pequeninos-discípulos extraviados e com os pecadores da comunidade; e, em última análise, em relação à Deus.

O elemento cristológico dentro deste discurso aparece no fato de a comunidade discernir sua prática e conduta à luz do Ressuscitado, cujo centro é Ele. No v.20 aparece bem claro o elemento cristológico: *“onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estou ali, no meio deles.”*

Nesse sentido, o elemento cristológico serve para combater a tendência das lideranças comunitárias arrogarem para si, de modo arbitrário, o juízo escatológico, e, portanto, a última palavra sobre os membros da comunidade, e sobre os pequenos-discípulos, que estão o dando o passo da fé e do discipulado, mas que correm, também, o risco de se extraviarem pelo caminho. Ora, a comunidade não pode se centrar sobre a pessoa do líder (ou do guia, do guru, dos ministros ordenados ou das lideranças religiosas). Ela deve ser referenciada à pessoa de Jesus.

Outro elemento importante é o teológico, a imagem do Deus. A comunidade é referenciada à Jesus, como foi dito acima, sob o Olhar do Pai. Isso é importante, porque este ensinamento eixo visa coibir a tentação das lideranças de usurpar o lugar do Pai. O líder não pode assumir o lugar de Deus no processo histórico da caminhada de fé da comunidade, dando vazio ao abuso de Poder. E a comunidade não deve estar voltada para o querer do líder, mas afinada e discernida a partir do Espírito do ressuscitado. Mas quando as lideranças

suplantam a Deus, referenciando a comunidade para si mesmos, e quando a comunidade legitima tais posturas, ela perdeu sua referência, e encontra-se na contramão do projeto de Jesus, e distante do olhar do Pai.

O Esforço de Mateus consistiu em configurar a comunidade cristã à luz do projeto do Reino dos Céus. Quem não pautar e orientar seu agir para a meta que é o Reino, mesmo sendo da comunidade (integrantes e lideranças), e não der o passo do discipulado, não poderá ser considerado membro da comunidade messiânica de Jesus. Tampouco comunidade eclesial cristã. Poderá ser outra coisa, e assumir outras facetas e rótulos. Mas não será genuinamente reconhecida como cristã, tampouco do Reino dos Céus.

REFERÊNCIAS

- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1990. (Col. Bíblica Loyola, 1).
- LE POITTEVIN, P; CHARPENTIER, E. *El evangelio según San Mateo*. 8.ed. Navarra: Verbo Divino, 1987. (Col. Cuadernos Bíblicos, n.2).
- LUZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Ediciones Sigueme: Salamanca, 2003. Vol. I – IV.
- MARGUERAT, D; WÉNIN, A. *Sapori del racconto bíblico: una nuova guida a testi millenari*. Bolonha: EDB, 2013.
- OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- VITÓRIO, Jaldemir. *Cristologia em contexto de Crise – o caso Mateus*. Convergência, n.33 (1998). p.45-61.

A concepção da liberdade na crítica marxiana

Guilherme Oliveira e Silva ¹

Resumo: O trabalho que ora apresento tem por objetivo a explicitação da categoria de liberdade no projeto crítico de Karl Marx. Para tal empreendimento, tomamos como eixo expositivo os conceitos de trabalho e alienação.

Palavras-chave: Marx. Marxismo. Alienação. Trabalho. Liberdade.

Abstract: The work I present here aims to explain the category of freedom in Karl Marx's critical project. For this endeavor, we use the concepts of work and alienation as an expository axis.

Keywords: Marx. Marxism. Alienation. Work. Freedom.

INTRODUÇÃO

A influência de Marx só pode ser comparada com figuras como Jesus e Maomé. São esses os termos que Singer (2003) utiliza para começar a falar sobre Marx. Essa afirmação se sustenta porque “[...] na maior parte do século XX, aproximadamente quatro em cada dez pessoas viviam sob governos que se consideravam marxistas e afirmavam – ainda que isso possa parecer implausível – usar os princípios de Marx para decidir como a nação deveria ser dirigida” (SINGER, 2003, p.13). Ainda seguindo Singer, podemos notar que a influência de Marx não parou por aí. Foi com seu espectro no encalço que governos introduziram, positivamente, reformas sociais. O lado negativo é que, por medo que esse espectro se encarnasse (mesmo em casos onde a ameaça não era real, mas somente uma ferramenta de dominação), muitos governos conservadores conseguiram ganhar força.

Com a queda da URSS e com o avanço do capitalismo, agora sem opositor, Marx foi tratado como um artigo de museu que só despertava interesse no meio acadêmico. Desde

1 Guilherme Oliveira e Silva foi orientando do Prof. Dr. Édil Guedes em sua primeira iniciação científica, concluída em 2016 e realizada na modalidade IC Voluntária, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao Projeto de Pesquisa de seu orientador, intitulado “Fundamentos filosóficos da relação entre Ética e Economia”, dentro da linha de pesquisa Ética. Logo na sequência, Guilherme ainda desenvolveria outro trabalho de iniciação científica, sob a orientação do mesmo professor-pesquisador, vinculado ao mesmo projeto. Sua graduação em Filosofia pela FAJE foi concluída em 2016, e entre 2017 e 2019, também na FAJE, cursou e concluiu o Mestrado em Filosofia. Na condição de mestrando, ele atuou como Avaliador Discente do PIBIC entre setembro de 2018 a fevereiro de 2019, inaugurando esta categoria dentro programa, cujo propósito é o de o Gestor Acadêmico poder contar com pós-graduandos como seus braços auxiliares e reforçar a articulação institucional entre a graduação e a pós-graduação dentro da Faculdade. E a sua dissertação de mestrado, “O fetichismo na obra marxiana: a contradição do trabalho na sociedade moderna”, defendida em 2019, foi a selecionada pela FAJE dentre todas aquelas defendidas entre agosto de 2018 a agosto de 2028, para ser indicada ao Prêmio ANPOF. E-mail do autor: gui020oliveira@gmail.com

então, passamos de uma economia de mercado para uma sociedade de mercado onde, isso já era um fenômeno da época de Marx e tem ainda mais força para nós, as relações econômicas determinam nossas relações interpessoais. O mercado domina nossa vida. E aqui Marx se mostra atual. Marx pensa uma configuração diferente para nossa sociedade. Pensa uma sociedade onde os valores não reinarão sob nossas vidas. Onde teremos satisfação em nossa atividade. Por isso o comunismo seria o enigma resolvido da história. Não precisamos aceitar sua resposta, mas, frente a uma sociedade onde os valores de mercado dominam nossa vida, precisamos pensar em uma alternativa. Precisamos nos colocar a pergunta: esse é o jeito que queremos viver?

Nesse trabalho encaramos Marx como um clássico da filosofia moderna. Não nos filiamos ao marxismo, que se configura como um grande obstáculo entre nós e Marx (HENRY, 2015, p.7), nem aos detratores de plantão que se encontram aos montes. Assim como Henry, esforçamo-nos a retornar em suas intuições originais. Analisaremos a concepção de liberdade de Marx e como essa surge na crítica da economia política. Para isso, partimos da concepção de homem de Karl Marx. Corroboramos a tese de Vaz quando este afirma que a antropologia filosófica é o “coração da mundividência marxiana” (VAZ, 1982, p.13). Apoiados no par conceitual, que sustenta a visão marxiana de homem, *trabalho* e *alienação*, teremos os contornos da concepção de liberdade, e de seu oposto, o determinismo, de nosso autor.

1 ANTROPOLOGIA E TRABALHO

O ponto de partida de Marx é o homem enquanto um ser natural e portador de necessidades. Mas não como o naturalismo estático, contemplativo e não mediado de Feuerbach². O ser natural de Marx é um ser da natureza que se define a partir de sua relação com ela, a saber, o trabalho; com isso, podemos afirmar com Shapiro que

Marx também se parece com Bentham pelo fato de fundamentar sua teoria em um relato dos interesses básicos do organismo humano [...] Marx sustentava que, embora “se possa distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira”, eles se distinguem dos animais “logo que começam a produzir seus meios de existência”. (SHAPIRO, 2006, p.96).

2 “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [gegenständliche Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, n’A essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica””. (MARX, 2007, p.533)

Sobre o mesmo tema Vaz assevera que “[...] enquanto o animal é sua própria vida, ao homem cabe produzir a sua” (VAZ, 2006, p.119). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* Marx se expressa nos seguintes termos

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela. O homem faz a sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade animal. (MARX, 2010^a, p.84).

Portanto, o trabalho é o que há de específico no homem em relação aos outros seres naturais. Nesse momento, estamos munidos, mesmo que de maneira sucinta, dos termos fundamentais que articulam a noção de trabalho em Marx. Temos: homem ↔ trabalho ↔ natureza.

Ressalta-se, por oportuno: o homem não é homem porque satisfaz necessidades. Isso é comum a qualquer ser natural. É homem porque satisfaz suas necessidades a seu modo. O que implica que ao produzir, produz a si mesmo³. E produzir a si mesmo é produzir sua própria natureza, seu modo específico. A humanidade do homem é sempre uma conquista oriunda da relação homem ↔ trabalho ↔ natureza. A seta que aponta para os dois lados quer dizer que a relação não se faz ao modo causa → efeito. Ao contrário, a seta indica que há uma relação dialética onde os termos se determinam reciprocamente. A relação do homem com o trabalho condiciona sua relação com a natureza, e essa relação com a natureza condiciona sua atividade produtiva e assim por diante. Desse modo, vemos que a natureza do homem está sempre em constante mutação e em perpétua conquista de si mesmo⁴.

Acerca do caráter prometeico do homem nessa inalienável tarefa de conquista de sua humanidade, Mészáros diz:

Nada é, portanto, “enraizado na natureza humana”. A natureza humana não é algo *fixado pela natureza*, mas, pelo contrário, uma “natureza” que é *feita* pelo homem em seus atos de “autotranscendência” como ser natural. É desnecessário dizer que os seres humanos – devido à sua constituição biológica natural – têm *apetites* e várias propensões naturais. Mas no “ato autotranscendente consciente de vir-a-ser” eles se transformam em apetites e propensões *humanos*, modificando fundamentalmente seu caráter, passando a ser algo *ine- rentemente histórico*. (MÉSZÁROS, 2006, p.156).

3 “É provavelmente na noção de necessidades humanas que Marx encontra a diferença específica para formular a definição de natureza humana”. (VAZ, 2006, p.119)

4 Cabe notar que a intenção do jovem de uma reconciliação absoluta entre homem e natureza, ou, nos termos de Marx, uma conciliação absoluta que resultaria em uma natureza antropológica e um humanismo naturalista se altera significativamente em sua obra madura onde a natureza se apresenta como negatividade perpétua. “[...] Há a natureza subsumida pela vida humana, mas sempre há a natureza como ser outro, que nos impõe um condicionamento primeiro e inalienável.” (GUEDES, 2014, p. 94)

Vejamos uma significativa passagem, para os nossos propósitos, do texto *A ideologia alemã* e de que modo ela nos ajuda a compreender a radicalidade da concepção marxiana de trabalho:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX, 2007, p.34).

Logo, entendemos que, para o homem, como Marx o compreende, a importância do trabalho reside no fato de que ao produzir, o homem produz a própria vida. Primeiro de maneira natural, e, depois, ao modo humano. Nesse contexto, o trabalho aparece como atividade teleológica e, a partir dele, todos os atributos especificamente humanos surgem. Por exemplo, a consciência, a linguagem⁵.

Aqui reside a diferença específica do homem para com os demais seres naturais. Retorna-se à um ponto já citado no texto; mas agora, mediado por suas determinações. Disso, depreende-se que em sua atividade o homem constrói na consciência e imprime a forma no objeto. É consciência objetivada e a matéria subjetivada. Aqui nos é deveras esclarecedora citação do texto de Guedes. Vejamos

[...] O ser humano é um ser *natural*, mas que ao mesmo tempo *tem* de fazer-se. Sua relação com a natureza exterior e com a sua própria é uma relação ativa. Ele deve haver-se com a natureza, inexoravelmente, mas revestindo-a de sua humanidade – o que aqui constitui alterá-la, e a si mesmo. E essa alteração da materialidade da coisa não ocorre pelo movimento dela mesmo, mas sim, diz Marx, da ideia que o sujeito imprimiu a ela. A *natureza é habitada fisicamente, pela representação*. O texto de Marx não afirma outra coisa. É a imaginação feita atividade que se exterioriza, que se objetiva. Essa objetivação, como se viu, não pode tomar-se apenas como o resultado exterior da

5 “A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens”. *A ideologia alemã*, p. 34-35.

atividade humana, mas como *movimento de autoexpressão do trabalho*, reconhecido reflexivamente na existência exterior de suas representações. Do trigo ao pão, do galho à lança, do cacau ao chocolate, da matéria natural ao fim estabelecido pela vontade. O trabalho é, essencialmente, *atividade criativa (schöpferische)* e *formativa (formende)* ou *doadora de formas (formgebende)*. A objetividade original da natureza é subjetivamente consumida pelo trabalho e a subjetividade do trabalho se suprassume ao objetivar-se em seu produto. (GUEDES, 2014, p.204)

Deixamos um ponto em aberto, propositalmente, que nos será muito útil para conclusão dessa questão. Dissemos que o trabalho é uma atividade teleológica, porém, não dissemos qual é o fim dessa ação.

É evidente que cada atividade tem um escopo determinado e um modo particular de operação. Também é evidente que seja orientada a um fim e que para isso precise de meios e objetos (MARX, 2013, p.256). Mas o importante é que, como nos diz o clássico exemplo da comparação entre a abelha e o arquiteto, é que a atividade produtiva é mediada. Que “no final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente” (MARX, 2013, p.256).

O ponto crucial da argumentação é exatamente que o fim da atividade do homem é ele mesmo. Guedes nos mostra que o trabalho (não podemos esquecer que essa concepção é mediada pelas concepções de natureza e homem), em Marx, aparece primeiro (1) de modo natural e a natureza como realidade não humana. Totalmente exterior. Depois (2), como condição/pressuposto fundamental. Em seguida, como condição fundamental, como pura necessidade. E, por último, como “modo de ser humano sobre a natureza [...] (GUEDES, 2014, p.94)”, donde surge o homem e seus atributos. À guisa de conclusão e esclarecimento, vejamos diretamente o texto:

[...] O ser humano não existe senão como atividade para Marx. Afinal, sem a sua atividade, e isso não é um mero jogo com as palavras, ele simplesmente não existe. É ela que o produz, em certo sentido – é ela que o institui. **Ora, o principal objeto, o último objeto da ação humana é, então, o próprio ser humano.** A atividade humana não é apenas indefinida quanto aos seus meios (já que os naturais em si e para si não nos prestam: hão de tornar-se para nós) e modos (a técnica e os instrumentos para o seu exercício já não são natureza, ou já são a natureza suprassumida), mas principalmente quanto aos seus fins. O que o ser humano há de objetivar por meio de sua atividade não pode ser senão ele mesmo [...]. (GUEDES, 2014, p.95-96).

Como não existe trabalho senão determinado por uma forma social específica, o lugar do trabalho no modo de produção capitalista será o próximo assunto do qual vamos tratar.

2 ALIENAÇÃO

A alienação, ou o trabalho alienado, surge como problema para Marx “pela oposição entre a essência do homem como ser consciente e livre e a sua situação histórica real, que se apresenta como a perda ou ‘alienação’ de sua essência⁶. (VAZ, 1982,p.13)”.

O que queremos dizer com isso é que, Marx, a partir de sua concepção de homem teoriza sob o ponto de vista de como os homens deveriam viver de acordo com sua “essência”. Destarte, o tema da economia, ação onde os homens produzem e produzem-se, ter sido o objeto de estudo privilegiado da vida de Marx. Por isso podemos afirmar com Mészáros que a concepção de alienação é eminentemente histórica.

Toda empresa intelectual assim como sua opção pela ação revolucionária, perderiam seu sentido se não repousassem no pressuposto de uma ideia normativa do homem que venha a ser realizada no estágio final da História, na sociedade “desalienada”. (VAZ, 1982, p.13)

Marx afirma que, sob o modo de produção capitalista, “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria [...]” (MARX, 2010a, p.80). O sentido dessa afirmação é que o trabalhador se relaciona com o objeto produzido como algo estranho e ao se relacionar com o produto como algo hostil que se lhe defronta, ele reproduz todas as complexas relações sociais que o produzem como trabalhador-mercadoria. Ele não se realiza no trabalho. Ao contrário, sua atividade é convertida em meio de subsistência. Não que ela não seja, mas, nesse modo, ela perde seu caráter de autoexpressão e torna-se mero meio de satisfação de necessidades⁷. Portanto, quanto mais ele *faz*, menos ele é. Quanto mais riqueza produz, mais pobre ele é. Assim, Marx nos diz,

(O estranhamento do trabalhador em seu objeto expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o tra-

6 VAZ, H. C. L. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*, p. 13 Nesse ponto, podemos inferir que as análises de Marx tem um forte cunho moral (não fazendo distinção entre ética e moral), afinal, “[...] a crítica da economia política só se torna possível a partir de juízos de valor no que diz respeito à concepção de homem e que conduzem inevitavelmente ao problema da alienação”. Ibid., p.14

7 “Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína [mente] humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais. (MARX, 2010a, p. 83).

balho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador). (MARX, 2010a, p.82)

Em poucas palavras, podemos resumir que a alienação consiste em: o ser humano perde seu papel de sujeito no processo de produção de sua própria vida, e o capital é colocado como sujeito, em seu lugar. Os homens começam a representar a produção de suas vidas de maneira invertida. E nessa inversão que Marx enxerga a supressão prática desse modo de vida.

A tese forte de Marx é que o capital, e consequentemente o capitalismo e o burguês, que é seu representante, é justificado historicamente pelo seu “papel revolucionário”. Aliás, revolucionar todos os âmbitos da sociedade é sua condição de existência. No *Manifesto do Partido Comunista*, Marx, juntamente com Engels, expressa sua visão sobre a burguesia:

A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção, e com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante em todo sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem antiquadas antes de se consolidarem. *Tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo que era sagrado é profanado* e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX, 2005, p.43)

Ou seja, ao rasgar todos os laços que prendiam os homens ao antigo modo de vida para que se estabeleça “o laço do frio interesse, as duras exigências do ‘pagamento a vista’” (MARX, 2005, p.42). No estabelecimento do “frio interesse” o indivíduo pôde parecer “desprezado dos laços naturais que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado”. (MARX, 2011, p.54).

A consequência disso foi o reconhecimento da economia política, que é a expressão teórica dessa realidade econômica, do trabalho como fundamento da propriedade privada. Disso, podemos extrair duas consequências:

1. Com o avanço do capitalismo, o homem tornou-se livre das amarras de outros tempos.

Como resultado:

2. O estranhamento foi deslocado do exterior para o interior do homem⁸.

8 “Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo principio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada”. (MARX, 2010a, p. 100).

Então chegamos ao cerne da argumentação de Marx: há uma necessidade ontológica de superação do estado atual do modo de vida dos homens. E essa necessidade se apoia nesse duplo aspecto. Como diz Marx: “[...] justamente nisso repousa a dupla demonstração, tanto de que a vida humana necessitou da propriedade privada para sua efetivação, como, por outro lado, de que ela agora necessita da supressão da propriedade privada”. (MARX, 2010a, p.156).

Com isso, concluímos com Guedes e Guimarães que “O capital, como forma suprema da alienação, é compreendido, pois como o momento de afirmação negativa do processo dialético da autorrealização do homem que, enquanto ser histórico e social, só pode realizar-se como vir-a-ser, como projeto inacabado” (GUIMARÃES; GUEDES FILHO, 2015, p.144).

3 TRABALHO, ALIENAÇÃO E LIBERDADE

Até aqui, procuramos demonstrar que a concepção de trabalho, em Marx, é o ponto fundamental de sua filosofia tanto porque nos remete à sua antropologia quanto a concepção da alienação. Nos termos de Marx, lê-se assim:

Onde a necessidade de vestir-se o obrigou, o homem costurou por milênios, e desde muito antes que houvesse qualquer alfaiate. Mas a existência do casaco, do linho e de cada elemento da riqueza material não fornecido pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana. (MARX, 2013, p.120)

A força dessa concepção de trabalho é descrita por Manfredo A. de Oliveira da seguinte forma:

Para Marx, a produção é a “atividade fundamental” da vida do homem. No processo de trabalho, o homem confronta-se com uma poder natural, com a matéria da natureza, dotada de leis próprias [...] O homem age com suas forças naturais para assimilar utilmente à sua vida matérias oferecidas pela natureza. A produção da vida material é, pois, condição fundamental de toda história. Mas o trabalho é essencialmente em sociedade, apropriação da natureza pelo homem no seio e por intermédio de determinada sociedade (OLIVEIRA, 1993, p.254).

E como o final do texto indica, o trabalho é sempre determinado no seio de uma determinada sociedade. É e nesse campo que encontramos a concepção de liberdade em Marx. Primeiro numa forma negativa, e em uma análise que é anterior à crítica da economia política, e depois, já na crítica da economia política, a concepção de liberdade ganha contornos positivos. Mas cabe frisar que não há contradição entre o sentido negativo e positivo. Ao contrário, se constata uma evolução no pensamento de Marx de modo que os dois aspectos da liberdade se implicam reciprocamente. Agora, trata-se de expor o sentido negativo e positivo de liberdade em Marx.

Em *Sobre a questão judaica* o problema da liberdade emerge de outro, mas intrinsecamente relacionado à este, problema: a cisão entre Estado e sociedade civil. Marx pretende demonstrar que a emancipação política não corresponde, necessariamente, a uma emancipação humana⁹.

A crítica de Marx se dirige ao artigo de Bruno Bauer chamado *Die Judenfrage* (A questão judaica). Nesse artigo Bauer vai discutir qual a possibilidade da liberdade política do judeu em um Estado cristão¹⁰. Ao contrário de Bauer, que trata da questão em termos teológicos, ou seja, quais são os aspectos da religião judaica que fazem com que os judeus fiquem presos a essa condição, Marx vai pensar a questão da emancipação judaica de outra forma. Assim procede Marx:

Observemos o judeu secular real, o judeu cotidiano, não o judeu sabático, como faz Bauer. Não procuremos o mistério judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real. Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade prática, o interesse próprio. Qual é o culto secular do judeu? O negócio. Qual é o seu deus secular? O dinheiro. (MARX, 2010b, p.56)

Aqui, o judaísmo é entendido como o espírito prático do Estado. Por isso o Estado, pautado pela prática judaica não pode ser realmente livre. E no âmbito abstrato, o Estado é cristão pelo seu caráter espiritualista e exterior; ou seja, de entender como exterior algo que é interior. Assim Marx entende,

O Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar

9 “A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana”. (MARX, 2010b, p. 38. Grifos do autor).

10 No contexto do texto é importante enfatizar que Marx toma liberdade e emancipação como sinônimos. Isso porque a emancipação política do judeu, para Bauer, lhe daria a possibilidade de gozar dos *droits de l’home et du citoyen*, entre eles, a *liberté*. Marx pretende demonstrar que a “emancipação social do judeu equivale à emancipação da sociedade em relação ao judaísmo”. (MARX, 2010b, p. 60)

todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele. (MARX, 2010b. p.39-40)

Eis o cerne da argumentação de Marx acerca da liberdade em sentido negativo. Aqui reside a cisão entre sociedade civil e Estado. Na oposição entre prática e ideal.

Enquanto o Estado iguala o cidadão por meio dos direitos abstratos de forma que ele parece negar a prática burguês enquanto membro da sociedade civil, na verdade, o Estado a legitima e a tem como fundamento. O espírito do judaísmo, nesse caso, usando a expressão de Weber, corresponde ao *espírito do capitalismo* e, conseqüentemente, do burguês. Por isso Marx conclui “[...] a realização plena do idealismo do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade burguesa (MARX, 2010b. p.52)”.

Desse modo a emancipação do homem não corresponde à emancipação do cidadão. Ou seja, a emancipação humana não acompanha a emancipação política. O homem é liberto dos grilhões políticos na esfera da abstração, porém, continua preso na sua prática. E assim o Estado fica submetido à sociedade civil. Servindo como meio aos seus fins. A liberdade abstrata é negada na prática. Formalmente, a liberdade é “o poder que pertence ao homem de fazer tudo quanto não prejudica o direito do próximo”. (MARX, 2010b. p.48). O que está em consonância com o direito a propriedade: “O direito de propriedade é aquele que pertence a todo cidadão de gozar e dispor à vontade de seus bens, renda, fruto de seu trabalho e de sua indústria (MARX, 2010b. p.49)”. O que corresponde a

[...] o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo. A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada. (MARX, 2010b. p.49)

Logo,

O direito humano à propriedade privada, portanto, é o direito de desfrutar a seu bel prazer (à son gré), sem levar outros em consideração, independentemente da sociedade, de seu patrimônio e dispor sobre ele, é o direito ao proveito próprio. Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõem a base da sociedade

burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade. Mas, acima de tudo, ela proclama o direito humano, “de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”. (MARX, 2010b, p.49).

Portanto, a submissão da liberdade à propriedade privada inviabiliza sua efetivação prática. Numa palavra: “No assim chamado Estado cristão, o que tem validade é a alienação, e não o homem” (MARX, 2010b, p. 45). E é da imposição da propriedade privada que surge o sentido positivo de liberdade. Isso porque a crítica da economia política é a crítica da propriedade privada. Uma enquanto realidade e outra expressão teórica.

Agora, apresentaremos a crítica de Marx ao modo em que o trabalho se efetiva sob o modo de produção capitalista para compreender o sentido positivo de liberdade. Marx, nos *Manuscritos*, mostra à que papel o trabalho foi relegado na sociedade capitalista. Vejamos,

A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é sua objetivação. Esta objetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*). Do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como alienação (*Entäusserung*). (MARX, 2010a, p. 80).

A crítica de Marx ganha força exatamente pela sua concepção de homem, que para ele é um ser *genérico*. Ser genérico significa que o homem, tanto intelectual, como praticamente, faz de si e de sua atividade a de toda a espécie. Quando, enquanto ser específico da natureza se faz ser universal, acima de suas necessidades. Somente enquanto ser genérico pode ser livre. Marx assim define: “No modo (*art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma espécie, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem” (MARX, 2010a, p. 84).

Fica claro que o homem, ao produzir, ou seja, ao mediar-se, produz seu mundo, sua vida. Produz a si mesmo enquanto homem. E quando produz como ser genérico, vai além da carência física. Aliás, só produz verdadeiramente quando, quando livre de carências naturais¹¹.

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre de carência física,

11 O caráter genérico do homem remete indispensavelmente ao homem como um ser social. Como um ser que não pode ser livre isolado dos outros homens. Exploraremos esse tema na última sessão do texto.

e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira; [no animal,] o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, enquanto o homem se defronta livre[mente] com seu produto. O animal forma apenas segunda a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza (MARX, 2010a, p.85).

Porém, não é assim que as coisas se efetivam. Sob o modo de produção capitalista, a *atividade vital* aparece somente como *meio de vida* individual, vida genérica como meio de existência física.

Para entendermos melhor a profundidade da questão, cabe lembrar os aspectos essenciais de como Marx formula a questão. Mészáros enumera três condições que devem ser colocadas ao tratar do tema da liberdade em Marx. A saber,

1. Submissão à necessidade natural;
2. “do poder de interferência dos outros homens, e”
3. “em relação a um exercício mais cabal de seus próprios poderes essenciais” (MÉSZÁROS, 2006, p.142).

Não há como negar que o modo de produção capitalista elevou o nível de liberdade em relação ao modo feudal. Não obstante, ao pensarmos na dinâmica das relações capitalistas de produção, temos uma falsa consciência de liberdade, porque o avanço das forças produtivas, que nos propiciaram um enorme avanço no que diz respeito a dependência da natureza, é visto como um processo cego e totalmente exterior. E essa é a consequência do trabalho alienado. Isso porque Marx responde as questões da seguinte forma:

- 1) “A natureza é o *corpo inorgânico* do homem [...] Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero [humano]” (MARX, 2010a, p.84).
- 2) “Em geral, a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado o outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana” (MARX, 2010a, p.86).
- 3) “[...] o trabalho estranhado reduz a autoatividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física” (MARX, 2010a, p. 85)

Vimos que o homem, quando submetido ao trabalho alienado/estranho se estranha dos outros homens, de sua atividade, do produto de sua atividade e da natureza. Mas, se esse produto se lhe defronta de maneira hostil, isso só acontece porque ele pertence a outro homem que lhe parece hostil da mesma forma. Sua atividade foi submetida, como martírio, ao julgo de outro homem. Assim, o trabalho alienado insere na relação alguém que está fora dessa relação, a saber, o capitalista. E aqui temos a propriedade privada, que consiste na apropriação privada dos produtos do trabalho. E “a propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa (äusserlichen) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2010a, p.84).

Portanto, podemos concluir, com Meszáros, numa palavra: “A liberdade”, em sentido positivo, “é, assim, a realização da finalidade própria do homem: *a autorrealização no exercício autodeterminado e externamente não impedido dos poderes humanos*” (MÉSZÁROS, 2006, p.170).

4 EXCURSO: DETERMINISMO

A discussão determinismo x liberdade perpassa toda tradição do pensamento filosófico. Marx comparece a essa discussão. De modo geral, é visto como um determinista, que prioriza o todo em detrimento do indivíduo. Vejamos se essa tese se sustenta e quais são os contornos desse assunto no pensamento em seu pensamento.

A acusação de determinismo na obra de Marx parece se fundamentar, sobretudo, em uma passagem que se encontra no prefácio de *Contribuição à crítica da economia política* onde se diz:

Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independente de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. *Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.* (MARX, 2003, p. 5)

Num primeiro olhar, esse determinismo parece se confirmar. Parece que as forças produtivas determinam cegamente as relações de produção. E o sujeito, diluído nas relações de produção, é determinado pelas forças produtivas materiais. Cabe demonstrar agora que esse determinismo não vai além de um mero “parecer”. Para isso, temos que analisar a

concepção de *força produtiva*, sua relação com a concepção de *relações de produção* e explicitar seu sentido.

O texto deixa claro que as forças produtivas não existem soltas no ar, mas, ao contrário, no bojo de uma sociedade em determinado período histórico. Aqui temos a primeira relação, e muito rasa, entre forças produtivas e homem. O homem, enquanto ser natural, precisa trabalhar para produzir(-se). Mas essa produção da satisfação de suas necessidades e produção de si também não flutua no ar, mas se dá no seio de determinada sociedade. O conjunto da capacidade de trabalho, determinado pelo grau de desenvolvimento, é chamado de força produtiva material.

Como já vimos, o homem não tem sua natureza dada. Precisa conquista-la. E vimos que ele conquista-a através de sua atividade produtiva, o trabalho. Portanto, as forças produtivas são sempre forças produtivas do trabalho de forma que elas não são algo imposto de fora, mesmo que em determinado período histórico elas apareçam dessa forma, mas são a objetivação de sua capacidade de trabalho, são suas crias. Julio F. de Oliveira esclarece esse tema: “Fica claro, então, excluindo mal-entendidos, que as forças produtivas não são exteriores e estrangeiras ao ser humano; ao contrário, são criações de sua vida social, manifestação dele, objetivação de si” (OLIVEIRA, 2004, p. 27).

Quando nascemos, não escolhemos o local e nem o período histórico. Por isso as relações de produção que o homem adquire são determinadas, necessárias e independentes de sua vontade. Porque estão condicionadas pelo grau de desenvolvimento das forças produtivas. Se há determinação, teríamos que chamar de autodeterminação. E essas forças produtivas correspondem a mediação do metabolismo entre homem e natureza. Em relação com a natureza, significa que o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho corresponde à satisfação e o domínio de suas necessidades. E aqui, ao contrário de um determinismo, entramos, novamente, no terreno da liberdade.

Dissemos que a determinação das relações de produção pelas forças produtivas aparece como autodeterminação. Ou seja, definimos nos mesmos termos que definimos liberdade. Isso porque com o desenvolvimento das forças produtivas o homem assume um posto de senhor de suas condições, e como senhor de suas condições, sua atividade não é determinada para nenhum outro fim que não o próprio sujeito. O desenvolvimento das forças produtivas é igual ao livre desenvolvimento de seus poderes essenciais.

Mas lembremos, e isso nunca é demais, que esse processo se dá com a natureza como pressuposto inalienável. Isso significa que o reino da liberdade só pode ser erguido sob o reino da necessidade. Marx, canonicamente conclui esse tema nos seguintes termos:

O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; Portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem

tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo. Em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a natureza, trazendo-a para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob condições mais dignas e adequadas à sua natureza. Mas esse sempre continua a ser um reino de necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. (MARX, 1984, p.273)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho pretendeu mostrar a centralidade da concepção de trabalho para se pensar o tema da liberdade em Marx; e, de acordo com Singer, “[...] a liberdade era a preocupação central de Marx (SINGER, 2003,p.99).

Ao contrário de uma posição liberal que entende liberdade como não interferência de outros ao seu gozo privado, Marx entende liberdade como associação. Associação no domínio da natureza. Esse domínio da natureza é mediado pelo trabalho, que só se presta a esse fim enquanto força social. Esse é o primeiro passo: “O homem só é livre, em primeiro lugar, como senhor da natureza (OLIVEIRA, 1993,p.253)”.

Disso poderíamos concluir que o homem, com o avanço de suas forças produtivas é livre? A resposta de Marx é um severo não. E por dois motivos: 1) Porque o homem lida com a esfera da produção como uma lei cega. Lida com a economia como uma coisa. Algo totalmente exterior. Ou seja, a economia se impõe com a força de uma lei natural; 2) Porque produz isoladamente, e como implicação de 1), não controla socialmente sua produção. Do desenvolvimento das forças produtivas não resultou associação, mas competição.

Mas nem tudo são trevas. Há um sentido na história. Ora, o desenvolvimento das forças produtivas não significa outra coisa que não o desenvolvimento do próprio homem. Esse caráter de afirmação de pés para o alto é um estágio necessário e provisório. O homem necessitou disso tanto quanto necessita de uma mudança. Os resquícios de um modo de produção que incentiva a competição podem ser positivamente alterados porque

A teoria de Marx de que a natureza humana não está determinada para sempre, mas de que ela se altera de acordo com as condições econômicas e sociais de cada época sustenta a expectativa de transformar a sociedade modificando a base econômica de traços humanos tais como a ganância, o egoísmo e a ambição. (SINGER. 2003, 104)

Ao contrário dessa visão que enxerga no trabalho como atividade penosa, Marx o vê como a esfera da realização. Superada a alienação, o trabalho para Marx poderá ser visto como o lugar da autoexpressão humana. O fim da atividade será ele mesmo, e a sociedade. Disso decorre que nosso autor tem uma concepção de economia como uma atividade (“ocupação, trabalho; interesse; o que há que fazer e, por extensão, coisa; causa, questão, caso; assunto”. (OLIVEIRA, 2004, p.145), e isso significa “[...] o homem deve fazer economia, se quiser viver. Mas, como se vê, é ele que a faz (OLIVEIRA, 2004, p.146)”.

À guisa de conclusão, e como síntese do trabalho, procuramos demonstrar as relações entre antropologia, trabalho, alienação e liberdade. Nosso esforço pode ser resumido nessas palavras:

Se a alienação é vista como uma necessidade inerente ao processo de autodesenvolvimento do homem porque essencialmente ligada ao modo de produção capaz de criar as condições materiais de sua própria superação, então ela é uma necessidade destinada a desaparecer, a ser superada pelo desenvolvimento histórico concreto da mesma atividade produtiva, o que permite a projeção de uma sociedade comunista na qual desaparece a oposição entre o homem e o trabalho [...] Só é possível pensar o trabalho como desalienado numa sociedade em que ele não seja uma atividade subordinada a fins exteriores, mas tenha em si o próprio fim. Só no horizonte de uma sociedade em que as necessidades mais básicas da vida possam ser supridas de maneira regular pela abundância material, o trabalho poderá ser livre expressão do homem. Ou para dizer como Marx, o reino da liberdade só começa onde cessa o trabalho determinado pela necessidade. (GUIMARÃES; GUEDES FILHO, 2015, p.145-146)

REFERÊNCIAS

- GUEDES, Édil. *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo: Unisinos, 2014.
- GUIMARÃES, Julian Batista; GUEDES FILHO, Édil Carvalho. O trabalho como mediação da autorrealização do homem em Marx. *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.6 - n.11
- HENRY, Michel. *O socialismo na obra de Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- MARX, K. *Contribuição para a crítica da economia política*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *O capital: crítica da economia política: volume 3*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. Introdução [I. produção, consumo, distribuição, troca (circulação)]. In: *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

_____.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

OLIVEIRA, Júlio Ferreira. *Ethos e politeia: os fundamentos da concepção marxiana da economia*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia).

SINGER, Peter. *Marx*. São Paulo: Loyola, 2003.

VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx*. Boletim SEAF, Belo Horizonte, n. 2, p.5-15, 1982.

O pensamento de Michel Henry sobre o ‘corpo’ e a ‘carne’ em ‘encarnação’ e considerações teológicas a respeito do ‘corpo’ em Adolphe Gesché

Ricardo da Silva, S.J.¹

Resumo: Este ensaio explora o conceito de “Vida” na *Encarnação: Uma Filosofia da Carne* do filósofo francês Michel Henry. Considerando este e outros conceitos-chave na obra de Henry, buscamos uma compreensão do Corpo dentro de um prisma filosófico-fenomenológico, o tema central do Projeto de Pesquisa para o qual este ensaio foi produzido. A seguir, consideramos a interpretação teológica do corpo na obra de outro pensador francês, Adolphe Gesché: *O Corpo, Caminho de Deus*, e um grande admirador do pensamento de Henry, que apresenta uma visão cristã do corpo. Avaliando as concepções sobre o corpo em Henry e Gesché, levantamos questões relevantes à compreensão do corpo desde uma ótica teológica.

Palavras-chave: Gesché; Henry; Merleau-Ponty; corpo; carne.

Abstract: This essay explores the concept of “Life” in *Incarnation: A Philosophy of the Flesh* by French philosopher Michel Henry. Considering this and other key concepts in Henry’s work, we seek an understanding of the Body within a philosophical-phenomenological prism, the central theme of the research project for which this essay was produced. Next, we consider a theological interpretation of the Body in the work of another French thinker, Adolphe Gesché: *Les Corps, chemin de Dieu*, and a great admirer of Henry’s thought, who presents a Christian view of the Body. By evaluating the conceptions of the Body in Henry and Gesché, we raise questions about the understanding of the Body from a theological perspective.

Keywords: Gesché; Henry; Merleau-Ponty; body; flesh.

INTRODUÇÃO

Este texto busca, primeiramente, apresentar, *grosso modo*, o pensamento de Michel Henry sobre a ‘fenomenologia da carne’, e o conceito chave que se relaciona à carne: ‘Vida’. A pesquisa privilegiou a obra, *Encarnação: Uma filosofia da Carne* (HENRY, 2007), embora estivesse consciente de que essa temática já tinha sido discutida em outros trabalhos do autor. Este trabalho provém do propósito do Grupo de Pesquisa, no qual a presente reflexão se situa, que procura fazer interface e ampliar o diálogo entre as disciplinas das ciências humanas

¹ Ricardo da Silva foi bolsista do CNPq e foi orientando do Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “O tema corpo-encarnação em Michel Henry”, dentro do Grupo de Pesquisa “As interfaces da Antropologia na Teologia contemporânea”. Ricardo concluiu, em 2017, a sua graduação em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e também a sua graduação em Filosofia pelo Heythrop College, University of London, Londres, Reino Unido. Em 2020, concluiu o Mestrado em Jornalismo pela Graduate School of Journalism, Columbia University, Nova York, E.U.A.. Atualmente, é editor adjunto da America Media, revista e portal jesuíta de fé e cultura dos jesuítas nos E.U.A..

de teologia e a filosofia. O próprio Henry provoca essa possibilidade quando faz referências explícitas à Bíblia e à história usando Jesus Cristo como arquétipo no qual seu pensamento se exemplifica.

Não estamos novamente remetidos a esta, a fenomenologia da carne posta em relação com uma problemática teológica, contaminada por esta? De modo algum, se é verdade que, aos olhos dos Padres, a carne de Cristo é semelhante à de todos os homens. Essa é, lembremo-lo, a tese defendida vigorosamente contra a heresia. Quando, pois, os Padres se esforçam por compreender a natureza da carne de Cristo, não têm em vista uma carne diferente da nossa: é uma teoria da carne em geral o que eles constroem (*Ibidem.* p. 185).

Portanto, nesse intuito, este texto procura estudar e mostrar o pensamento de Henry com respeito à carne e ao corpo e como estes se relacionam à “Vida” à qual se referem. É importante ressaltar que esta exposição se limita a uma obra de Henry: *Encarnação*, e particularmente a uma parte dessa obra que ele intitula: *Fenomenologia da Carne*. Depois desta primeira, e maior parte, apresentam-se algumas ideias sobre o corpo na concepção cristã e teológica. Neste segundo bloco do texto procuramos estabelecer um colóquio entre Henry e outro francófono, embora desta vez um teólogo, Adolphe Gesché. A contribuição de Gesché será feita levando em conta uma coleção que ele organizou, publicada em 2009 e intitulada *O Corpo: Caminho de Deus* (GESCHÉ, 2009).

O escopo deste texto não é ambicioso; meramente procura expor o pensamento de Henry submetendo-o a uma esfera mais teológica oferecida por Gesché. Creio, como estudante de teologia e também de filosofia, que há sempre a inquietação, e de fato o dever, que as nossas reflexões e consequentemente a nossa práxis brotem da experiência fundamental que vivemos diariamente. Parece-me que é esse o remo que Papa Francisco tem levado a Igreja a tomar, sempre abrindo um diálogo um pouco assustador e confrontacional, mas que nos dá Vida.

FILOSOFIA DA CARNE EM HENRY

É importante oferecer uma definição primária para que não confundamos que o que Henry entende por certas palavras não equivale a seu uso em discurso comum. Portanto, o que se entende, no cotidiano, por ‘corpo’ para Henry é considerado ‘carne’; pois corpo define todos os seres vivos e materiais e não distingue entre esses e o ser humano. Ser humano é ser carne, é isso que nos qualifica e diferencia. É privilégio nosso que não se aplica em qualquer outra instância senão a referir ao ser humano. Isto porque a carne é a única matéria que ‘se experimenta antes de tudo a si mesmo’. É importante também fazer a distinção entre ‘ter’ uma carne e ‘ser’ carne. Para Henry nós não somos uma carne, primariamente, mas temos uma carne; ou seja, a carne é essencial ao nosso ser e o corpo é mera consequência de ter

carne: [S]ó nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por essa pressuposição incontornável, algo como um ‘corpo’ (HENRY, p. 14).

A encarnação consiste no fato de ter uma carne; mas talvez de ser carne. Seres encarnados não são, pois, corpos inertes que não sentem e não experimentam nada, sem consequência de si mesmos nem das coisas. Seres encarnados são seres padecentes, atravessados pelo desejo e pelo medo, e que sentem toda a série de impressões ligadas à carne porque estas são constitutivas de sua substância – uma substância impressional, portanto, que começa e termina com o que experimenta (*Ibidem.* p. 13).

ELABORANDO UMA ‘FENOMENOLOGIA DA CARNE’

Henry interpreta o ceticismo de Descartes como uma espécie de ‘fenomenologia’ por tratar de ‘cogitationes’; ou seja, aquilo que aparece ao ser e pelo qual se entende e define o mundo sensível (o mundo que sente). A objeção de Henry é do dualismo que se apresenta entre as ‘cogitationes’ e a ‘res extensa’. No pensamento de Henry, é importante perceber a indistinguibilidade entre o ser pensante do ser que pensa. Para usar a terminologia bem conhecida pela filosofia moderna: não é possível distinguir entre ‘corpo’ e ‘mente’. Isto porque o ser que pensa já pensa em ser corpo. Henry, procura mostrar a sua crítica da redução cartesiana. No fundo ele se opõe à ideia de que os sentimentos ou ‘aparências sensíveis’ possam ser mera explicação causal fora da ‘ciência físico-matemática’. Esta oposição é necessária para segurar o conceito de carne que Henry pensa que não se compartimentaliza nem se adequa a categorias nítidas.

Mas em Descartes se opera uma contra redução a Galileu. Descartes, ainda compreende o corpo “segundo Galileu como *res extensa*, não deve sua certeza à sua pertença ao mundo, mas ao conhecimento que tenho dele” (*Ibidem.* p. 155). O problema fundamental para Henry é que Descartes, justifica o corpo como existência material; ou seja, que o corpo é verificado ao pensar sua existência e não por ser sentido na realidade absoluta.

Henry, ainda em busca de um método que possa explicitar o fenômeno da ‘carne’, volta a Husserl que condena a concepção galileana por ‘considerar-se absoluto – um universo que, de algum modo, será verdadeiro em si, cuja verdade viria apenas de si mesmo’ (*Ibidem.* p. 155). Dada esta inquietação ao ver de Henry, Husserl propõe três limitações da redução galileana: (i) A subjetividade transcendental em que não se pode nem afirmar nem negar o fenômeno que aparece e (ii) o mundo sensível como lugar aonde tudo é percebido somente por seu apelo aos sentidos e nega o objeto em si. Henry, argumenta que esse é o mundo impossível e por isso remete ao ‘mundo da ciência’ para recuperar algo que se perdeu na redução radical de Galileu.

A análise ontológica do corpo em que consiste a redução galileana e que abriu o espaço da ciência moderna é inseparável de uma análise fenomenológica aos olhos da qual a aparência tomada por ilusão permanece um incontornável fundamento (*Ibidem.* p. 159).

Quanto à terceira limitação, Henry aproveita a caracterização das coisas feita pelo Descartes. Aqui ele discute que (iii) existem qualidades sensíveis das quais o mundo puramente de uma “ciência circunscrita ao campo da natureza natural não poderia saber” (*Ibidem.* p. 160).

Henry trata aqui definições-chaves para a reflexão e a abordagem que ele quer fazer da “inversão hermenêutica”, após ter desconstruído o conceito corpo não reduzido à ciência nem à percepção ideológica que o separa do mundo. É, então, um corpo sensível atuante no mundo sensível. Para esclarecer esses conceitos vão aqui umas definições:

- a. Mundo – “um aparecer, a vinda para fora do Fora, o ‘fora de si’, do horizonte temporal no qual se torna visível tudo o que se mostra a nós desse modo... incapaz de pôr por si mesmo seu conteúdo” (*Ibidem.* p. 161).
- b. Corpo sensível – da ordem da ‘sensibilidade’ se opõe ao mundo em que é o si mesmo e não fora dele. Primeiramente o ‘corpo sentido’, com o qual nos deparamos no mundo. É aí “que vemos esse corpo, ... o atingimos” (*Ibidem.*).

O importante aqui é ver que o corpo só tem capacidade de se ver, fora de si, no mundo no qual se encontra. No entanto, Henry, lembra-nos que “(t)odo corpo sentido pressupõe outro corpo que o sente” (*Ibidem.* p. 162) e assim para cada um dos sentidos que requerem outro para os reconhecerem.

Ele se refere a esta capacidade de ‘pôr em ação’. Em outras palavras: “(c)orpo que sente e já não sentido, que dá e já não é dado, um corpo que dá o mundo e o conjunto dos corpos nele sentidos – nosso próprio corpo,” em síntese: “um corpo-sujeito oposto a um corpo-objeto que é condição ... um corpo objetivo subjetivo transcendental, que dá e sente o corpo sentido e dado por ele – todo e qualquer corpo objetivo mundano”. A dinamicidade e verdade dos sentidos só se realizam no outro porque ele é quem percebe: por ser ele que vê, toca, olha, prova e cheira o outro (referindo tanto ao ser do outro como a qualquer outra coisa). “Ser sentido implica, a cada vez, um poder de sentir sem o qual ele não seria” (*Ibidem.* p. 163).

Henry, não se contenta com esta análise separando o sentido da biologia e diz que o sentido precisa de ser compreendido de forma mais precisa. Ele propõe uma análise eidética da sensibilidade. Aqui se trata de prestar atenção à sequência daquilo do qual se pode dizer: eu sinto. Há uma intencionalidade que se diz em nós. Para que eu possa me expressar necessito a intenção de o fazer. Retoma, aqui, “a análise fenomenológica do ‘ver’ – *sehend und fassen* – refere-se a essa iluminação transcendental que não é a luz do sol, ... independentemente de toda a iluminação natural ou artificial, as coisas já nos aparecem”. Porque “(d)o ponto de vista filosófico, é sempre absurdo explicar uma condição de possibilidade pelo qual ela torna possível – no caso, o corpo que sente a partir daquele que é sentido” (*Ibidem.* p. 166-167).

Contudo já abordado, existe agora a descaracterização do corpo que sente e o corpo sentido do qual se pode expressar de forma aglomerada com o corpo sensível. Refere-se a

sensível aquilo que tem, “ao mesmo tempo, a capacidade de sentir e o que se encontra privado disso para sempre” (*Ibidem.* p. 167).

Esta caracterização mecaniza a relação entre aquele que sente e o que é (tem) sentido e remete a uma certa separação que isola o que sente daquele que é sentido. Porém essa relação não é estática, mas fluída. Isso é “um corpo que sente ao mesmo tempo que é sentido – e sentido por si mesmo” (*Ibidem.*).

Para entender a integração dos sentidos de modo que não é possível separá-los nitidamente, temos de entender o sentido que passa pelo mundo, referindo à relação sujeito-objeto: que ao sentir sinto o outro, mas também me sinto a mim próprio como ele me sente a mim e a si próprio. Essa intercalação e simultaneidade dos sentidos é aquilo que se dá no mundo. Caracteriza-se então como a ‘carne do mundo’ que sai ‘fora de si’. Portanto se pode caracterizar de forma nova a relação entre os sentidos não como: sentinte/sentido, mas sentinte/sensível e assim por cada um dos sentidos de modo que o que sente, sente o outro e a si mesmo no encontro de ambos no mundo.

A VIDA

Tendo traçado todo o caminho investigativo do aparecer desde Galileu a Merleau-Ponty, Henry, chega ao conceito chave da sua própria filosofia que ele denomina a Vida. Tendo em vista um corpo que sai fora de si em busca de outrem, ou seja, o corpo próprio (corpo nosso, este corpo) que é ao mesmo tempo ‘corpo transcendental’.

Caracteriza-se como transcendental porque “torna possível tudo que é visto, tocado, ouvido, tocado por ele, o conjunto de qualidades e de objetos sensíveis que compõem a realidade de nosso mundo – um mundo sensível, com efeito”. Daí, Henry introduz o conceito da ‘Vida’ que é a “possibilidade transcendental do mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional que o dá a sentir à possibilidade transcendental desse próprio corpo intencional” (*Ibidem.* p. 171).

Deste modo entende-se uma intencionalidade que se ‘autorrevela’. Para entender é necessário colocar a intenção no “mundo sensível, a qual reside no corpo transcendental intencional” e não no corpo-sujeito. Ao se fazer assim apelamos então à “autorrevelação da intencionalidade na vida” (*Ibidem.* p. 172).

Para resumir, Henry escreve:

O corpo transcendental que nos abre a corpo sentido, trata-se do nosso ou do das coisas, repousa sobre uma corporeidade muito mais originária, transcendental num sentido último, não intencional, não sensível, cuja essência é a vida” (*Ibidem.* p. 172-173).

Assim visto podemos nos livrar da dicotomia Pontyana, na qual Henry aponta um erro metodológico. Se a fenomenologia trata do aparecer, não podemos criar então uma oposição no conceito que dirige a nossa investigação: que é o fenômeno do aparecer. Dito assim: como “a oposição entre o aparecer e o que aparece nele ... é um só e mesmo aparecer que está em ação e cumpre seu poder de manifestação” (*Ibidem.* p. 174).

Henry, retoma então a ideia central de seu pensamento sobre o corpo próprio. O acesso ao nosso corpo não é de uma intencionalidade subjetiva nem de um olhar objetivo ‘fora de si’/ ek-stático no mundo. O acesso ao corpo é a vida em si. Ele frisa a importância de pensar o corpo “já não como objeto de experiência, mas como princípio de experiência, como poder de doação que torna manifesto” (*Ibidem.* p. 176).

É a aposta dele que o corpo pensado na Vida como revelado protege-nos do pensamento husserliano que leva às dicotomias e à intencionalidade. Por isso, “se é a vida que se encarrega da revelação do corpo, não há precisamente nela estrutura oposicional nem intencionalidade, nem Ek-stase de nenhum tipo – nada visível”. É isto que ele nomeia: “uma corporeidade originária invisível” (*Ibidem.*).

Henry, querendo defender a invisibilidade do corpo, precisa de responder ao problema da carne que se apresenta em cada corpo e que aparece no mundo. Portanto ele discute que a carne é simplesmente “da exterioridade – jamais sua existência” e “é preciso reconhecer, com respeito ao conjunto dos corpos que se revelam no mundo – trate-se de nosso próprio corpo ou de um corpo qualquer – que eles existem antes dessa revelação e independentemente dela”. Ou seja: é a vida que ousa e escolhe revelar a Carne e não vice-versa (*Ibidem.* p. 177).

Aqui o projeto de Henry entra em força e visa uma conexão inescapavelmente cristã. Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, Deus é revelado como Vida porque é a “Vida absoluta que se traz a si mesma em si.” Ele cita Cirilo de Alexandria: “De Deus unicamente pode ser dito que é naturalmente Vida.” Essa Vida absoluta é a única em que carrega em si a “possibilidade apriorística de se experimentar a si mesmo no Arqui-Pathos de uma Arqui-Carne.” É esta sua natureza. Contudo, Henry mostra que a imaginação de Deus que sustentava os cristãos não era uma imagem grega de um “Deus “impassível”, mas um Deus que lhes dava a própria vida como doação. Vida que não era deles, mas que se tornava própria.” (*Ibidem.*).

É importante aqui lembrar Tertuliano, “pedindo a Deus que não mais amassem a si mesmos nele, mas que o amassem a ele neles – a ele unicamente” (*Ibidem.* p. 180). Fica claro então que a transcendência é algo muito mais íntimo e não remoto e fora do alcance vital. A “Transcendência designa a imanência da Vida em cada vivente” (*Ibidem.*).

Logo, no olhar de Henry a Vida é tudo, todos participam da Vida e é nela que todos se entendem. Por conseguinte, “[n]ascer significa vir a uma carne ali onde toda carne vem a si, na Arqui-Carne da Vida. É assim que a fenomenologia da carne remete invencivelmente a uma fenomenologia da Encarnação” (*Ibidem.* p. 183).

Irineu e Tertuliano procuravam reconciliar a visão grega do corpo e o pensamento cristão da carne. Era necessário defender a ideia dos Padres que “a natureza da carne de Cristo é semelhante à de todos os homens” (*Ibidem.* p. 185). Consequentemente, então a necessidade de vincular o nascimento à carne para que se possa defender a Vida na carne. Para fazer isto ele mostra como é necessário que ambos, homem e Cristo, tenham uma carne mortal. Se a missão de Cristo, seu nascimento, é a nossa salvação, e para que seja salvo é necessário morrer, necessita então uma carne que enfrente a morte – carne mortal. Carne mortal pressupõe a possibilidade então que tenha sido uma carne de vida. Isto nos leva à ideia de uma carne real para que tudo que Jesus sentiu (sofreu, amou, chorou) possa ser verdadeiro e que possamos afirmar a realidade carnal do Cristo. Por isto, então, a carne teria de ser uma carne sensível e não um corpo divorciado de sua carne, na concepção grega gnóstica (*Ibidem.* p. 185-188).

Para sustentar a sensibilidade da Carne, sem remeter à dicotomia entre corpo e carne, é necessário então assentar o lugar da carne dentro da Vida que já se estabeleceu. Henry aposta que são “as determinações impressionais e afetivas que se revelam no páthos da vida que constituem a matéria fenomenológica de que a carne é feita” (*Ibidem.* p. 190). É isto então que faz sentido de falar do nascer. Nascer então, afirma Henry, “quer dizer vir ao aparecer” (*Ibidem.*). O aparecer, seguindo Henry, tem dois modos: no fora de si e na vida. O fora de si não permite contato com o si em si porque este é insensível, como já se viu. Enquanto que a vida se percebe no páthos. A carne é da Vida e não do mundo.

Então, Henry, visa o proto-evento Cristão, do Cristo que sofre morte tão brutal, em “uma carne sofredora cuja realidade do sofrimento provém de sua fenomenalização patética na vida” (*Ibidem.* p. 192). É, portanto, “um corpo objetivo material tornado carne sofredora” sem o qual “a encarnação e a paixão de Cristo não teriam sentido” (*Ibidem.*).

HENRY À LUZ DE GESCHÉ

Gesché, ao apresentar seu pensamento sobre o corpo, estipula que “[o] procedimento será o de uma teologia fenomenológica que procurará demonstrar como aquilo que se manifesta diante da fé (*zum Glaube*) se manifesta também diante do mundo (*zur Welt*)” (GESCHÉ, p. 35)

Ademais, a função da reflexão teológica é de ser aquela que “intervém para manifestar a contribuição que a fé pode oferecer ao discurso do homem” (*Ibidem.* p. 63).

É notável que para João, o cristianismo não divinizou Jesus, mas a Palavra de Deus é que se “humanizou” (*Ibidem.* p. 41).

Neste sentido, Gesché parte do mesmo princípio de Henry, embora Henry, sendo primariamente filósofo, substitua fé por experiência em geral. Mesmo assim, de uma forma

simplificada, podemos aceitar que fé e experiência são ambos conceitos antropológicos essenciais ao ser humano.

O cristianismo é praticamente uma teologia do corpo e, por esse caminho, é uma teologia de Deus, uma teologia do homem ... um pensamento despojado de toda antropologia, de toda espessura humana, puramente cerebral (*Ibidem.* p. 66).

Aonde seria importante distinguir os dois autores da pesquisa é no que diz respeito aos principais termos de corpo e carne. Para Henry, como já se percebeu, o conceito fundamental é carne e o corpo acaba por cair em segundo plano. Já para Gesché, a carne não sente sem o corpo e assim o corpo é a matéria fundamental.

A carne sem o corpo é destituída de animação e como tal não constitui um sistema, organização. ... a palavra “carne” indica a realidade íntima do corpo (“é a carne da minha carne”), sua sensibilidade, sua maravilhosa fragilidade, sua profundidade e sua superfície precisamente mais carnal, a mais agradável e a mais dolorosa. A carne é a substância mais íntima do corpo. ... seu intuito é cristológico e teológico, mas deve-se dizer que existe latente aqui toda uma filosofia, toda uma antropologia, do corpo apto para Deus (como também de um Deus apto para a carne) (*Ibidem.* p. 36).

Esta pode parecer uma distinção divisora entre os dois autores; mas acreditar nessa simplicidade seria um engano e fruto de uma leitura superficial. O próprio Gesché indica sua admiração por Henry dizendo: “o esquecimento do corpo é talvez o esquecimento e a deserção da vida. Michel Henry demonstra isso admiravelmente falando do corpo da Palavra encarnada” (*Ibidem.* p. 75). Para Henry, a carne tem capacidade sensível que lhe é dada pela Vida (ou seja: vem de Deus – a arqui-inteligibilidade em Henry).² Gesché atribui a vida não à carne, que em si é desanimada, mas ao corpo que é vida; ou seja: tem alma. Como afirma também Romanos: “Oferecei vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto verdadeiro” (Rm 12,1)

O corpo pode ser opaco em Platão, mas em Deus, não! Para Deus, ele não é inverossímil, não é absurdo, mesmo que o assumir a carne pareça uma loucura para nós, um escândalo ... o que o ouvido jamais ouviu, e o que o entendimento humano jamais conheceu. ... Deus vem a nós pela carne ... onde Deus e o homem se intersignificam (*Ibidem.* p. 38).

Nisto então se vê que pensam de semelhante forma, porém empregam as palavras de formas distintas. Henry tem muito cuidado de limitar a definição da carne e conclui que “[s]e

2 Gesché parece emprestar da linguagem de Henry quando diz: O homem não é indigno e incapaz de Deus. Aqui se esboça toda uma *inteligibilidade* do corpo (Gesché, p. 37).

uma encarnação não é concebível sem que se assume uma carne, sem uma vinda num corpo numa forma qualquer, a carne de Cristo, no entanto, poderia perfeitamente ser tão só uma carne aparente. Para dizer a verdade, sua carne é antes uma alma” (HENRY p. 20-21). Isso seria chegar a uma espécie de gnose. Gesché parece concordar:

“Independentemente do sentido preciso e múltiplo da palavra *sarx* (carne), ela designa, afinal nossa humanidade naquilo que ela possui de mais material, de mais concreto, de mais físico” (GESCHÉ. p. 36-37).

Valorizando então a carne em si mesmo, porque “ao encarnar-se, a Palavra de Deus tomou sobre si o peso da carne, como se fala o peso da história, do peso de uma verdade sensível”. (*Ibidem*. p. 41). Afinal, Gesché procura mostrar a inescapabilidade de pensar o corpo sem referir a Deus e vice-versa.

Deus é sempre saída de si, *pro-nobis êxodos*, saindo, por assim dizer, de seu próprio caminho (*ex-odos*) para tomar o nosso. ... Em nós, Deus descobre o corpo. E nele se descobre o nosso corpo. (HENRY, p. 41).

É este o cerne do pensamento que os dois compartilham; a carne que é nossa da qual Gesché diz:

Trata-se de uma carne verdadeira, de um corpo que pode sofrer e morrer emocionar-se e chorar, ser sensível ao carinho de uma mulher ... É esse corpo que Deus toma como caminho para nós, como se não pudesse ter outra opção para ele mesmo e para nós (GESCHÉ, p. 39).

REFERÊNCIAS

GESCHÉ, Adolphe. A invenção cristã do corpo. Em: SCOLAS, Paul; GESCHÉ, Adolphe (Eds.). *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Brasil: Edições Loyola, 2009.

GESCHÉ, Adolphe; SCOLAS, Paul (Eds.). *O Corpo, Caminho de Deus*. São Paulo: Brasil: Edições Loyola, 2009.

HENRY, Michel. *Encarnação: Uma filosofia da Carne*. Trad. Carlos Nougé. São Paulo: Brasil: É Realizações, 2007.

O pensar a vida a partir dela mesma: contribuições de heidegger a uma fenomenologia da religião e da existência humana

Guilherme Leite Galvão ¹

Resumo: O presente artigo procura investigar a primeira parte do curso “Introdução à Fenomenologia da Religião”, que trata metodologicamente da experiência da vida fática sem, contudo, esquecermo-nos da análise dos fenômenos religiosos concretos abordados na segunda parte. Investigam-se aqui as noções heideggerianas de introdução, filosofia/fenomenologia e religião, apresentando a facticidade da existência humana, a necessidade de um pensar que pense *algo*, e não *sobre* algo, dando ênfase à questão da temporalidade da experiência cristã, analisada a partir de uma interpretação fenomenológica da primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses.

Palavras-chave: Heidegger. fenomenologia. introdução. temporalidade. religião.

Abstract: This article seeks to investigate the first part of the course “Introduction to the Phenomenology of Religion”, which deals methodologically with the experience of factual life without, however, forgetting the analysis of concrete religious phenomena addressed in the second part. Here, the Heideggerian notions of introduction, philosophy/phenomenology and religion are investigated, presenting the facticity of human existence, the need for thinking that thinks something, and not about something, emphasizing the question of the temporality of the Christian experience, analyzed from of a phenomenological interpretation of Paul’s first letter to the Thessalonians.

Keywords: Heidegger. phenomenology. introduction. temporality. religion.

INTRODUÇÃO

Heidegger ministrou, no semestre invernal de 1920/1921, um curso intitulado “Introdução à Fenomenologia da Religião”, dividido em duas partes: uma metodológica, à guisa de introdução, apresentando temas ligados à fenomenologia e ao caráter permanentemente introdutório da Filosofia; e uma parte em que se propõe uma análise do fenômeno religioso concreto, através de uma interpretação fenomenológica das Cartas Paulinas, principalmente da Primeira e Segunda Cartas aos Tessalonicenses. Esse curso constitui uma etapa do caminho de pensamento heideggeriano em busca de um projeto fenomenológico de tematização da existência humana, aspecto originário esse que ficou “esquecido” em quase toda a filosofia que se seguiu a Platão até então (início do séc. XX).

1 Guilherme Leite Galvão foi bolsista da própria FAJE e foi orientando do Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A experiência do sagrado segundo Heidegger”, dentro da linha de pesquisa Filosofia da Religião. Graduando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Guilherme é também graduado em Letras pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail do autor: guileitegalvao@gmail.com.

1 FUNDAÇÃO - FILOSOFIA COMO FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA COMO INTRODUÇÃO. [§1 – §4]

Heidegger propõe, no início de seu curso, uma “necessidade da filosofia de sempre se voltar para questões preliminares” (HEIDEGGER, 2010, p. 4), e, tendo isso em vista, passa a analisar os três termos que compõem o título de seu curso, afirmando que este pode ter um sentido triplo, dependendo de qual termo se enfatiza, e que tal investigação se dá, sobretudo, pela natureza peculiar dos conceitos filosóficos. Dado o caráter fragmentário do curso, contudo, Heidegger acaba por não apresentar o que se entenderia por religião, o que faz com que grande parte do curso seja remeta aos termos “Introdução” e “Fenomenologia”, este último que, para o filósofo, se entende também como “filosofia”. A nosso ver, é através do entendimento desses dois termos que se pode ter uma compreensão mais abrangente não só do que Heidegger entende por filosofia, e pela “missão” da filosofia, mas também do que se compreende por experiência da vida fática.

Segundo Theodore Kisiel (1995), essas primeiras seções do curso abrem um precedente para muitos dos cursos futuros de Heidegger, ao se notar que o termo filosófico presente no título, e que, de certa forma, conduz a investigação a ser realizada, é o termo “Introdução”, que, como veremos, se liga à importante noção de indicação formal, ao se ligar sempre à questão das motivações originárias.

Segundo Heidegger (2010)², só se reconhece um filósofo ao se observar sua introdução à filosofia, e é a ela, portanto, que recorreremos, antes de nos debruçarmos mais sobre o curso que analisamos agora, com vistas a melhor precisar o que o filósofo de Messkirch quer nos dizer quando nos fala de “Introdução”. Em sua Introdução à Filosofia (2008), Heidegger nos mostra que

introdução não significa mais: conduzir para o interior do âmbito da filosofia a partir de um lugar situado fora desse âmbito. Ao contrário, introduzir significa agora muito mais: pôr o filosofar em curso, deixar a filosofia acontecer em nós. Introdução à filosofia significa: introduzir (pôr em curso) o filosofar”. (HEIDEGGER, 2008, pp. 4-5).

Não há, portanto, como sair da filosofia para introduzi-la, pois o filosofar já está em nós. O conteúdo dessa apresentação, bastante pontual e sintético, do que seria uma introdução à filosofia é o que encontramos, embora ainda de forma um tanto embrionária, nas primeiras seções de “Introdução à Fenomenologia da Religião”.

Ao investigar os termos que compõem o título de seu curso, Heidegger não só o faz orientado pela própria peculiaridade dos conceitos filosóficos, mas também como um esforço de desvencilhar, de descontaminar a filosofia de uma cientifização que lhe estava sendo

2 Todas as citações que se seguem no texto, exceto em indicação contrária, referem-se a essa edição inglesa do curso Introdução à Fenomenologia da Religião.

imposta, tanto pelos próprios filósofos, quanto pelo uso comum da linguagem, e ele faz isso, primeiramente, olhando atentamente para o que seria “Introdução à Filosofia”.

O que significaria, segundo a acepção mais científica e comum do termo, uma Introdução? Segundo o filósofo, teríamos que uma introdução às ciências se constitui de uma delimitação do domínio material (ou do “objeto” de estudo), de uma metodologia para se proceder na investigação dentro desse domínio material, e de uma consideração histórica acerca das tentativas anteriores de se resolver os problemas científicos. É dado esse domínio material que teremos conceitos científicos, que serão mais precisos quanto mais preciso for o domínio material em que eles se inserem. Cabe, contudo, falar de tamanha precisão em filosofia? Segundo Heidegger, em filosofia “uma introdução de acordo com o esquema usual obscurece as conexões filosóficas” (HEIDEGGER, 2010, p.5), isso porque, se na introdução às ciências o domínio material e o método já precisam o objeto, a filosofia não dispõe de um domínio dessa espécie, e, nesse sentido, é no constante “voltar-se” para a introdução que se vai adquirindo um sentido mais claro do que se poderia chamar de um “conceito” filosófico. E assim vemos delinear-se uma visão mais clara do que aqui está sendo entendido como Filosofia, esse perpétuo voltar-se para ela mesma, para suas questões introdutórias, que nos conduzirão não a uma maior precisão dos conceitos filosóficos³, mas a isso que Heidegger chama de “uma insegurança bem-fundamentada” (HEIDEGGER, 2010, p.5), ao que ele arremata dizendo: “Talvez em filosofia a ‘introdução’ tenha um significado tão importante que ela tem que ser considerada ao longo de cada passo na filosofia” (HEIDEGGER, 2010, p. 5).

Frente a essa insegurança bem fundamentada, como a filosofia pode chegar a um entendimento de si? Já vimos que para as ciências esse entendimento é garantido pela integração de seus conceitos a um domínio material, e que a filosofia não dispõe de um tal domínio. Como definir, portanto, filosofia? Heidegger afirma que “o que a filosofia é em si nunca pode ser tornado cientificamente evidente, mas só pode ser esclarecido no próprio filosofar” (HEIDEGGER, 2010, p. 6), e “se abordamos esse problema de uma maneira radical, vemos que a filosofia emerge da experiência da vida fática, e a ela retorna” (HEIDEGGER, 2010, pp. 6-7). É à tematização dessa experiência de vida fática que Heidegger remeterá, a todo instante, a filosofia, com vistas a mostrar esse seu (ainda) pressuposto de que, fenomenologicamente, ou seja, filosoficamente, a filosofia surge da, e retorna para, a experiência da vida fática.

Esse fenômeno chamado por Heidegger de experiência da vida fática é central não só para o curso em questão, como também para uma maior compreensão da destruição que Heidegger começa a empreender de praticamente toda a filosofia ocidental desde Platão. Começamos, portanto, a entrar no terreno das investigações filosóficas (fenomenológicas) concernentes a esse fenômeno originário, e encoberto por grande parte da tradição filosófica, que é a existência humana.

Novamente desmembrando os termos com vistas a entender seus sentidos, temos que experiência, segundo Heidegger, possui dois sentidos, um passivo e um ativo, a saber: “a

3 Pois não se trata aqui de substituir o domínio material das ciências pela introdução na filosofia.

atividade experienciadora” e “aquilo que é experienciado nessa atividade” (HEIDEGGER, 2010, p. 7). E aqui há um ponto interessante, epistemologicamente falando, em que Heidegger rompe com a distinção sujeito-objeto, ou mesmo com a relação de intencionalidade, ao mostrar que o eu que experiencia e aquilo que é experienciado não se separam. Experiência, portanto, não está aqui em seu sentido científico como um “tomar-conhecimento de algo” mas sim como um “confrontar-se com”, revelando já de imediato que é um processo interno à própria experiência da vida fática: enquanto tomar conhecimento de algo aponta para algo que está fora de mim, ou algo que está alheio a mim, o confrontar-se com indica que eu não sobrevoou minha vida de forma a, assim, experienciá-la, mas que a experieço em minha própria existência, “dentro” da minha própria existência. Nas palavras de Heidegger: “Experiência da vida é mais do que a mera experiência que ‘toma-conhecimento’ de algo. Ela designa toda a postura ativa e passiva do ser humano frente ao mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 8). Essa postura, vale ressaltar, não é outro modo de se referir ao sujeito epistemológico, aos atos de consciência, ou qualquer outra dicotomia que transforme a significância do mundo em um objeto de conhecimento. O que está em jogo para Heidegger é que não há *objeto*, pois, “se pergunto a mim mesmo como eu me experieço na experiência da vida fática: não há teorias!” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). Essa ausência de teorias para a garantia de significado na experiência da vida fática fica evidente na indicação formal que Heidegger faz de *Mundo*, apenas para mostrar como é impossível “demarcar o fenômeno desses mundos um do outro, considerá-los como formações isoladas [...]”: segundo Heidegger (HEIDEGGER, 2010, p. 8), se examinamos a experiência da vida fática segundo o conteúdo experienciado, “o que é vivido como experiência” (HEIDEGGER, 2010, p. 8) é designado como o Mundo (e não como um objeto). E dentro desse mundo Heidegger articula formalmente três regiões: mundo circundante (aquilo que encontrarmos e ao qual pertencem não só as coisas materiais, mas também as ideais, como ciência e arte), mundo comunal (os outros seres humanos enquanto suas caracterizações fáticas como estudante, professor, etc) e mundo do si próprio (a experiência que cada um tem de si próprio).

O fato de o ser humano estar inserido nesse mundo, que se apresenta, dentre outros modos, como um mundo circundante, um mundo do si próprio e um mundo comunal, evidencia o quanto a experiência da vida fática possui esse caráter mundano, esse caráter de *acesso* ao mundo por meio dessa experiência que já é em si, carregada de significado na medida em que se compreende já a partir do que experiencia, i.e., do que vive, do que sofre, do que gosta, do que faz, etc⁴.

E conforme vimos anteriormente, o nosso experienciar é simultaneamente uma experiência de algo, e uma experiência de algo *como* algo. E esses processos não ocorrem separados, e nem podem ocorrer, uma vez que a experiência, evidentemente, é sempre a experiência de algo, mas também que esse algo sempre é experienciado de *algum modo*, *como* algo, o que

4 Apesar de parecer arbitrária a articulação de mundo nessa etapa do curso, isso será retomado na análise da situação paulina, mais na parte final do curso.

aponta para a autossuficiência existente em nossa experiência da vida fática⁵, para o fato de que ela já carrega em si significância, sem que seja preciso que essa significância seja atribuída por categorias epistemológicas, como a relação de intencionalidade da fenomenologia husserliana. Como já nos referimos anteriormente, se nos perguntamos como experimentamos a nós mesmos na experiência da vida fática, vemos que nos experimentamos sem teorias, sem nenhuma consideração epistemológica que garanta significado a nossa experiência, pois nós já nos compreendemos faticamente a partir de nossa experiência da vida, enquanto vivemos, amamos, fazemos algo, etc.

Em resumo, nas palavras de Kisiel:

Porque a experiência da vida fática é mais que uma experiência cognitiva, mais ainda que a simples experiência inicial de ‘tomar conhecimento de algo’, a filosofia, frente a isso, deve passar por uma transformação total. O que é tido, vivido, experienciado na experiência da vida fática é mais do que um simples objeto para um sujeito e sua atividade de ‘formação de teoria’, é um mundo *no qual se pode viver* (KISIEL, 1995, p.154)

2 VIA NEGATIVA – A CRÍTICA DE HEIDEGGER À FILOSOFIA DA RELIGIÃO COMO CIÊNCIA DA RELIGIÃO [§5 E §6], E À FILOSOFIA DA HISTÓRIA [§7 - §10]

A essa altura, já temos melhor delineadas as noções de introdução, de experiência da vida fática e, por conseguinte, de filosofia, esse perpétuo voltar-se a si mesmo, essa constante revisão da própria insegurança de seus fundamentos que a define e que possibilita sua auto-compreensão. Tendo em vista essa “tarefa” da filosofia de voltar a seus fundamentos, como ficaria o estudo da história da filosofia? Segundo Heidegger, se não se considera essa faceta sempre introdutória da filosofia, “ela [a história da filosofia] se torna ou mero falar bonito ou uma ocupação classificatória” (HEIDEGGER, 2010, p. 6). Para evitar isso, o filósofo propõe que se utilize da história da filosofia para, em sua compreensão fática, evidenciar os motivos originais de uma ou outra filosofia, de modo a vermos se há ali esse florescimento a partir da vida fática (‘onde’ estariam, de fato, as motivações originais, na concepção heideggeriana) ou se há motivações externas à filosofia, que tentam “encapsulá-la” segundo categorias ou teorias alheias à experiência da vida fática, ou à filosofia em geral. Também é proposto que se

5 Embora, segundo Heidegger afirme, haja uma tendência, na vida fática, para se absorver quase que completamente no conteúdo da experiência, esquecendo-se, ou não se atentando para o *como*, tendência essa que é justamente o que possibilita a abertura para as Ciências e para toda objetivação do fenômeno humano (Heidegger chama essa tendência de *Abfallen*, que pode ser traduzida como *queda*, *lapso*, *decaimento*). “A experiência da vida fática coloca todo seu peso em seu conteúdo; o *como* da experiência da vida fática, no máximo, funda-se no seu conteúdo” (HEIDEGGER, 2010, p. 9). É tarefa da filosofia, enquanto tendo a experiência de vida fática como seu ponto de partida, indicar, apontar, desvelar esse *como* da experiência.

investigue determinado pensamento segundo seu próprio contexto de produção, de modo a não o deformar segundo categorias que lhe são estranhas⁶.

É com base nesse “guia” de análise que Heidegger procede a uma destruição da Filosofia da Religião de Ernst Troeltsch, com vistas a evidenciar como esse que é o maior expoente da filosofia da religião de seu tempo, inclusive tendo vindo da Teologia, não conseguiu acessar o fenômeno religioso. Segundo Heidegger, o objetivo de Troeltsch para a filosofia da religião é “construir uma determinação essencial e cientificamente válida da religião” (p. 14), e haveria, para ele, “quatro disciplinas filosófico-religiosas” que, em conjunto, forneceria a determinação do todo da religião, a saber, Psicologia, Epistemologia, Filosofia da História e Metafísica.

Contudo, Heidegger afirma haver também uma psicologia, uma epistemologia, uma filosofia da história e uma metafísica *da arte*, o que indica que “Essas quatro disciplinas filosófico-religiosas não surgem da religião em si enquanto religião. De um ponto exterior, a religião é observada e integrada como um *objeto*. A filosofia da Religião é ela mesma a Ciência da Religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). A religião é, pois, “integrada em complexos *materiais* que já existem eles mesmos anteriores à religião” (HEIDEGGER, 2010, p. 19). Isso nos remete ao que se compreende como filosofia nas quatro primeiras seções do curso: Troeltsch não conseguiria abordar o fenômeno religioso porque já parte de uma concepção equivocada de filosofia enquanto estudo de *objetos*, porque já “encapsula” a religião cientificamente e, desse modo, perde a dimensão vivida do fenômeno religioso, a motivação originária, presente na experiência da vida fática, que faz emergir a religiosidade: “[...] a filosofia da religião é determinada aqui não de acordo com a própria religião, mas de acordo com um conceito particular de filosofia, e, de fato, um conceito científico” (HEIDEGGER, 2010, p.20).

É com base nesse entendimento de que a objetificação do fenômeno religioso acaba por perdê-lo no estudo, que Heidegger procederá, na segunda parte seu curso, à análise fenomenológica das cartas paulinas, fazendo uma tentativa de deixar que a religiosidade (ou fenômeno religioso) se mostre a si mesma e por si mesma, em sua facticidade: “Inicialmente, [...], é necessário examinar a religião em sua facticidade, antes de se dirigir a ela um estudo filosófico em particular” (HEIDEGGER, 2010, p. 21).

Contudo, há uma aparente confusão gerada a partir do que vimos no parágrafo anterior, e que Heidegger prevê: a religião, “os fenômenos’ não se tornarão um objeto de estudo na ‘fenomenologia da religião [...]?’ ” (HEIDEGGER, 2010, p. 21). Como admitir isso se uma grande parte inicial do curso foi dedicada justamente a separar filosofia e ciência, mostrando que a tendência objetificante da última jamais pode ser transferida para a primeira, que surge, justamente, da experiência da vida fática? É com base nesse questionamento, nesse

6 O esquema completo de análise, tal como nos chegou no texto do curso em questão, se divide em 5 perguntas: “1. Qual é o motivo original da filosofia sob consideração? 2. Quais são os meios conceituais e cognitivos para a realização desse motivo? 3. Esses meios surgiram originalmente do motivo da filosofia sob consideração, de modo que não foram adotados de outros ideais, particularmente os ideais científicos? 4. Certos pontos de ruptura, aos quais a filosofia se abre para canais científicos, manifestam-se, como em todas as filosofias anteriores? 5. O motivo da filosofia em consideração é por si próprio original ou é adotado de outros motivos da vida ou de outros ideais?” (p. 6).

paradoxo, que Heidegger vai voltar ao esclarecimento dos três termos do título do curso, embora, dessa vez, com vistas a tematizar o fenômeno central que subjaz a todos os três⁷: O Histórico, de modo a aprofundar melhor esse problema de uma possível inescapável objetivação de tudo que se estude. Mais adiante a noção de indicação formal também será válida para compreendermos como Heidegger pretende que a filosofia “escape” dessa tendência objetificante presente na vida fática.

Quanto à análise do fenômeno do histórico, portanto, Heidegger vai proceder de modo análogo a sua análise da filosofia da Religião de Troeltsch, mostrando brevemente como esse fenômeno do histórico escapa sobremaneira à filosofia, e principalmente à Filosofia da História, que não consegue tematizá-lo.

Em uma primeira análise, não é tão difícil perceber como os três termos do título se ligam ao fenômeno do histórico. Quando se pensa à maneira da ciência, uma introdução é, como vimos na primeira seção deste artigo, um compêndio histórico das tentativas anteriores de se lidar com os problemas científicos; é desse modo também que se estruturam diversas Introduções à Filosofia que se moldam segundo os padrões da ciência, e muito se assemelham ao que chamamos de história da filosofia. Filosofia (ou, para Heidegger, fenomenologia) e Religião podem também ser caracterizadas como fenômenos históricos, sendo “histórico”, nesse caso, uma predicação de Filosofia e Religião, seguindo os moldes da fórmula geral sujeito + predicado, tendo histórico, no caso particular desses dois termos, o sentido de algo que perdura no tempo.

Contudo, essa predicação, típica do senso comum que a filosofia, para Heidegger, procura combater, mostra-se excessivamente geral, afinal, há uma gama quase infinita de objetos aos quais se pode atribuir o predicado histórico, e efetivamente atribuir um sentido ao objeto em questão: como se diz, por exemplo, que determinado filme é histórico, ou que determinado edifício é histórico, ou determinada partida de futebol foi histórica. Mas “a questão agora é se existe a possibilidade de descobrir outro sentido de “histórico”, um que não possa ser predicado de objetos desse modo” (HEIDEGGER, 2010, p. 22). Ou seja, a excessiva generalidade a que se pode atribuir o termo histórico, enquanto predicado de objetos, não satisfaz o filósofo em sua busca pelo aspecto mais originário de um fenômeno e, por isso, é natural que se procure essa originalidade na disciplina filosófica que lida com o histórico por excelência: a filosofia da história. Talvez nela encontremos a tematização do histórico tal como o encontramos na vida. Já de início, contudo, Heidegger adverte: “[...] na experiência da vida fática e na evolução atitudinal da filosofia, o histórico, de acordo com essa visão, obtém a qualidade de um objeto mudando no tempo” (p. 23). Antes de proceder a sua desconstrução da filosofia da história, portanto, o filósofo já aponta que ela objetifica o histórico e, dessa maneira, “esvazia o fenômeno vivente – o histórico em sua vivacidade imediata” (HEIDEGGER, 2010, p. 23).

7 “No meio desses esforços [de chegar a um entendimento dos conceitos de Introdução, Filosofia e Religião], encontraremos em breve um fenômeno nuclear peculiar, o problema do histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 4); “Na medida em que intencionamos ver o histórico como fenômeno nuclear do que é significado pelo título, imediatamente descobriremos o quanto o fenômeno que nos ocupa pode ser caracterizado como histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 22).

Se lidamos com o histórico a partir da vida fática, tal como afirmam fazer tanto as filosofias da história quanto as chamadas filosofias da vida, chegamos a uma conclusão preliminar que “o histórico é um poder contra o qual a vida procura se afirmar” (HEIDEGGER, 2010, p. 23), e que, por isso, ele

possui um papel na vida fática dos tempos presentes em duas principais direções: 1. Positivamente falando, a diversidade das formas históricas proporciona à vida um preenchimento, e a permite repousar na diversidade das formações históricas. 2. Negativamente falando, o histórico é para nós um *fardo*, uma inibição (HEIDEGGER, 2010, p. 26).

Em 1, temos que a vida encontra sua segurança no que Heidegger chama de “panarquia da compreensão”, a vida se vê preenchida por diversos modos de ser, diversas visões de mundo, a partir das quais o ser humano pode se compreender e, nesse sentido, encontrar segurança frente a transitoriedade do histórico.

Já em 2, temos que a vida se desassossega frente a essa mesma panarquia da compreensão, que, constituindo um conjunto de visões de mundo das quais o ser humano elege uma para se compreender, acaba inibindo a criação humana por se manifestar como um *peso*; é como se fossemos colocados em um mundo em que, ainda que plural, permeado por diversos modos de organização, não há espaço para uma nova criação: a tradição dos modos de ser já se impõe como uma escolha necessária ao indivíduo que, perdido nesse “mar” de transitoriedade, tendo consciência dessa transitoriedade, inicia uma luta contra esse histórico, que acaba sendo, nas palavras de Heidegger, “mais ou menos uma luta contra a história” (HEIDEGGER, 2010, p. 26).

E uma vez que a vida fática, como vimos na nota 3 deste texto, possui uma tendência à objetificação, a chamada *abfallen*, queda, ou lapso, i.e., uma tentativa à *ordenação* das múltiplas referências do mundo em que se está inserido, Heidegger identifica na vida fática “três diferentes maneiras de uma tentativa de se afirmar contra a história” (HEIDEGGER, 2010, p. 26) levadas a cabo pela filosofia: a via platônica, a via da radical extradição-de-si, e uma via de conciliação entre as duas anteriores. Ao final da análise que Heidegger faz dessas três vias, veremos como a filosofia da história falha em tematizar esse desassossego gerado pela visão do histórico como um *fardo*.

Na via platônica, “a realidade histórica não é a única realidade, não é de modo algum a realidade fundamental: ao invés, só pode ser entendida com referência ao reino das ideias, de qualquer maneira que se as entenda, substâncias, valores, normas ou princípios de racionalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 27). Nesse caso, portanto, o histórico é secundário, sendo mais fundamental a realidade extra-temporal.

O caminho da radical extradição de si e o conciliatório se aproximam, uma vez que são fundados sobre a mesma base epistemológica: a realidade se divide em natureza e história,

cada qual possuidora de uma ciência específica que lhe estude. O ser humano, enquanto objeto que se pode conhecer, é um produto da realidade, e, nesse sentido, um produto da história e da natureza. Contudo, por ser “o objeto dentre os objetos”, por ser dotado de uma subjetividade, ele é, também, o produtor da história. As culturas, portanto, enquanto produtos de uma subjetividade humana, configuram-se como “momentos” no processo histórico, e o desassossego do ser humano é aplacado, uma vez que suas ações são referidas sempre ao processo objetivo da história. A diferença entre os dois caminhos estaria em que o caminho conciliatório propõe uma dialética entre presente e história, na medida em que “uma soma de ocorrências só pode ser entendida como efetiva se há um interesse aí, à luz do qual o efeito é visto como sendo efetivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 29), pois a realidade em si não é histórica, mas é o olhar interessado que, do presente, vê algo como sendo parte do processo histórico ou não. Já o caminho da extradição-de-si rejeita esse papel do presente com vistas a uma maior cientificidade: “Seria crucial tornar a ciência da história independente da condicionalidade histórica do presente” (HEIDEGGER, 2010, p. 29), presente esse que perde sua força absolutizante e passa a ser integrado no processo histórico-objetivo: a história torna-se, nesses dois caminhos, a realidade fundamental, frente a qual se aplaca o desassossego que acompanha o ser humano em sua consciência da transitoriedade.

Heidegger aponta, contudo, e aqui se inicia, de certa forma, sua crítica à filosofia da história, que “todas as três vias são fundamentalmente dominadas pela visão Platônica” (HEIDEGGER, 2010, p. 32), i.e., “a realidade histórica, nas três vias, é postulada como um *Ser objetivo*” (HEIDEGGER, 2010, p. 32), e embora não se possa negar que há nessa filosofia da história uma direção muito maior para a *vida* do ser humano, essa direção ainda se faz pela via da objetivação, uma vez que, nas palavras de Heidegger, “História é aqui *o material [das Sache]*, o objeto em direção ao qual eu assumo uma atitude cognitiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 33), evidenciando que não há o tratamento fenomenológico do histórico, ou mesmo do desassossego gerado pelo histórico. Ao contrário, procede-se a uma teoria da formação da história que, embora aplaque esse desassossego⁸, não tematiza originariamente esse desassossego⁹: “Aquilo que é desassossegado, a realidade da vida, a existência humana em sua preocupação com sua própria segurança, não é abordada nela mesma; ao invés, é tratada como um objeto, e como um objeto é inserida dentro da realidade histórico-objetiva” (HEIDEGGER, 2010, p.34). As filosofias da história, embora já façam uma consideração maior à vida do ser humano, ao partirem de um ponto de vista objetificante não conseguem tematizar a motivação desse desassossego e, ao invés disso, já propõem soluções que lidem com esse problema sem, contudo, voltar à própria vida e indicar fenomenologicamente quais são as motivações originárias desse desassossego.

Não por acaso, Heidegger vai afirmar que para ver como o histórico emerge da própria experiência de vida fática, “devemos primeiramente apresentar uma parte importante do método fenomenológico” (HEIDEGGER, 2010, p. 36), que lhe possibilitará acessar a vida fática

8 Afinal, os três caminhos satisfazem a tendência da vida fática para a objetivação.

9 Vemos, portanto, que Heidegger se mantém fiel ao “guia” de análise que propõe logo no início do curso, e que expusemos na nota 4 do presente artigo.

sem, contudo, fazê-lo de um ponto de vista, de um pré-conceito objetificante ou, como veremos de maneira um pouco mais clara a seguir, de uma postura “atitudinal”, que não permita à experiência da vida fática apresentar-se em sua mutabilidade constitutiva.

3 VIA POSITIVA – INDICAÇÃO FORMAL [§11 - §13] E A COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA [§17 E §21]

Vimos nas seções acima o quanto, para Heidegger, a filosofia se distingue das ciências, tanto a partir de seu caráter permanentemente introdutório, sempre voltando à sua insegurança bem fundamentada, quanto a partir da natureza dos conceitos filosóficos, sempre vagos e incertos, justamente por terem como ponto de partida a experiência da vida fática, a *vida vivida* do ser humano que sempre escapa à rigidez da conceptualização científica. Vimos também o quanto falham tanto a filosofia da religião quanto a filosofia da história em tematizar, respectivamente, os fenômenos da religião e do histórico.

Frente a isso, é necessário ter uma via de acesso ao fenômeno da experiência da vida fática que, a partir da fenomenologia, dê conta dessa incerteza, dessa vagueza que a permeia, sem fixá-la tanto em categorias ou conceitos alheios a ela, importados de outros ideais, quanto em categorias que não deem conta da mobilidade da experiência da vida fática, e é com base nesse pressuposto que Heidegger apresenta a indicação formal (*formale Anzeige*).

Ao propor essa nova forma de acesso ao fenômeno da experiência da vida fática, fica o questionamento se não estaríamos tratando, nesse caso, de algo como uma generalização, ou como uma formalização, que são proposições conceituais que visam, de certa forma, organizar os objetos em um conjunto ordenado, isso pois, como vimos anteriormente, Heidegger crítica o uso do histórico enquanto predicado por ter um uso excessivamente geral. Em que sentido sua indicação formal não recairia nessa mesma generalidade/universalidade, e em que sentido não se poderia pensar nela como uma formalização do fenômeno? Tendo esses questionamentos em vista, o filósofo vai explicitar o que se entende por universalidade e por formalização, de modo a clarear e, em seguida “definir” o que se entende por indicação formal.

“A generalização pode ser descrita como um modo de *ordenação*. Nela, resulta uma integração de individuações particulares em um complexo material englobante [...] Sua direção é determinada pela abordagem correta do material” (HEIDEGGER, 2010, p. 41). Já a formalização, enquanto independe do domínio material, determina as coisas de fora delas: por exemplo, “a determinação de algo como um objeto, seu direcionamento a uma categorial formalmente objetiva, a qual é, contudo, de sua parte, não original, mas, ao invés, representa apenas a configuração de uma relação”, e não revela, como Heidegger pretende que a indicação formal revele, o sentido-de-execução/realização dessa relação, i.e., o modo de se relacionar com a experiência da vida fática. A formalização esconde o *como* originário da relação de

sentido do fenômeno, enquanto a generalização se concentra mais no sentido do conteúdo do fenômeno

Com base nas considerações acima, e iniciando os caminhos pelo esclarecimento da indicação formal, temos que, para Heidegger, toda experiência de um fenômeno pode se perguntar pelas seguintes facetas nele contidas:

- “1. Pelo ‘quê’ original do fenômeno, que é experienciado nele (conteúdo)
2. Pelo ‘como’ original, no qual ele é experienciado (relação)
3. Pelo ‘como’ original, no qual o sentido relacional é executado/realizado (execução/realização)” (HEIDEGGER, 2010, p. 43)

Contudo, Heidegger alerta que elas “não simplesmente coexistem. ‘Fenômeno’ é a totalidade de sentido nessas três direções. ‘Fenomenologia’ é a explicação dessa totalidade de sentido; ela dá o *logos* do fenômeno, ‘logos’ no sentido de ‘*verbum internum*’” (HEIDEGGER, 2010, p. 43).

Analisemos brevemente, pois, tendo em vista esse “tripé” de sentido que o fenômeno apresenta, o exemplo dado pelo próprio Heidegger, que nos permite visualizar o que seria uma generalização e o que seria uma formalização, para assim, depois, mostrarmos como cada uma dessas conceituações acessa o fenômeno. O exemplo fornecido parte da cor vermelha, seguindo duas cadeias de raciocínio: uma faz a transição de *vermelho* para *cor*, e de *cor* para *qualidade sensível*; outra faz a transição de *qualidade sensível* para *essência*. Segundo Heidegger: “A transição universalizante de ‘vermelho’ para ‘cor’, ou de ‘cor’ para ‘qualidade sensível’ é a mesma da de ‘qualidade sensível’ para ‘essência’? Evidente que *não!*” (HEIDEGGER, 2010, p. 40), isso porque a primeira transição está presa, em sua realização, a um domínio material, os estágios de universalização (no caso, vermelho-cor, cor-qualidade sensível) são determinados de acordo com o *objeto*, com o domínio material que tenho diante de mim. Já a segunda transição (qualidade sensível-essência), já representa uma postura teórica que não está presa ao domínio material, ou “à materialidade das coisas” (HEIDEGGER, 2010, p. 40), ao invés, ela é uma determinação que está fora da coisa.

É possível perceber então, segundo o ‘tripé’ do fenômeno apresentado mais acima, que a generalização acessa o fenômeno via conteúdo (porque se prende ao domínio material), e a formalização, via relação (demonstrando *como* determinada coisa é compreendida). Onde está, contudo, essa relação mais originária, entendida aqui como o sentido de execução/realização que efetivamente faz com que *alguma coisa* seja vista *como* algo¹⁰, evidenciando um comportamento por trás de todo sentido do fenômeno?

10 Remetemo-nos aqui à noção heideggeriana de experiência que, como vimos na primeira seção, apresenta uma dimensão ativa e uma passiva: a atividade experienciadora e aquilo que é experienciado – algo sempre é experienciado, por alguém, de algum modo.

Quando algo é formalizado como um objeto, estamos acessando essa faceta “relacional” do fenômeno, i.e., determinada coisa é vista enquanto um objeto, e, desse modo, ela é sempre teoricamente motivada¹¹: é nesse ‘nível’ que ficam as ciências, e todas as demais filosofias que creem ter para si um objeto de estudo, seja ele a religião, a história, etc. O problema encontrado por Heidegger nisso remete não só, como já dissemos, à questão da experiência, mas a sua própria concepção de filosofia: por trás de toda relação existe, de fato, alguém que vê determinada coisa *como* algo, e é esse sentido do fenômeno, o sentido de execução/realização, que é escondido no fato de que as ciências e até mesmo a filosofia sempre se centram em algo enquanto um objeto, mas não no comportamento de alguém que vê algo como um objeto, apontando justamente para o fato de que esse algo não é, essencialmente, um objeto, mas apenas é visto enquanto um objeto, que é *uma* possibilidade de execução/realização do fenômeno. É a essa deficiência, é em resposta a esse encobrimento desse sentido relacional originário do fenômeno, e em defesa da gama de sentido que já se faz presente na experiência da vida fática, que a indicação formal surge no horizonte fenomenológico heideggeriano:

a indicação formal é uma defesa [*Abwehr*], um ‘asseguramento’ preliminar, de modo que o sentido de execução/realização ainda permaneça livre. A necessidade dessa medida preventiva surge da tendência de queda/lapso da experiência de vida fática, que constantemente escorrega para o objetivo, e para fora daquilo que devemos resgatar do fenômeno (HEIDEGGER, 2010, p. 44).

Ou, nas palavras de Arrien, “a emergência da indicação formal marca, de certo modo, o nascimento de uma possível ‘ciência pré-teórica’ ou ‘teorização originária’, i.e., um discurso que, embora teórico, assume seu fundamento em um horizonte de sentido mundano e pré-teórico”. (ARRIEN, 2013, p. 33).

É munido dessa ferramenta fenomenológica, dessa via de acesso ao que há de mais originário no fenômeno, já dotado de sentido em uma pré-compreensão, que Heidegger defende que se proceda em uma filosofia (fenomenologia) da Religião. Conforme vimos na segunda seção deste texto, que compreende brevemente a análise heideggeriana da filosofia da religião de Ernst Troeltsch, a tarefa de uma filosofia da religião depende daquilo que se considera como sendo filosofia, e, nesse sentido, olhar para a religião segundo categorias alheias ao fenômeno religioso (as quatro disciplinas filosófico-religiosas de Troeltsch, p. ex., ou a inserção da Religião como um fato histórico que apresenta tipos diferentes, ou mesmo a compreensão do religioso a partir do contraste racional-irracional) é perder de vista esse fenômeno em seu aspecto mais originário, i.e., em sua relação com a experiência da vida fática. É significativo, portanto, que Heidegger não trate tanto da Religião, mas da *religiosidade*, que nos indica uma conotação muito mais vivencial do que um conjunto de doutrinas ou de pressupostos que seria Religião. E isso porque o método fenomenológico não comete

11 “Formalização e generalização são, desse modo, atitudinal ou teoricamente motivadas” (p. 44). A postura atitudinal seria, para Heidegger, segundo Evangelista, “a relação com objetos na qual o comportamento é absorvido no contexto temático” (EVANGELISTA, 2008, pp. 53-54)

o mesmo erro que o método científico que, em nome da rigorosidade, ignora que haja em si qualquer tipo de pré-compreensão que conduza o raciocínio do cientista (ou de qualquer um que proceda segundo o método científico), pois “a fenomenologia deve sempre observar de forma cuidadosa exatamente essa problemática da pré-compreensão” (HEIDEGGER, 2010, p. 54), isso porque:

a pré-concepção guiadora, da qual o historiador não está ciente – i.e., as tendências que já motivam a formulação do problema – é decisiva. É frequentemente *overlooked*, especialmente nas ciências especializadas, que a própria formulação do problema de modo algum se oferece do próprio material; ao invés, já é pré-conceitualmente determinado (HEIDEGGER, 2010, p. 54).

Desse modo, segundo Heidegger, a compreensão fenomenológica consiste não só em não projetar aquilo que se quer entender no fenômeno, já fixando previamente sua possibilidade de sentido, mas também em não se colocar como “a última palavra” sobre o fenômeno, uma vez que esse próprio entendimento se subordina, de certo, modo ao horizonte de pré-compreensão do qual ele emerge.

É com base nessa extensa (ainda que interrompida em sua época, e tratada aqui de maneira esquemática e breve) parte metodológica que Heidegger fundamenta sua posterior análise das Cartas Paulinas, em especial as duas Cartas aos Tessalonicenses. Ainda há, nessa exposição mais concreta, uma ou outra observação metodológica, como uma consideração acerca do fato de Paulo escrever *cartas*, que veremos mais detalhadamente na seção a seguir.

4 CONSIDERAÇÕES ACERCA DA PROCLAMAÇÃO [§20], DO CARÁTER EPISTOLAR DOS ESCRITOS DE PAULO [§20 E §21], E AS “DETERMINAÇÕES BÁSICAS DA RELIGIOSIDADE CRISTÃ PRIMITIVA” [§19]

Heidegger direciona sua investigação fenomenológica, após ter feito suas ressalvas ao que se pretende uma filosofia da religião, e também considerando toda a introdução metodológica feita nas seções anteriores, para as determinações básicas da Religiosidade Cristã Primitiva, sempre em busca, como já reiteramos diversas vezes, das *motivações originais* presentes na experiência da vida fática, que deve motivar a investigação fenomenológica. Para isso, o filósofo elege um fenômeno que considera central nas cartas paulinas, a proclamação, cuja centralidade advém do fato de que “nela a relação de vida imediata do mundo do si próprio de Paulo com o mundo circundante e o mundo comunal da comunidade pode ser compreendida” (HEIDEGGER, 2010, pp. 55-56). Esse fenômeno, contudo, não é observado como se fosse um objeto a ser inserido em um contexto material, mas é investigado em sua execução/realização: “a execução/realização da vida é decisiva” (HEIDEGGER, 2010, p. 56). Por isso, deve-se atentar para não recair em uma explicação centrada no conteúdo das cartas paulinas (do conteúdo da proclamação em si – o sentido de conteúdo do fenômeno). Deve-se

ênfatizar, pois, justamente esse aspecto relacional originário, o sentido de execução/realização do fenômeno¹², i.e., o *como* da proclamação apostólica de Paulo, algo que o fato de seus escritos se darem *pré*-evangelhos e em formato epistolar nos é conveniente:

Estamos convenientemente situados, de forma relativa, para responder essa questão [do *como* da proclamação paulina], afinal, temos o *como* da proclamação diante de nós nas cartas de Paulo. Dentro da formulação da questão do *como* da proclamação, o caráter epistolar aparece, de repente, como um fenômeno (HEIDEGGER, 2010, p. 56)

Junto à investigação do fenômeno central da proclamação Heidegger coloca, à guisa de auxílio, duas hipóteses indicativo-formais (i.e., ligadas principalmente ao sentido de execução/realização do fenômeno), dois pontos de partida para a determinação da religiosidade cristã primordial, a ser esclarecidos ao longo da interpretação das duas cartas aos Tessalonicenses:

1. “religiosidade cristã primordial está na experiência da vida fática. Pós-escrito: ela é essa própria experiência.
2. Experiência da vida fática é histórica. Pós-escrito: Experiência cristã vive própria temporalidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 57).

5 AS CARTAS DE PAULO AOS TESSALONICENSES¹³ – O TER-SE-TORNADO, O CONHECIMENTO DA FÉ E A EXPECTATIVA DA *PAROUSIA* - SERVIDÃO E ESPERA

Distanciando-se de uma compreensão das cartas paulinas a partir de um “complexo histórico-objetivo”, que analisaria, em suma, o contexto histórico em que Paulo escreve, assumindo as cartas e a própria religião como temporalmente fixadas em um período histórico, Heidegger, na busca por acessar a experiência da vida fática de Paulo, procura “ver a situação de modo que escrevamos a carta junto a Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 61), e, antes de focar no conteúdo em si da carta, que seria o “*quê*” das cartas paulinas (o sentido de conteúdo do fenômeno da proclamação), olha-se para o *como* da relação de Paulo com o seu mundo

12 Isso, segundo Heidegger, constitui uma ênfase, o que de modo algum implica que as outras duas direções de sentido são ignoradas na explicação. Pelo contrário, explicação [explication, na trad. Inglesa] significa, heideggerianamente, que “se [o fenômeno] é expressado seguindo uma direção particular de sentido, as direções de sentido restantes são co-projetadas nele” (HEIDEGGER, 2010, p. 62). Logo, como nos diz Evangelista (2008), “o que é proclamado (sentido de conteúdo), deve ser interpretado à luz do proclamar (sentido de relação) enquanto fenômeno motivado no contexto de vida de Paulo (sentido de execução)” (EVANGELISTA, 2008, p. 75), sendo que é a esse último, ligado às motivações originárias, que Heidegger se dedicará, principalmente análise das duas cartas aos Tessalonicenses.

13 Guiados pela análise de Theodore Kisiel preferimos não abordar aqui os breves comentários realizados por Heidegger a respeito da Carta aos Gálatas: “Heidegger inicia apressadamente uma interpretação sem sucesso da Carta de Paulo aos Gálatas, para a qual ele parece, incomumente, despreparado. Foi apenas após o feriado de Natal que ele encontra, nas duas cartas aos Tessalonicenses, um conjunto mais apropriado de “fenômenos religiosos concretos”, focado mais diretamente na temporalidade e na historicidade” (KISIEL, 1995, pp. 172-3).

comunal, nesse caso, os Tessalonicenses: “como esse mundo comunal é dado a ele [Paulo] na situação de escrita da carta?” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Novamente nos remetemos à questão metodológica da ênfase em uma das direções de sentido do fenômeno, com vistas a reiterar que não se trata, para Heidegger de uma abstração, mas sim de uma ênfase que carrega em si uma co-projeção das outras direções de sentido: não há porque fazer a objeção de que não é possível explicar uma das direções e ao mesmo tempo abordar as outras duas, uma vez que essas direções não são *coisas*, mas sim componentes de um contexto situacional, uma rede de conexões que compõe a experiência da vida fática: não há como explicar apenas uma à maneira de uma abstração, indicando uma, indica-se, por conseguinte, as demais que se conectam a ela, e sem as quais não se pode atingir um sentido mais profundo do fenômeno em questão.

Essa situação, portanto, constitui um termo fenomenológico que expressa, no caso, a tríade do mundo do si-próprio, do mundo comunal e do mundo circundante, ou seja, a complexidade do mundo em que o ser humano se encontra. Na investigação das cartas paulinas Heidegger parte da relação de Paulo, do mundo do si-próprio de Paulo, com os Tessalonicenses, com o mundo comunal em que se encontra: *como* Paulo tem os Tessalonicenses para si? Como se dá para Paulo a relação com os que se tornaram cristãos?

Segundo Bruun (2009),

Paulo ‘tem’ os Tessalonicenses em um sentido fenomenológico, ao invés de em um sentido instrumental; em outras palavras, a situação dos Tessalonicenses entra na própria situação de Paulo, fenomenologicamente falando. [...] a descrição de Paulo da sua relação com os Tessalonicenses nos dá um *insight* da situação original que define a religiosidade de Paulo e a religiosidade cristã primitiva no geral: é uma situação marcada por privação e aflição, felicidade e esperança (BRUUN, 2009, p. 8).

Heidegger aponta que Paulo, portanto, não está tentando convencer os Tessalonicenses, sua proclamação não possui o sentido de trazê-los para o seu lado, mas sim está comunicando sua própria experiência, condicionada pela sua conversão e pelo recebimento direto da palavra de Deus, conforme Gl. 1, 12. E essa experiência, que é de Paulo e dos Tessalonicenses envolve duas determinações: “1. Ele [Paulo] experiencia o seu [dos Tessalonicenses] *ter-se-tornado* [...]. 2. Ele experiencia que eles têm um conhecimento do seu *ter-se-tornado*” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

Logo, segundo Arrien, “o que caracteriza a situação dos fieis é o seu *ter-se-tornado* cristãos e seu *conhecimento* dessa transformação” (ARRIEN, 2013, p. 36). Isso aponta para o fato de que o momento da conversão não é um evento temporalmente localizado, i.e, passado. Ao contrário, nas palavras de Heidegger “*ter-se-tornado* não é, na vida, apenas um incidente qualquer. Ao contrário, é incessantemente co-experenciado, e de tal maneira que

o Ser deles é agora o seu ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). Percebe-se então que o conhecimento desse *ter-se-tornado* não é meramente um conhecimento epistemológico de um objeto, mas é um olhar para a própria experiência de vida fática, é um *modo de ser* que só pode ser conhecido dentro da experiência da vida fática cristã: “Esse conhecimento é inteiramente diferente de qualquer outro conhecimento e memória. Ele emerge apenas do contexto situacional da experiência da vida Cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

Heidegger vai aos poucos aprofundando sua análise, desdobrando o que seria o *ter-se-tornado* em uma determinação mais estreita: a conversão é uma aceitação da proclamação, que vem acompanhada tanto de alegria quanto de desespero. Conforme Bruun (2009), “Os Tessalonicenses aceitaram a palavra em um estado de grande aflição, mas ao mesmo tempo sua recepção da palavra estava associada a uma alegria inexplicável e, diferente da aflição, essa alegria, na visão de Heidegger, pode ser experienciada como uma dádiva” (BRUUN 2009, p. 9). Não se trata, portanto, de um conhecimento teórico, de um conjunto de habilidades concedidas, mas sim de um olhar para a própria vida enquanto vida vivida, em suas alegrias e aflições, ou, na síntese de Heidegger: “Aquilo que é aceito diz respeito ao *como* da conduta-de-si na vida fática” (HEIDEGGER, 2010, p. 66).

Esse conhecimento, portanto, que emerge da própria experiência de vida¹⁴, acessível por meio do *ter-se-tornado*, da conversão, determina certa existência fática, guiada por esse mesmo conhecimento, que, por sua vez, é um conhecimento do *ter-se-tornado*, o acolhimento da proclamação em alegria e desespero. Essa possibilidade da existência fática se desdobra em duas direções, segundo Heidegger: “servidão e espera, uma transformação perante Deus e uma espera obstinada” (HEIDEGGER, 2010, p. 66). A conversão, como vimos nessa breve exposição do tortuoso caminho que Heidegger vai percorrendo, não se trata de um evento no passado, mas de um constante voltar-se para a própria vida, no reconhecimento não só da alegria que a acompanha, mas de sua aflição e desespero, e isso tudo está sendo visto, metodologicamente, a partir da própria experiência cristã: partimos de um fenômeno básico, que é a proclamação presente nas cartas paulinas, e a proclamação se dá não através da exposição de um doutrina, mas sim da exposição de Paulo de sua própria experiência de vida cristã, que revela a conexão do mundo do si-próprio com o mundo comunal, i.e., com os Tessalonicenses. Heidegger está partindo, portanto, de uma experiência de vida originária para, através de um aprofundamento e de um estreitamento do fenômeno da conversão e do conhecimento dela, para chegar no *como* a proclamação é recebida, revelando que ela opera uma transformação radical na vida do indivíduo, cuja existência segue duas determinações conforme a conversão: servidão e espera perante Deus. Veremos agora, de maneira um pouco mais detalhada dentro de nossas limitações, essas duas determinações a partir da análise heideggeriana da expectativa da *parousia*, que começará a evidenciar para nós a questão da temporalidade, esclarecendo aquele primeiro ponto de partida que vimos na seção anterior:

14 O ter-se-tornado, afinal de contas, não só ocorre *dentro* da própria vida do indivíduo, como não pode, de forma alguma, ser compreendido fora dessa mesma vida.

“Experiência da vida fática é histórica. Pós-escrito: Experiência cristã vive a temporalidade em si”.

A abordagem por Heidegger da *parousia* é guiada por duas passagens da Carta aos Tessalonicenses (I Ts. 4:13-18 e 5:1-12), que correspondem, respectivamente, a duas perguntas: “1. Como ficam os mortos, que não mais experienciam a *parousia*? 2. Quando a *parousia* acontecerá?” (HEIDEGGER, 2010, p. 69). O filósofo, contudo, não aborda a primeira questão, centrando sua discussão na investigação da segunda, entendendo não diretamente o conteúdo da resposta de Paulo, mas *como* ele dá essa resposta. De início, somos apresentados de certa forma ao conteúdo da resposta: “O que é decisivo é como eu me comporto em relação a isso em minha vida. Disso resulta o significado de ‘quando’” (HEIDEGGER, 2010, p. 70).

Deixando esse conteúdo da resposta de lado por uns instantes, Heidegger irá a II Cor. 12:2-10 para um vislumbre do mundo do si próprio de Paulo, que nos permitirá, esperamos, entender mais claramente o *como* da resposta paulina à questão sobre o quando da *parousia*. O filósofo indica que para Paulo o requisito fundamental de ‘ter-Deus’ é suportar a fraqueza da vida, é voltar-se à própria vida e, suportando-a, tê-la, e não simplesmente entendê-la como uma sucessão de eventos: “Somente quando ele [Paulo] é fraco, quando ele suporta a angústia de sua vida, ele pode entrar em uma conexão próxima com Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 70). É o reconhecimento do sofrimento, da angústia, dessa tensão que estrutura a vida humana, que abre a passagem para a graça divina.

É com base nisso que se pode entender um pouco melhor o que Paulo, e Heidegger, estão entendendo como a *parousia*: “Para o Cristão, contudo, *parousia* significa ‘a reaparição do Messias que já apareceu’”. (HEIDEGGER, 2010, p. 71). Mas se a pensarmos com relação a um evento futuro, perdemos de vista o sentido relacional desse fenômeno, e é por isso que “Paulo não diz ‘quando’, pois essa expressão é inadequada para o que se deve expressar, uma vez que não é suficiente” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Não se trata, portanto, de uma questão epistemológica, de uma questão cognitiva, mas sim do fato de que o conhecimento do *quando* da *parousia* deve ser de cada um “pois Paulo remete os Tessalonicenses para si mesmos e para o conhecimento que têm como aqueles que ‘se-tornaram’” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). A resposta para o quando da *parousia*, portanto, deve ser encontrada em relação à própria vida do indivíduo no conhecimento do seu *ter-se-tornado*. Novamente se vê como a experiência da vida fática é decisiva aqui no contexto: não só a *parousia* só faz algum sentido se compreendida *dentro* da experiência de vida cristã, como sua própria determinação temporal só ocorre dentro dessa própria experiência de vida e, mais ainda, dentro da experiência de vida do indivíduo em si. Não por acaso a leitura que Heidegger faz de Paulo vai distinguir do cristão “Aqueles que encontram sossego e segurança nesse mundo [...], aqueles que se agarram a esse mundo porque ele provê paz e segurança” (HEIDEGGER, 2010, p. 72). Estes são aqueles que, imersos no mundo, em suas preocupações mundanas, “têm suas expectativas voltadas para aquilo que a vida lhes traz” HEIDEGGER, 2010, (p. 72), e não podem ser salvos, uma vez que se *perderam*, não *têm*, suas vidas, vivendo-as enquanto aquela sucessão de

eventos e preocupações mundanas: eles não têm a si, pois esqueceram a si próprios, pois eles não têm a si na clareza de um conhecimento autêntico” (HEIDEGGER, 2010, p. 72).

O cristão, contudo, possuindo sua própria vida através do conhecimento do seu *ter-se-tornado* não serão surpresos pelo *quando* da *parousia*, pois permanecem sempre vigilantes, à expectativa não do que a vida lhes traz, mas justamente desse evento em um tempo indeterminado que lhes condiciona um comportamento. É por isso que

a questão do ‘Quando’ me conduz de volta a meu comportamento. [...] para a realização/execução da própria vida. O sentido do ‘Quando’ do tempo em que o Cristão vive possui uma configuração inteiramente especial. [...] É um tempo sem sua própria ordem e demarcações (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

Isso, contudo, não fornece ao Cristão uma segurança absoluta de sua salvação, pelo contrário, gera nele uma angústia perene, pois, se a *parousia* depende de *como* eu vivo, não consigo, o tempo todo, atender àquilo que é esperado de mim em termos de fé e amor, e, desse modo, me aproximo mais do desespero do que de uma espécie de conforto: “Aqueles que pensam dessa maneira se preocupam em um sentido real, sob o signo de uma preocupação real se eles poderão ou não executar o trabalho de fé e de amor, e eles conseguirão ou não mantê-lo até o dia decisivo” (HEIDEGGER, 2010, p. 75).

Conseguimos entender, portanto, porque “Paulo não está preocupado em responder a questão do Quando da Parousia” (HEIDEGGER, 2010, p. 75), e compreendemos também o conteúdo da resposta de Paulo, através do modo *como* Paulo responde à pergunta: “O Quando é determinado através do Como do comportamento individual, que é determinado através da realização/execução da experiência da vida fática em cada um de seus momentos” (HEIDEGGER, 2010, p. 75). A espera da *parousia*, cabe ressaltar, não é nem a espera por um objeto, no sentido mais comum, nem a espera por algo ideal, ao contrário, é “um servir a Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 79). O caráter não cronológico da espera pela *parousia* faz com que o indivíduo se desligue da noção habitual de espera enquanto a espera por algo, e aponta para o sentido *kairológico* da espera cristã; nesse sentido são convenientes os comentários de Heidegger acerca da vida do Anticristo na Segunda Carta aos Tessalonicenses: “Se o indivíduo é ou não um verdadeiro cristão é decidido pelo fato de que ele reconhece o Anticristo [enquanto Anticristo, e não como Deus]” (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Aquele que está na servidão e na espera, a partir do conhecimento do seu *ter-se-tornado*, saberá, em sua própria existência, e não com base em algum tipo de dogma ou teoria, que o Anticristo é de fato o Anticristo, e não Deus. Já aqueles que apenas esperavam aquilo que a vida lhes dava, e até mesmo aqueles que compreenderam a partir da primeira carta que a *parousia* é a espera por alguém, ou que ela é tão imediata que pode-se abster de quaisquer preocupações mundanas, estes serão enganados pelo Anticristo, e o tomarão por Deus, uma vez que não adentraram o complexo de execução/realização da experiência cristã, pois, escapando da

temporalidade *kairológica*, perdem a fé. É por isso que se diz da *vigilância*, da *inquietação* perenes presentes na experiência fática cristã. Conforme aponta Evangelista (2008):

A interpretação fenomenológica revela, então, a proclamação do Anticristo enquanto exortação para que o cristão mantenha-se firme num determinado modo de vida; a saber, na espera obstinada da parusia, que é o não se deixar perder no mundo. Isso não significa abandonar o trabalho, como alguns tessalonicenses fizeram. Mas, significa manter a aflição da incompletude da existência, que recebe seu sentido a partir do fim dos tempos, quando cada qual será julgado (EVANGELISTA, 2008, p. 109).

Frente a essa temporalidade *kairológica*, a vida cristã, estando permanentemente tensionada entre alegria e aflição, não apresenta segurança, o que remete ao fato de que, conforme vimos no início deste texto, a própria experiência de vida fática é permeada de incerteza, o que faz com que a própria filosofia apresente, em sua fundamentação, aquela incerteza bem fundamentada que não só lhe é característica, como lhe é necessária, por lidar justamente com essa experiência da vida humana.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Martin Heidegger é, sabidamente, um filósofo cujo pensamento percorre tortuosos caminhos ao longo de sua história, não só pela magnitude do que ele se propõe ao revisar grande parte da história da filosofia à luz disso que daqui vimos apenas um embrião, que é a experiência da vida fática, quanto pela nova linguagem, por vezes extremamente alusiva, com a qual busca empreender seu pensamento. Os cursos dados pelo filósofo nas universidades de Freiburg e Marburg, vindos a público com a publicação, a partir de 1975 das *Obras Completas* de Heidegger, mostraram-se de grande valia para a compreensão desse pensamento, além de revelarem para o grande público não apenas os bastidores da produção do filósofo, mas também o professor em seu ofício cotidiano. É a esse último Heidegger, ao professor, ao rei secreto no reino do pensar, conforme o testemunho de Hannah Arendt, que este texto se dedicou, procurando conforme o próprio Heidegger sempre enfatizou em suas lições de fenomenologia radical, não ir àquilo que se estuda carregado de ideais que escapam àquilo que se estuda e que, ao contrário, acabam restringindo o que é investigado. Procuramos, por isso, ver nosso curso em questão, a “Introdução à Fenomenologia da Religião” em seus próprios termos, sem fazer as afamadas tentativas (necessárias, evidentemente) de ser ler os cursos pré-1927 à luz de *Ser e Tempo*, procurando neles aquilo com o que se espera esclarecer a *magnum opus*. Procuramos aqui investigar, enquanto ligados à filosofia, o que Heidegger entende pela experiência da vida fática, nesse que foi um dos primeiros movimentos de largo fôlego que procurou tematizar a *vida humana a partir dela mesma*. Por isso que aqui nos dedicamos muito mais à primeira parte do curso, a parte notadamente metodológica e de conteúdo e motivação altamente filosóficas, por entendermos que é justamente essa metodologia que, a

partir de um esforço hercúleo do filósofo de Messkirch, iniciou-se um novo caminho para a filosofia, um caminho que a aproxima de maneira altamente significativa a filosofia daquilo que lhe deveria ser mais caro: a vida humana, a *nossa* vida, a vida como *nós* a vivemos. No entanto, não podíamos deixar de lado a análise das cartas paulinas, não só porque elas são parte integrantes do curso em questão planejadas e articuladas pelo próprio Heidegger com sua introdução metodológica, mas também porque elas apresentam para nós certas determinações que transbordam a experiência cristã, e ressoam fortemente na experiência da vida fática como um todo, como são as noções de *ter a própria vida*, de não se perder na mundanidade e acabar se esquecendo de si. Mais adiante no caminho heideggeriano esse horizonte último representado aqui pela *parousia* assumirá a determinação da *morte*, que conduzirá o ser humano pelos mesmos caminhos de alegria e aflição, mas agora sem o elemento escatológico lhe estruturando, mas a própria vida finita do ser humano, aprofundando mais ainda (porque retirando-a apenas do escopo da experiência fática cristã) a ideia de temporalidade como estrutura existencial da vida humana.

Em suma, o curso em questão é rico o suficiente, especialmente em sua parte metodológica, para se sustentar com suas próprias pernas, sem que sua compreensão se dê sempre em relação a *Ser e Tempo* (embora não neguemos de modo algum as contribuições desse curso para o esclarecimento dessa obra). Tentamos, nessas poucas páginas, demonstrar isso, mantendo-nos fieis ao próprio desejo de Heidegger de sempre ir às coisas mesmas, sem projetar de antemão nossos resultados ou expectativas em nosso estudo, mas conscientes, o tempo todo, de que a própria escolha desse curso e do modo como conduziríamos nosso estudo já constituem determinações minimamente teóricas que fazem com que o texto do curso em questão permaneça em aberto a novas investigações, sempre aberto a ser pensado.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. "Martin Heidegger faz oitenta anos" In: *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 277-290.
- ARRIEN, Sophie-Jan. "Faith's Knowledge: On Heidegger's Reading of Saint Paul", In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual – vol. 3*, 2013.
- BRUUN, Lars. "Back to the Future: Reading Heidegger reading Paul" In: *The Bible and Critical Theory*, vol. 5, nº1. Monash University EPress. 2009
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015
- CROWE, Benjamin D. *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- DRAWIN, Carlos Roberto. "Heidegger e a crítica da razão: primeira parte: prolegômenos à crítica teológica da razão. In: *Síntese – Rev. de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 37, n. 118, 2010, pp. 157-185.
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. *Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática*, 2008, 119f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GREAVES, Tom. *Heidegger: uma introdução*. Porto Alegre: Artmed (col. Penso), 2012

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Indiana University Press, 2010.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press, 1995.

MACDOWELL, João A. A. A (org.). *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MACDOWELL, João A. A. A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

RUSSELL, Matheson. "Phenomenology and Theology: Situating Heidegger's Philosophy of Religion" In: *Sophia*, vol. 50, nº 4, pp. 641-655, 2011.

SHEENAN, Thomas. "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion' 1920-21. Disponível em: <http://religiousstudies.stanford.edu/wp-content/uploads/51-1979-PHENOMENOLOGY-OF-RELIGION-1920-21.pdf>

Uma análise crítica da utopia na teologia de Inácio Ellacuría

Carlos Javier Vidal Guerrero ¹

Resumo: Utopia tem sido um conceito presente no pensamento latino-americano, uma ideia insistentemente visitada pela teologia da libertação. Portanto, a partir de uma seleção de textos teológicos de Ellacuría, procurou-se em que medida esta teria estado presente. Tal estudo crítico, se inspira na resposta do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz à Congregação da Sagrada doutrina da Fé, reconhecendo a utopia como um termo oposto ao cristianismo. Assim, alguns questionamentos visitados são: acaso a categoria de Reino de Deus de Ellacuría é realizável como no Cristianismo? Ou, sendo mais ousado, será possível falar de Utopia-cristã?

Palavras-chave: Utopia. Reino de Deus. Cristianismo. Teologia. Ellacuría.

Abstract: Utopia has been a concept present in Latin American thought, an idea insistently visited by liberation theology. Therefore, from a selection of theological texts by Ellacuría, it was sought to what extent it would have been present. Such a critical study is inspired by Henrique Cláudio de Lima Vaz's response to the Congregation of the Sacred Doctrine of the Faith, recognizing utopia as a term opposite to Christianity. Thus, some of the questions visited are: is Ellacuría's category of Kingdom of God feasible, as in Christianity? Or, being more daring, is it possible to speak of Christian Utopia?

Keywords: Utopia. God's kingdom. Christianity. Theology. Ellacuría.

1 INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, a categoria “Reino de Deus” é trabalhada por Ellacuría sob o enfoque teológico. Acena-se, com particular atenção, para o atrelamento dessa categoria –Reino de Deus- à expressão teológica cunhada por Lima Vaz: “paradigma utópico”. Em alguns textos de Ellacuría entre, os idos 70’ e 80’, reconhece-se por meio da hermenêutica a centralidade do “Reino”. Portanto, será tratado como uma categoria que se constitui um eixo articulador da reflexão teológica com a realidade.

Contudo, o problema aprofundado consiste em que o nexos, seja implícito ou explícito, entre “Reino e Utopia”, pode comprometer a Soteriologia Cristã, quer dizer, a realização do mistério Pascal de Jesus na história. Neste sentido, é pertinente adiantar que, na teologia de Ellacuría se resgata a compreensão cristológica do Concílio de Calcedônia: Afirma-se que

¹ Carlos Javier Vidal Guerrero nasceu em Valparaíso, Chile. Foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. Eugenio Rivas em sua iniciação científica, concluída em 2017, como estudante de Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Utopia e Teologia Latino-Americana”, dentro grupo de pesquisa “Teologia e novos paradigmas”. Carlos é graduado em Filosofia pela Universidad del Salvador (Buenos Aires, 2013) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) (Belo Horizonte, 2017). Atualmente mora em Belo Horizonte e pesquisa sobre questões relativas à Espiritualidade cristã na pós-modernidade. E-mail do autor: cjaviervidalg@gmail.com

todo ato Divino em Jesus torna-se humano e, ao mesmo tempo, todo ato humano, Nele, é Divino, [paradoxalmente], sem confusão nem separação. As abordagens teológicas analisadas e desenvolvidas deste teólogo Latino Americano vão desde o ano de 1978 até as últimas consequências no ano 1989, quando o compromisso teórico e prático finda com o assassinato do teólogo.

Entretanto, pretende-se analisar em que medida seria possível identificar a presença do paradigma utópico criticado por Henrique Lima Vaz em 1984. Esta crítica advertia que, a presença deste elemento na teologia da libertação não seria adequada no discurso teológico, já que se trataria de um termo não cristão. Para o Pe. Vaz, “as categorias nas que se baseiam as formas extremas da utopia secularizada, seriam estruturalmente ateias por serem marxistas, e esses traços vincariam mais profundamente a oposição entre utopia e Cristianismo” (VAZ, 1984, p.5). Por outro lado, no sentido amplo da utopia, encontra-se uma “ideia reguladora” em sentido kantiano. Isto é, que “as condições da sua realização não podem ser deduzidas da realidade empírica à qual se opõe o ideal utópico” (VAZ, 1984, p.11).

Desta maneira, a utopia logicamente contradiz uma questão fundamental da teologia lembrada pelo Pe. Vaz:

O Reino de Deus se realiza desde já no aqui e no agora do devir histórico, não no pensado ou construído a partir dele, mas pela graça crística que procede do evento teândrico da Encarnação que transforma radicalmente, em princípio, a existência histórica de seus atores e estruturas. (VAZ, 1984, p.14)

Considerando essa constante tensão, este trabalho analisa criticamente a presença e ausência do paradigma utópico nas categorias desenvolvidas nos escritos teológicos de Inácio Ellacuría, assim como os vínculos que se estabelecem com algumas de suas categorias, especialmente com “Reino”.

Enfim, a constante tensão que existe com relação ao caráter ideológico² e aos princípios filosóficos com que se compreende a teologia de Ellacuría, reconhece-se que a utopia tem uma presença implícita no começo da sua reflexão. Por outro lado, sempre na tensão de suprimir tal separação entre história e o projeto teológico ou meta-história.

Neste sentido, sugere-se que a utopia faz parte intelectual deste momento ideológico prévio da “práxis eclesial”, quer dizer, do que ainda não existe, mas que ao mesmo tempo possibilita a passagem para as mudanças de uma proposta teológica transformadora. Assim, pode dizer-se que, cada vez que se fala de utopia na teologia de Ellacuría, expressa-se um momento reflexivo inicial ou inspirador, o qual conforme a crítica de Lima Vaz, em alguma medida, sim poderia ser caracterizado como desprovido da tensão ou união da escatológica cristã. Em síntese, na tentativa de elaborar uma teologia transformadora das injustiças e

2 Refere-se ao texto que declara os princípios filosóficos da sua teologia em: ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos teológicos Vol. I*. San Salvador: UCA Editores, 2000. Pp. 163-186

anunciadora do Evangelho de Jesus Cristo, paradoxalmente tirar-se-ia o Reino de Deus para fora da realidade histórica. E, com isso, transformá-lo-iam numa simples ideia sem concreção histórica por si mesma, mas direcionada a uma transformação real das realidades de injustiça social.

Constatado isto, na pesquisa acena-se uma inerente e evidente tensão entre a teoria e a realidade conturbada em que se dera sua reflexão, já que a teologia do nosso autor iria se expressar em termos e considerações de ordem política e, com uma respectiva exigência de coerência entre o discurso e a ação da experiência de Deus. Enfim, entre o que se diz sobre Deus e o que se faz no seu nome dentro da *polis*. Esta condição, talvez considerar-se-ia como um limite a esta utopia inicial, a fim de motivá-la a constituir-se na realização da passagem para a realidade histórica do que primeiro foi proposto como utópico. De fato, “para esta teologia pretende-se considerar em primeiro e último termo os condicionamentos históricos, pois, mais do que a originalidade teórica procura-se uma eficácia histórica” (ELLACURÍA, 2000a, p.277).

1.1 HIPÓTESE DE TRABALHO

Por fim, uma hipótese geral de trabalho consiste, primeiramente, em aceitar a ambiguidade da presença e ausência do paradigma utópico no uso que os termos ‘utopia’ ou ‘utópico’ têm em Inácio Ellacuría. Tal brecha ou ambivalência conceitual é que faz plausível esta hipótese, já que, embora exista um uso implícito e explícito do conceito da utopia, na teologia do Reino de Deus esta não teria ficado presa à sua própria constituição ateia³, já que tal utopia deveria de pôr em movimento a realização concreta deste projeto do Reino. Ou seja, não poderia ser compreendida como um mero *a priori* do discurso sobre a realidade.

2 ELLACURÍA E A ‘UTOPIA’: A PASSAGEM DO NÃO REINO DE DEUS À REALIZAÇÃO DESTA

É conveniente que o ponto de partida deste texto estabeleça aquilo que em Ellacuría se compreende por ‘utopia’, a fim de concluir em que medida existe ou não a presença do paradigma utópico segundo a crítica de Lima Vaz. Para isto, consideram-se os esclarecimentos expressos pelo teólogo centro-americano: “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto sobre soteriologia histórica” (ELLACURIA, 1990, p.393-442). Onde o horizonte soteriológico e histórico do seu pensamento, seria a realização do Reino de Deus.

Embora haja explícita união entre a profecia e a utopia, um dos aspectos que Inácio Ellacuría considera para definir ‘utopia’ é a ambivalência do termo, pois este seria, ao mesmo tempo, tanto história como meta-história (Cf. ELLACURIA, 1990, p.394). Portanto, seria uma meta-história, nascida da história, mas para além desta, porquanto que também se

3 Segundo palavras de Lima Vaz.

orienta no futuro da mesma, seja por fuga do passado, ou bem por realização de mudanças no presente dela. Por tal razão, compreende-se a ‘utopia’ não como uma categoria epistemológica, mas como um horizonte (Cf. ELLACURIA, 1990, p.395) de historicidade, o qual, sempre que seja cristão, deveria permanecer na tensão dialética junto com a profecia.

Além do mais, conforme este desenvolvimento se compreende que existe uma utopia cristã, porém há uma que não seria tal. Esta consideração tem a ver com a necessidade de não reduzir a utopia a um mero formalismo ou reducionismo subjetivo (Cf. ELLACURIA, 1990, p.397), já que a caracterização cristã por excelência viria a ser a concretude da Salvação de Jesus Cristo. Essa questão, em Ellacuría, baseia-se no esforço por fazer real o Reino de Deus, ou seja, que “[...] a utopia cristã é operativa para a historização do Reino de Deus” (ELLACURIA, 1990, p.399).

A ocorrência do termo ‘utopia’, nos textos selecionados de Ellacuría, compreende uma intencionalidade dialógica entre duas partes: entre qualquer discurso teológico e a realidade sociopolítica em que se insere. Nesse sentido, este trabalho pretende fazer uma abordagem de alguns aspectos históricos em que é mencionada a utopia, para logo compreender os conceitos teológicos envolvidos nela, e especialmente para distinguir aquilo que se aproxima do paradigma utópico criticado por Lima Vaz.

3 CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE SE DEU A REFLEXÃO

O contexto em que se dá o ponto de partida da reflexão de Inácio Ellacuría é a situação entre fins dos anos 60 e 80 em “El Salvador” na América central. Além dos sucessivos governos militares, que antecederam e precederam a década dos anos 70, acrescentou-se uma pressão externa da revolução cubana e sandinista na Nicarágua.

Portanto, com os militares salvadorense acontecera uma reação política contrária ao interesse dos países vizinhos, e como em muitos outros lugares, respaldada pelas oligarquias econômicas e os interesses hegemônicos dos Estados Unidos. Ademais, o movimento camponês foi-se fortalecendo neste desconforto social (*stasis*), sendo um lugar propício para o surgimento das guerrilhas armadas de esquerda.

No entanto, a Igreja e a presença da Companhia de Jesus neste país associaram-se relativamente à teologia da libertação junto com a inspiração do Concílio Vaticano II e a sua concreção de Medellín. Isso coincide como o que, para Lima Vaz, marcou o ponto de inflexão entre uma *pré* e pós-história da teologia da libertação:

“[...] num momento qualquer, que deve situar-se entre 1965 e 1969, entre o fim da Ação Católica e a Igreja pós-Medellín, a utilização de algumas categorias básicas da teoria da história e, em primeiro lugar, da teorização marxista da sociedade de classes, passou a predominar na expressão conceptual do ver e julgar dos militantes cristãos” (VAZ, 1984, p.9).

Logo depois, reafirma-se conforme uma releitura feita por Ellacuría em dois textos: Primeiro em *Pobres* do ano 1983, onde ele reconhece a abertura e novo foco do Concílio Vaticano II na teologia. Mesmo que também trouxe alguns limites, em vista de que foi um concílio mais pensado desde a perspectiva dos países ricos e ocidentais, os que se bem conferem aos pobres um lugar teológico universal, como assim se expressa primeiro em: “Só uma densa frase na descrição das misérias na Constituição apostólica *Gaudium et Spes*” (ELLACURIA, 2000b, p.173).

Por isso que, em um segundo texto deste mesmo ano, *El auténtico lugar social en la Iglesia*, resgata-se a intenção implementadora que a reunião do CELAM explicitou em Medellín. Enfim, seria aqui onde se corrigiria esse limite do universalismo primeiro mundista observado no último Concílio:

“Como quiera que si el Vaticano II fue recogido por Medellín, donde realmente se hizo presente el tercer mundo en su auténtico tercermundismo. En Medellín sí la realidad y la verdad de la historia latinoamericana, convertidas en auténtico lugar teológico, se convirtieron en pregunta fundamental, a la cual trataron de responder los obispos del continente, desde la luz del evangelio y desde la renovación del Vaticano II. Pero esa renovación fue ahora más radical y profunda, fue más concreta y comprometida, precisamente porque ya no se trataba del mundo sin más, sino del punzante y doloroso mundo que es el tercer mundo, como representante de la mayoría de la humanidad.” (ELLACURIA, 1990, vol.I p.449)

A partir deste viés eclesiológico, na América latina, vai-se compreender a coerência do desenvolvimento teológico de Ellacuría em três textos dos anos 1977, 1985 e 1990⁴. Neles, os pobres conferem o lugar teológico da missão salvadora à Igreja de Jesus Cristo (Cf. ELLACURIA, 2000b, p.453-485). Fazendo desta maneira, a toda ação teológica e pastoral se configurasse com uma forte presença no mundo camponês. Mergulha-se na miséria e na pobreza e se é esmagado pela violência entre os grupos radicais das guerrilhas de esquerda que enfrentavam o governo e os militares que estavam no poder.

Inácio Ellacuría chegava pela primeira vez em El Salvador no ano 1949, e definitivamente no ano 1968, realizando, entretanto, seus estudos de filosofia no Equador e a teologia em Innsbruck, para finalmente especializar-se em Madrid com Xavier Xubiri. Ao chegar, encontrou-se com um país convulsionado e com uma situação social de muita tensão pela reforma agrária que tentava implementar-se. E por uma série de reformas que ao longo dos 70’ levariam à criação de um tecido social polarizado entre ricos e pobres, com uma excessiva violência e injustiça que marcariam o ritmo da realidade dos 80’.

4 Foi publicada postumamente junto com Jon Sobrino.

Com relação a esse contexto, ressalta-se a grande capacidade de análise social que primeiro na sua gestão universitária demonstraria a partir das ações dos *escuadrones de la muerte*. E que também voltaria a fazer no ano 1986 no texto *Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales*:

1. Embora El Salvador tenha tido um crescimento econômico médio de 4,6% (1950-1955), 4,7% (1955-1960), 6,8% (1960-1965), 4,5% (1965-1970) e 5,2% (1970-1978), no final da década de 1970 um 68% da população encontrava-se em estado de pobreza, e 50,6% vivia em estado de extrema pobreza;
2. Entre 1965-1967 e 1974, a participação dos 20% mais pobres da população na renda total de El Salvador diminuiu de 3,2% para 2,8%. Por outro lado, a participação dos 20% mais ricos passou de 38, 1% para 66,4%, no mesmo período.
3. Em 1979, sessenta grupos familiares controlavam 57,2% de todas as empresas privadas e 84% do capital de El Salvador; aos demais grupos e indivíduos tocavam 42,8% das empresas e 15,5% do capital. Com relação à estrutura da propriedade, 76 proprietários (0,2% dos proprietários) controlavam 15,7% do capital total, enquanto 12. 652 proprietários (37, 2% do total) detinham apenas 4,53% do capital
4. A situação se agravou enormemente no período da guerra civil, com a progressiva queda do PIB nacional por habitante + 13% (1970-1974), + 8% (1975-1979) e -34, 8% (1990-1984). Neste período, o poder aquisitivo real dos salários, sobretudo dos trabalhadores do setor agropecuário, diminuiu enormemente. Em comparação com o salário em 1970 (100%), que já era baixo, diminuiu para 82,9% em 1980 e para 57,9% em 1984. Apenas em alguns serviços sazonais (colheita de café e açúcar, algumas indústrias agrícolas) houve uma melhoria salarial em relação a 1970. (ELLACURIA, 1991, p.139)

Em resposta, perante a esse conturbado e complexo cenário social, houve um resurgimento dos movimentos populares organizados, especialmente, a partir dos anos 1970, após um tempo de silêncio, desde a matança de 20.000 camponeses no ano 1932.

Neste contexto, vai se desenvolver uma presença desta Igreja do Vaticano II e Medellín, sobre a qual anonimamente Inácio Ellacuría escreve no ano 1978, a modo de comentário histórico e teológico, em que os pastores desse tempo tinham publicado sobre esta temática, a saber: a carta pastoral dos Mons. Romero e Riveros, e a declaração dos Mons. Aparicio, Barrera, Alvarez e Revelo, sobre a “Federación Cristiana de Campesinos salvadoreños” e a “Unión de Trabajadores del campo”. O miolo deste texto seria a verificação histórica do projeto salvador de Jesus Cristo (Cf. ELLACURIA, 2000b, p.681-685). É um projeto que não consiste em um manifesto político, a pesar de ter certo teor presente tanto na ação eclesial e pastoral, na medida em que a Igreja vai envolvendo-se no contexto e no concreto da história.

Para Ellacuría, por causa desta dimensão histórica da soteriologia, a Igreja deve defender e associar sua ação e reflexão teológica a estas organizações sociais, especialmente no momento histórico de “El Salvador”. Neste sentido, a tese defendida pelo autor em questão é a seguinte: “As maiorias oprimidas são o resultado da violência institucionalizada, e as organizações populares são uma das saídas fundamentais dessa violência” (ELLACURIA, 2000b, p.685).

Sugere-se, pois, que o ponto arquimédico para compreender o porquê deste início utópico de seu pensamento, para transformar a realidade ameaçante e injusta, primeiro há de se procurar um suporte que possibilite uma saída desta mesma. Os alcances disto são complexamente: políticos, éticos e teológicos, na mesma história.

4 QUANDO ELLACURÍA SE REFERE À UTOPIA.

Neste ponto, em que já se tem expressado o contexto, pode acenar-se a presença do paradigma utópico a partir do conflito entre: o sujeito que faz teologia, e aquele mundo ao redor em que ele mora. Para Ellacuría, no contexto da violência institucionalizada, as organizações políticas e populares foram uma saída deste sistema. Tal dinamismo formal, reconhecível no âmbito sociológico e político, parece também ter sido reproduzido pelo seu fazer teológico.

Neste sentido, no primeiro momento formal da sua teologia, há uma ocorrência do paradigma utópico⁵. Porquanto que, perante esta realidade ameaçante em que estava refletindo o teólogo, a única maneira de encontrar um refugio da razão veio através de uma abstração e idealismo fora da história tão terrível, quer dizer, um sem lugar na história ou ‘utopia’.

O tempo em que se observa uma espécie de inclusão semântica da utopia é, entre finais dos anos 70’ e 80’. Aqui se percebe uma opção pelo paradigma utópico como ponto inicial da sua reflexão, pode situar-se primeiro implicitamente no escrito já citado anteriormente, que foi publicado pela revista ECA 359 no ano 1978: “La Iglesia y las organizaciones en el Salvador”.

E logo em uma ocorrência mais bem explícita no seu último texto, uma conferência ministrada no dia 6 de novembro de 1989 no salão do centro do *Ayuntamiento* em Barcelona na Espanha. O motivo deste foi o Prêmio Internacional Alfonso Comín, onde se lhe reconhece à UCA sua grande contribuição cultural em El Salvador, apesar das difíceis circunstâncias neste país, e especialmente pelo compromisso com a justiça para com os oprimidos e empobrecidos na América central e no continente latino-americano.

Além disso, considera-se pertinente a contribuição que Kant fez na sua *Crítica do juízo*, porquanto que nela descreveu-se este dinamismo transcendental da razão quando a realidade se tornara ameaçante. Em outras palavras, no sentimento do sublime, percebe-se uma

5 Conforme com a crítica de Lima Vaz citada na introdução.

razão refugiada da agressão para não perder a liberdade incondicional do humano, neste caso, do camponês ou de qualquer outro rosto sofredor.

Em vista de todo o cenário social em que se situa, o ponto de partida de Ellacuría é agressivo. Observa-se na ocorrência implícita e explícita do paradigma utópico, não como opção, senão como uma necessidade da razão que quer propor uma teologia que visa o Reino de Deus, mas que, nesta tentativa, deve apoiar-se em um primeiro momento nesta formalidade desencarnada:

O juízo tem um princípio a priori para a possibilidade da natureza, porém, somente na relação subjetiva, em si, e por meio da qual se formula a lei, não se converter imediatamente a natureza, senão primeiramente ao sujeito mesmo que reflete sobre ela (KANT, 1977, p.85).

O sublime, segundo Kant, consiste em uma ponte entre a sensibilidade e o entendimento, ou bem, a possibilidade de não perder a moralidade, quando o contexto se torna violento. Questão que talvez, analogamente comporta uma semelhante estrutura metodológica com o pensamento de Ellacuría nesta teologia que fala da ‘utopia’ no começo da chegada em El Salvador, e até o final da sua vida:

Nossa contribuição universitária pretende ante tudo contribuir nesta luta histórica [...] requere finalmente uma grande coragem, neste país onde as armas da morte explodem muito frequentemente na mais ameaçante das proximidades. [...] O que ainda fica pendente ainda é muito. Somente utópica e esperançosamente você pode crer e ter animo para tentar com todos os pobres e oprimidos do mundo reverter a história, muda-la e lança-la noutra direção. (ELLACURIA, 2000a, p.365)

Enfim, acha-se que a presença do paradigma utópico compartilha a mesma realidade, e, de fato, se relaciona com o dinamismo dos movimentos sociais, no sentido em que estes, perante a realidade crítica e violenta, procuravam um ideal que os voltaram para a transformação da mesma sociedade. Tal aspecto teria muita semelhança com a definição da utopia como meta-história para transformar sua história originária (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.234), e que eclesialmente se traduz em encher do sentido salvífico de Jesus Cristo a realidade. Questão que Ellacuría até chegaria a expressar explicitamente assim: “A negação superadora do profetismo gera o sim da utopia em favor da promessa” (ELLACURIA, 2000a, p.252).

5 UTOPIA E REINO DE DEUS

Chama atenção a estreita relação que se encontra entre Utopia e Reino de Deus. Por tal razão, sugere-se que a ocorrência implícita do paradigma utópico no termo ‘Utopia’ tem seu

fundamento na realidade hostil em que a reflexão de Ellacuría está realizando-se e procurando transformá-la, assim como o Reino se faz agora, mas ainda não.

Ora, a relação desta com o Reino de Deus se acha particularmente no texto: “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, o qual foi progressivamente sendo publicado e modificado em três oportunidades⁶: no ano 1977 na revista ECA, logo no ano 1984 na editora *Sal Terrae* com o nome “Conversión de la Iglesia al reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia” (ELLACURIA, 2000a, p.453). E finalmente de maneira póstuma no ano 1990 em *Mysterium libertationis*.

Estas datas de publicação marcam e perpassam os anos em que Ellacuría desenvolveu sua obra, porquanto que sistematizam o conjunto de termos que conformam o fundamental da sua teologia da libertação: que a salvação anunciada pelo Reino de Deus deve estar na tensão de ser para além deste mundo e, ao mesmo tempo, visar sua construção no concreto da história.

Neste texto, inferem-se três momentos sucessivos que perpassam a teologia: um histórico injusto, um teórico utópico, e, finalmente, um histórico transformado; mostrando-se no meio ao paradigma utópico que articula, o sem sentido do primeiro com a realização da salvação na história que vem.

Portanto, além de justificar-se uma metodologia temporal no pensamento de Ellacuría, verifica-se que o ponto de início da sua teoria é na realidade histórica, inserindo desta maneira a questão do profetismo no relato da práxis eclesial envolvida. Enfim, se assinala a obrigada integração do Reino de Deus no marco teórico-real em que é desenvolvido.

Segundo Ellacuría, a teologia da libertação se compreende a si mesma como reflexão da fé sobre a realidade e a ação histórica do povo de Deus, que segue a obra de Jesus no anúncio e na realização do Reino (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.453). Desta maneira, acha-se suposta uma visão eclesiológica, no sentido em que o Povo de Deus seria a Igreja que, no seu agir faz progredir na história aquela salvação que Deus já consolidou definitivamente com o Dom de Jesus Cristo. Esta imagem eclesial, já estaria visando aquele último momento que foge da teoria, introduzindo a Salvação na história, quer dizer, na comunidade de fé provada e situada *a posteriori* da utopia. Enfim, uma ocorrência implícita, mas transitória da ‘utopia’.

Teoricamente, Ellacuría já teria realizado o trânsito do contexto de perseguição à teoria, [a possibilidade do Dom que se apresenta na realidade histórica como negação ou transformação da situação de injustiça]. A abstração da história abre a uma teologia que pela fé impulsiona uma práxis eclesial da construção do Reino, que claro, exige agir conforme o Dom de Deus: “[...] o reconhecimento desse Dom, apresentado como negação das necessidades quando, desde esse mesmo Dom, estas apareçam como negação do Dom de Deus da doação mesma de Deus aos homens”. (ELLACURIA, 2000a, p.555)

6 Refere-se ao texto publicado em: ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos Teológicos Vol. I*. Pp. 453-486

Assim, sugere-se um possível risco desta ocorrência implícita do paradigma utópico na teologia do 'Reino de Deus', sempre que esta parece compreender-se como uma questão da ordem onto-teológica cristã. Isto quer dizer que ela fica expressa para além da nossa realidade, e, às vezes, até sem muito fundamento na vontade salvadora Divina.

Desta maneira, na compreensão do leitor, o Reino pode ficar teologicamente desencarnado, ontologicamente um *a priori* histórico, e assim, um projeto que é: ou totalmente inalcançável [fuga *mundi*], ou bem totalmente realizável [no sentido de totalitarismo]. Isto seria observado como uma possível dupla presença do paradigma utópico, o qual aparece velado entre estas duplas experiências próprias do ser humano contemporâneo. Porém, Ellacuría afirma que:

Identificar demasiado a história da salvação com um determinado projeto histórico, pode levar ao esquecimento do que exige a reserva escatológica [...] Por exemplo, depois da passagem de Nabucodonosor a Ciro, a pesar da enorme alegria da liberdade de culto, não podiam identificar o projeto político persa com a religião de Israel. (ELLACURIA, 2000a, p.312)

Neste sentido, em outros textos também, ele acrescenta um apelo para uma função dos leigos com relação à práxis eclesial do Reino no mundo: "Assinalam-se dois eixos de reflexão: Aprofundamento do que o homem é hoje, e o estudo da resposta que a Igreja pode dar através dos leigos" (ELLACURIA, 2000a, p.160).

6 A TEOLOGIA DO REINO DE DEUS

Para Ellacuría, a teologia considerar-se-ia um momento ideológico prévio à práxis eclesial, o que exigiria ao crente uma coerência entre: o discurso do teólogo e a ação da experiência de Deus. Ou seja, entre o que se diz sobre Deus e o Reino que se faz no seu nome existe uma coerência. Por tal razão, a metodologia escolhida no desenvolvimento intelectual não seria aleatória, mas pelo contrário, intencionada e comprometedora da pessoa ou sujeito que no seu *sitz in leben* refletisse teologicamente.

Além do mais, esta teologia, ao se comprometer com a práxis eclesial terá a ver com que o Reino de Deus encontra-se no centro desta transformação histórica, aliás, sendo esta uma categoria teológica considerada central em todo discurso cristão. Portanto, em alguns textos posteriores aos anos 70, identifica-se uma reflexão teológica do Reino de Deus que pode-se ler indistintamente como utopia política (cf. ELLACURIA, 2000a, p.302), ou bem como carta fundacional da Igreja dos pobres. (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.415-437)

Neste sentido, é possível falar de uma ocorrência implícita do paradigma utópico, porquanto que o autor não é nem totalmente cego, nem totalmente ciente da coincidência entre

Reino e utopia na sua teologia. Mas que iria problematizar conforme aquela ambivalência do termo utopia: como história e meta-história. (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.277)

É conveniente dar um exemplo emblemático, visto que Ellacuría até que defendera o uso das categorias do marxismo como “luta de classes” e outras. Ele tenta esclarecer a relação utopia e Reino, afirmando que esse mesmo ideal utópico está no Reino de Deus, e nos futuros messiânicos dos profetas, onde devem desaparecer todas as desigualdades opressoras (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.493), para Ellacuría:

Verdade e práxis seriam categorias do marxismo, mas que em relação a TL, estas deveriam de ficar para além do marco contextual do partido político. Da mesma maneira, Luta de classes sociais considerar-se-ia um instrumento para a leitura da sociedade. (ELLACURIA, 2000a, p.465)

Em síntese, para ele: “[...] o sucesso da revolução política, embora que sempre leve em consideração certa utopia histórica, deveria de ser o mais conforme possível com as características do Reino de Deus” (ELLACURIA, 2000a, p.471). Em alguns textos sobre o Reino de Deus, incluem-se alguns elementos que conferem atualidade e realidade a esta elaboração teológica.

Além disso, considera-se o Reino de Deus como eixo central da teologia, ressaltando que, especificamente na Teologia da libertação, integraram-se elementos materiais como: a biologia, a economia, as políticas e a cultura (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.469-171). De fato, em um texto póstumo publicado pela Revista Latinoamericana de Teología 20, Ellacuría responde a uma instrução da Santa Sé sobre a TL, explicando como esta utiliza algumas categorias marxistas para desenvolver seu compromisso com a realidade. Este ponto é crucial pelo modo em que se expressa explicitamente a questão da identificação do Reino como uma questão ética que envolveria também uma utopia (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.463).

Esta teologia do Reino de Deus supõe uma base filosófica que traz consequências históricas à fé do teólogo, enquanto que leva a sério o valor performativo da linguagem teológica. Ou seja, esta teologia do Reino atingiria de maneira real e revolucionária a história na fé e na prática.

Mesmo assim, assinala-se que este Reino de Deus supõe que a revelação Divina aconteça na história como doação e recepção (ELLACURIA, 2000a, p.166). Essa consideração que introduz o fato que Deus somente se entregar à humanidade na história, e, ao mesmo tempo, Ele é recebido em tal situação e vulnerabilidade. A partir disto, acha-se pertinente assinalar que a condescendência Divina trata-se do processo da revelação dada no tempo dos homens, e lida a luz da cultura presente, coisa que não ficaria contradita pela teologia do Reino formulada por Ellacuría.

Por outro lado, a exigência de um método hermenêutico volta a ser lembrada a partir da articulação do Reino de Deus como uma teologia envolvida com a história dos povos.

Neste sentido, ao aproximar-se da realidade, deve-se alertar de um possível vazio da tensão escatológica, embora de ter advertido que: “Um discurso sobre o Reino de Deus que não entrasse em conflito com a maldade do mundo, não tem a ver com aquele que foi predicado por Jesus” (ELLACURIA, 2000a, p.180).

Constata-se a negação do passado e a afirmação do futuro, em detrimento ou omissão do presente em alguns textos como: “Utópica e esperançosamente só, é que será possível acreditar e ter ânimos para tentar, junto com todos os pobres e oprimidos do mundo, reverter a história, subvertê-la e lança-la noutra direção” (ELLACURIA, 2000a, p.180). Em tal ideia, conforme Lima Vaz, parece fazer-se presente o paradigma utópico, já que se trata do que ele identifica como a questão de fundo: “A separação estruturalmente ateia que se estabelece no plano da teologia da história e/ou ainda na leitura cristológica da História consequente e coerente” (ELLACURIA, 2000a, p.180).

Por outro lado, a afirmação posterior de Ellacuría foge de tal ocorrência ao afirmar um método teológico que zela pela unidade do Reino de Deus e sua presença na história: “Ver a história a partir do Reino e com a preocupação operante da sua realização, [o que] consistiria em colocar em contato fecundo dois lugares grávidos de revelação, e que, na sua unidade, dão à realidade sua plenitude e concreção histórica”. (ELLACURIA, 2000a, p.181)

O Reino de Deus, para Ellacuría, tem a ver com esta chamada utopia cristã, e pouco com a presença do paradigma utópico criticado por Lima Vaz, devido ao que prenuncia de maneira histórica a criação do homem novo, da terra nova, e do novo Céu (Cf. ELLACURIA, 1990, p.419). Encontra-se, neste ponto do artigo de *Utopia y profetismo*, uma descrição explícita do Reino de Deus, pois este, segundo Ellacuría, teria a ver com a plena realização da vontade salvadora e renovadora de Deus. Realização essa que é refletida justamente desde a história, transcendente enquanto visa a uma transformação desta conforme a imagem escatológica da Nova humanidade.

Aqui mesmo, no descompasso entre a teoria e a realidade histórica percebe-se fugazmente a ambiguidade da presença do paradigma utópico, e que ficaria sem fundamento na passagem da teoria à práxis transformadora da história. Contudo, o fio condutor deste desenvolvimento teológico esclarece sua posição na afirmação de que o ponto central é a opção preferencial pelos pobres. Isso se apoia novamente na tensão da liberdade do homem e justiça de Deus, sob a inspiração na realidade histórica da salvação do Cristo pobre: Mt 20, 25-28: “El Hijo del hombre, el hombre nuevo, no há venido a ser servido sino a servir y a dar su vida por los demás, por los muchos” (ELLACURIA, 1990, p.422):

25 Jesus, pois, chamou-os para junto de si e lhes disse: Sabeis que os governadores dos gentios os dominam, e os seus grandes exercem autoridades sobre eles. 26 Não será assim entre vós; antes, qualquer que entre vós quiser tornar-se grande, será esse o que vos sirva; 27e qualquer que entre vós quiser ser o primeiro, será vosso servo; 28 assim como o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir, e para dar a sua vida em resgate de muitos. (Mt 20, 25-28)

7 O REINO, O PARADIGMA UTÓPICO E O PROFETISMO.

No pensamento de Ellacuría, a presença do paradigma utópico pode encontrar-se em alguns aspectos do Reino de Deus. Especialmente no vácuo de ambiguidade que parece ficar no espaço teórico, entre a oposição à injustiça presente na história passada, e a proposta de construção do Reino de Deus no futuro da história da humanidade.

Tal situação seria um espaço implícito na passagem do homem velho para o novo. Para Ellacuría, se trata do próprio da experiência profética, que nesta passagem transformadora, apresentam a manifestação de Deus a seu Povo, propondo uma libertação tanto religiosa como secular (Cf. ELLACURIA, 2000a, p.674).

Neste sentido, pode dizer-se que o profeta passa a ser o sujeito que encarna no seu discurso teológico a utopia como realização do Reino de Deus. Já na interpretação de Ellacuría estes se constituiriam os executores da construção do Reino, ou agentes da libertação. Eles são quem anunciam e prenunciam com seu exemplo a justiça de Deus, e que a sua vez, este seria possível por graças a esta liberdade.

Ora, no caso destes ‘profetas utópicos’, como chama de Ellacuría em “Utopia y profetismo”, percebe-se uma tensão que acontece plenamente na dinâmica do próprio sacrifício (a modo de Cristo): “Jo 3,3 Nascer de novo, Rom 6,3-5 incorporar a morte que dá vida, Jo 12,24 a semente de trigo que deve morrer, Ap 18,1ss a cidade velha destruída e surgimento da nova, a mudança de éon, a passagem do homem velho ao novo” (ELLACURIA, 1990, p.442).

Para nosso teólogo, esta mudança do velho ao novo consiste em um grito a partir da história, daí a importância dos profetas utópicos. No testemunho vivente, mostra-se a presença viva e histórica do Reino de Deus, portanto, do novo Céu, só que já não como mera idealização ou utopia fora da história, senão que nos pobres mesmos como parte deste novo Céu vivo na comunidade cristã. Enfim, este profeta na sua essência proclamaria radicalmente a liberdade e a justiça, ou seja, não só fazendo novas coisas, senão fazendo novas todas as coisas, já que o antigo sofre de uma injustiça inaceitável e crônica (ELLACURIA, 199, p.414).

Em consequência, a presença do Ideal utópico, no pensamento de Ellacuría, pode encontrar-se em um aspecto da teologia do Reino de Deus, assim como quando também se assinalam futuros messiânicos anunciados pelos profetas, onde devem desaparecer todas as desigualdades opressoras. Mas, devido ao caráter real desta justiça, expressa na teologia da Libertação, deveria produzir conflito quando for confrontada com a exigência da construção do Reino de Deus nesta história.

Se o profeta não entrara no conflito, se produz uma presença do paradigma utópico, porém contrário com a teologia de Ellacuría. Uma proposta de um horizonte de transformação da história, porque, com a presença da humanidade do profeta, fica expressa a urgência escatológica que acolhe aos pobres como sacramento de libertação hoje. Portanto, resultando uma ausência do paradigma utópico: “O profetismo utópico apontaria para uma nova

forma de liberdade e humanidade no processo histórico do Reino de Deus na libertação” (ELLACURIA, 1990, p.244).

CONCLUSÃO

Em conclusão, gostaria de expressar duas ideias gerais sobre: a presença do paradigma utópico no momento ideológico da utopia, a ausência do paradigma utópico nas concreções históricas da práxis eclesial, e em ultimo lugar, uma opinião pessoal sobre o desafio que levantaria esta tensão da utopia no seu uso teológico em Ellacuría.

Primeiramente, afirma-se a transitoriedade da presença do Paradigma utópico na utopia de Ellacuría, a qual fica, em todo momento, relacionada com o Reino de Deus. Além disso, tal característica permitiu-lhe afirmar a Utopia como: a passagem entre, os lugares esvaziados de Deus, e a realização histórica do Reino de Deus, enfim, um perecível e limitado momento ideológico do que a teologia de Ellacuría visa com insistência escatológica, uma práxis eclesial comprometida com os favoritos de Deus:

“Felizes os pobres [porque] seu é o Reino de Deus

[...] felizes os famintos [porque] serão saciados

[...] Seu é o Reino de Deus [porque] são pobres,

[...] e serão saciados [porque] estão famintos”. (ELLACURIA, 2000b, p.435)

Na sua própria biografia, percebe-se a dificuldade da sua reflexão, pelo contexto de violência institucionalizada, o qual, somente a partir deste primeiro momento ideológico, pode dar passagem à práxis eclesial da justiça do Reino de Deus. Enfim, uma ambivalência do termo utopia, pois, ao mesmo tempo em que é nascido da história, diz uma meta-história que se projeta para voltar a transformá-la.

Em segundo lugar, a ausência do Paradigma utópico não se contradiz com o uso da palavra utopia por Ellacuría, já que em vista da construção do Reino de Deus, esta fugaz ocorrência do paradigma utópico fica limitada ao momento ideológico da utopia e não ao estrito uso da palavra. Por isso, a sequência expressada por ele limita a presença, e, ao invés, obriga à ausência do paradigma utópico⁷:

i. Há uma utopia cristã geral e indefinida. (Presença do PU)

ii. Essa utopia geral deve concretizar-se no histórico e social. (Ausência do PU)

iii. Essa utopia está em relação ao Reino de Deus. (Ausência do PU)

7 Paradigma Utópico: PU

iv. O Reino de Deus deve historizar-se. (Ausência do PU)

v. O Reino de Deus se faz operante pelo dinamismo da utopia concreta. (Ausência do PU) (ELLACURIA, 1990, p.395)

A presença do Paradigma utópico fica limitada no ponto primeiro, e a partir deste, o que prevalece é a sua ausência. Portanto, onde tudo é geral e indefinido estabelece-se aquilo da ordem do que não é realizável, pois, a partir do segundo, embora da insistência no uso da palavra utopia, já se haveria introduzido o concreto e realizável do histórico e social, ou seja, na ausência do Paradigma utópico que, pela definição lembrada por Lima Vaz: “[...] não é realizável” (VAZ, 1984, p.11), deve desaparecer para deixar ao Reino acontecer na história.

Na opinião pessoal, consideram-se inseparáveis a utopia do profetismo, pois, para Ellacuría, de não ser assim, perder-se-ia a historicidade, e resultaria um mero escape idealista e ateio do teólogo, nem renovador e nem libertador. Porém, considera-se ao teólogo um comprometido com a realidade, onde na sua pessoa se reconhece uma complementaridade crítica, entre utopia e profetismo. Tal situação do sujeito levanta a questão existencial na comunidade, porque é -pela e na- cultura e situação desta, que o Reino de Deus pode e vai acontecer, embora das situações difíceis, sempre e quando a utopia possibilite ver para além do *status quo* da violência para transformá-la na salvação viva de Deus:

[...] A negação profética de uma Igreja que é Céu velho numa civilização da riqueza e o império, e a afirmação utópica da Igreja como novo Céu de uma civilização da pobreza, são a queixa irrecusável dos sinais dos tempos, e da dinâmica soteriológica da fé cristã historizada em homens novos, que, na escuridão seguem anunciando com firmeza um futuro sempre melhor, porque para além de todo futuro histórico, se visa o Deus Salvador e libertador. (ELLACURIA, 1990, p.442)

O profeta é este homem novo, e por sobre todo, tudo aquele que se anime a construir na sua vida o Reino de Deus.

REFERÊNCIAS

LIMA VAZ, Henrique. *Cristianismo e pensamento utópico*. Belo Horizonte: Revista Síntese, 1984. Vol. 11, Nº 32 Pp. 5-19. Consultada on line 7 março 13:30 em: [<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/view/2091>]

ELLACURÍA, Ignacio. *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trotta, 1990. Vol. 1.

Artigo: “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto sobre soteriología histórica”. Pp. 393-442.

_____. *Escritos políticos Vol. I*. San Salvador: UCA Editores, 1991.

“Factores endógenos del conflicto centroamericano: crisis económica y desequilibrios sociales”
Pp. 139-172

_____. *Escritos teológicos Vol. I*. San Salvador: UCA Editores, 2000. (a)

“El desafío cristiano de la teología de la liberación” Pp. 19-36

“La teología como momento ideológico de la praxis eclesial” Pp. 163-186

“Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” Pp. 187-218

“El método de la teología latinoamericana” Pp. 219-234

“Relación teoría y praxis en la teología de la liberación” Pp. 235-248

“Teología política hace 400 años?” Pp. 253-258

“Los laicos interpelan a su Iglesia” Pp. 259-266

“Progreso y revolución” Pp. 267-270

“Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” Pp. 271-302

“Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo” Pp. 303-312

“Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina” Pp. 313-346

“La construcción de un futuro distinto para la humanidad” Pp. 347-354

“El desafío de las mayorías pobres” Pp. 355-364

“Teología de la liberación y marxismo” Pp. 461-498

“Marxismo y cristianismo” Pp. 499-508

“Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” Pp. 509-518

“Historia de la salvación en la historia” Pp. 519-534

“Historia de la salvación cristiana” Pp. 535-596

“Historia de la salvación” Pp. 597-528

“En torno al concepto y a la idea de liberación” Pp. 629-658

“Anuncio del reino y credibilidad de la Iglesia” Pp. 659- 689

_____. *Escritos teológicos Vol. II*. San Salvador: UCA Editores, 2000. (b)

“Carácter político de la misión de Jesús” Pp. 13-32

“Dimensión política del mesianismo de Jesús” Pp. 33-66

“Por qué muere Jesús y por qué lo matan?” Pp. 67-88

“La fe pascual en la resurrección de Jesús” Pp. 89-94

“Escatología e historia” Pp. 95-124

“Contraportada de J Sobrino, Jesús en América Latina” Pp. 125-126

“Una obra importante” Pp. 127-132

“Discernir ‘el signo’ de los tiempos” Pp. 133-136

“El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica” Pp. 137-170

“Pobres” Pp. 171-192

“Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo” Pp. 193-232

“El reino de Dios y el paro en el tercer mundo” Pp. 295-306

“Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia” Pp. 307- 316

“Iglesia como pueblo de Dios” Pp. 317-342

“La Iglesia que nace del pueblo por el espíritu” Pp. 343-356

“El verdadero pueblo de Dios, según monseñor Romero” Pp. 357-396

“La Iglesia, signo de contradicción” 397-416

“Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres” Pp. 417-438

“El auténtico lugar social de la Iglesia” Pp. 439-452

“La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación” Pp. 453-486

“Notas teológicas sobre religiosidad popular” Pp. 487-500

“La Iglesia y las organizaciones populares en el Salvador” Pp. 683-704

KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, S.A. Editores. 1977.

Corpo, sexualidade e juventude: provocações de uma ética foucaultiana para centros socioeducativos

Francisco Danilo dos Santos Oliveira ¹

“[...] se nos conhecermos, saberemos talvez também qual é o cuidado que devemos ter com nós mesmos; se não nos conhecermos, jamais o saberemos”. Sócrates

Resumo: Este trabalho apresenta uma discussão acerca da relação entre o Estado e os jovens em restrição de liberdade nos Centros Socioeducativos, buscamos com esse artigo entender como se dão os processos de subjetivações desse público frente aos diversos discursos acerca dos modos de vivenciar das dimensões da sexualidade, do corpo e a restrição de liberdade. Para compreender essa dinâmica acerca do corpo e da sexualidade dos jovens em conflito com a lei nos seus aspectos fundamentais recorreremos a filosofia de Michel Foucault. Os estudos sobre a sexualidade foi e continua sendo alvo de diversas e distintas reflexões acerca do seu alcance, força, desenvolvimento de suas tecnologias, o que ao longo dos tempos desperta medos e receios. Foucault consegue responder a essa problemática envolvendo o corpo e a sexualidade humana. Assim, os estudos foucaultianos revelam como essa sexualidade foi usada para manter relações de poder e de subjugação dos indivíduos e seus corpos. Foucault, nos volumes de *História da sexualidade*, aborda essa realidade de controle e manutenção do poder apresentando os dispositivos da sexualidade, o seu desenvolvimento e aplicações para uma relação de controle dos indivíduos, mas, também formas de superação desse esquema. Para Foucault, o discurso, um dos principais artifícios utilizados para o controle dos indivíduos, não deve mais subjugar os corpos, mas o corpo deve produzir seu discurso a partir de uma performance própria, reveladora de dignidade e grandeza, é aquilo que Foucault nomeia de *estética da existência* e posteriormente desenvolve como *cuidado de si*.

Palavras-chave: Corpo. Jovem. Sexualidade. Foucault.

Abstract: This paper presents a discussion about the relationship between the State and the young people in restricted freedom in the Socio-Educational Centers, we seek with this article to understand how the subjectivation processes of this public occur in relation to the different discourses about the ways of experiencing the dimensions of sexuality, the body and the restriction of freedom. To understand this dynamic about the body and sexuality of young people in conflict with the law in its fundamental aspects, we use the philosophy of Michel Foucault. Studies on sexuality have been and continue to be the subject of several and distinct reflections on

¹ Francisco Danilo foi orientando do Prof. Dr. Nilo Ribeiro Jr. em sua iniciação científica, concluída em 2015 e realizada na modalidade IC Voluntária. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A sabedoria da carne: corporeidade e ética na filosofia contemporânea”, dentro da linha de pesquisa Ética. Francisco Danilo é graduado em Tecnologia, em Eletromecânica pela FATEC- Faculdade de Tecnologia do Ceará, graduado em Filosofia e especialista em Juventude no Mundo Contemporâneo pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, e atualmente é mestrando em Filosofia pela Universidade Vale do Acaraú - UVA. E-mail do autor: danielosantossax@yahoo.com.br.

their reach, strength, development of their technologies, which over time has aroused fears and fears. Foucault manages to answer this problem involving the body and human sexuality. Thus, Foucaultian studies reveal how this sexuality was used to maintain power and subjugation relationships between individuals and their bodies. Foucault, in the volumes of History of sexuality, addresses this reality of control and maintenance of power, presenting the devices of sexuality, their development and applications for a relationship of control of individuals, but also ways of overcoming this scheme. For Foucault, discourse, one of the main devices used to control individuals, should no longer subjugate bodies, but the body must produce its discourse from its own performance, revealing dignity and greatness, is what Foucault calls aesthetics of existence and later develops as self-care.

Keywords: Body. Young. Sexuality. Foucault.

1 INTRODUÇÃO

A sexualidade e o corpo são aspectos de fundamental importância nas relações humanas. Por isso, a sexualidade foi e continua sendo alvo de diversos estudos com distintas elucubrações acerca do seu alcance, força, desenvolvimento de suas tecnologias, o que, ao longo dos tempos, desperta diversos medos e receios.

Michel Foucault, autor que figura como um dos grandes pensadores contemporâneos, em seus estudos, direcionou, também, sua atenção a esse tema. Foucault utilizou o método conhecido como genealógico-arqueológico, ou seja, um método que procura compreender os conceitos a partir de sua origem epistemológica e suas novas significações em cada época histórica, sobre como esses conceitos foram evoluindo e assumindo desdobramentos outros. Com isso, a “dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações” (FOUCAULT, 2014, p.17).

Esse método foucaultiano de investigação foi muito utilizado, principalmente, após sua crítica ao estruturalismo e aos métodos daí engendrados. O método arqueológico-genealógico marca diversos temas de estudos foucaultianos, no desenvolvimento de diversos conceitos, tais como o *poder*, a *dominação* e o *biopoder*. Desta forma, esse método, também, foi utilizado para compreender o nosso tema de estudo, os dispositivos da sexualidade e a maneira como eles foram desenvolvidos e aplicados aos corpos ao longo do tempo, transformando-os em corpos dóceis aos regimes de poder.

O interesse por essa problematização surgiu a partir de visitas a centros socioeducativos. Esses centros têm a função de promover a ressocialização de jovens em conflito com a lei. Nesses espaços de restrição da liberdade, onde o encarceramento provoca diversos movimentos introspectivos de questionamento da subjetividade, modos

de agir e estar no mundo, os mecanismos de poder e os dispositivos da sexualidade são fortemente percebidos.

Daí, surgem questionamentos acerca da sexualidade desses jovens e a maneira adequada de o Estado lidar com essa etapa da adolescência que é marcada, principalmente, pelo

conhecimento do corpo e da sua sexualidade que, ao mesmo tempo, não devem ser subjugados por meio dos discursos e da força, tendo em consideração que são corpos em formação tanto do ponto de vista biológico, quanto da construção identitária.

Mas sabemos que essa relação entre o jovem e o Estado traz consigo todo um conjunto de dispositivos desenvolvidos e identificados na obra foucaultiana. Pois, o Estado, ao tutelar jovens e seus corpos em regime de restrição de liberdade, deve garantir um desenvolvimento adequado de todas as dimensões do indivíduo, inclusive a afetiva- sexual, o que não acontece.

Foucault, um estudioso dessa temática consegue responder a essa problemática envolvendo a sexualidade humana. Assim, os estudos foucaultianos revelam como essa sexualidade foi usada para manter relações de poder e de subjugação dos indivíduos. Foucault, nos três volumes de *História da sexualidade*, aborda essa realidade de controle e manutenção do poder apresentando os dispositivos da sexualidade, o seu desenvolvimento e aplicações para uma relação de controle dos indivíduos, mas, também formas de superação desse esquema.

Para Foucault, o discurso, um dos principais artifícios utilizado para o controle dos indivíduos, não deve mais subjugar os corpos, mas o corpo deve produzir seu discurso a partir de uma performance própria, reveladora de dignidade e grandeza, é aquilo que Foucault nomeia de *estética da existência* e posteriormente desenvolve como *cuidado de si*.

2 DESENVOLVIMENTO

Foucault, ao desenvolver seus estudos acerca da sexualidade, percebe que as concepções sobre as quais a maioria dos estudos na área, principalmente a psicanálise, estavam arraigados em teorias que tinham a repressão sexual como o mote principal de pesquisa. Por isso, no primeiro momento, podemos dizer que esses dispositivos identificados nos estudos foucaultianos, sua formulação, trata-se de um descontentamento com todas as teorias apresentadas acerca da vivência da sexualidade até aquele momento.

O pensador decide, então, percorrer por si os clássicos a fim de resgatar uma história da sexualidade que demonstre com mais lisura os desdobramentos que a percepção da sexualidade e seus comandos foram tomando ao longo dos séculos.

Foucault identifica como a sexualidade foi vivida de forma livre na antiguidade, mas que a partir de um certo período, com o fortalecimento da Igreja e suas experiências monásticas de vivência cristã, é desenvolvida uma tecnologia de domínio da pessoa e seu corpo. Essas experiências comprovaram a força da sexualidade na vida do ser humano, como algo pulsante e englobante da pessoa, que poderiam ser submetidas a formas ideais de vivê-las. Trata-se aqui da descoberta da sexualidade com forma de domínio e poder.

Daí a necessidade de se buscar a padronização da vivência da sexualidade com a intenção de eliminar os “desviados”, ou seja, aqueles que, de algum modo, nas suas práticas diferenciadas da sexualidade rompem o poder estabelecido pelos discursos.

Vemos, então, o policiamento do sexo entrar como a principal maneira de gerenciamento da vida das pessoas, mas não no sentido de uma proibição profunda aos atos sexuais, mas por “[...] meio de um discurso úteis e públicos” (FOUCAULT, 2014a, p.27), que ajudassem a consolidar o poder sobre os corpos. Neste momento, a sexualidade toma contornos importantes, pois, com o crescimento das cidades, a política de população passa a ser necessária. Começa-se, então, a “[...] analisar a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, a maneira de torná-las fecundas ou estéreis” (FOUCAULT, 2014a, p.27.). Tais recursos estão, hoje, na base de qualquer ação governamental.

Foucault, na busca de compreender esse instrumental desenvolvido para o controle das populações, que passou a ser apontado com o termo mais abrangente de *biopolítica*, restringe-se a pesquisar determinados tipos de pessoas que eram mais suscetíveis aos regimes de poder. Ele dá atenção, então, a esses que foram as principais classes de pessoas a serem submetidas mais fortemente aos dispositivos disciplinares de manutenção e controle social, ou seja, corpos específicos escolhidos para o ‘sujeitamento’, dadas suas condições de subalternação e exclusão, são elas: as crianças, as mulheres, os pervertidos — aqueles que tinham práticas não condizentes com o estabelecido como, por exemplo, os homossexuais. Essas três classes de pessoas foram as que mais sofreram nessa perspectiva de implantação de um sistema heteronormativo.

Esses corpos foram (ou são) os mais suscetíveis a sofrer punições e restrições por conta da sua força de desarticulação do próprio sistema. A utilização dos sistemas jurídicos, médicos e escolares, nas formas de lei, de medicalizações e de pedagogias são instrumentos na manutenção e reafirmação do regime estabelecido que deve ser mantido para que a obediência e a ordem permaneçam estáveis. Assim, essas três áreas do conhecimento eram utilizadas, respectivamente, para que fossem controlados os pervertidos, com suas práticas perigosas; a mulher histérica, com sua patologia intrínseca; e a criança com a educação do toque e culpabilização do desejo.

Lembremos como a pastoral cristã com sua ênfase na confissão foi utilizada como uma das grandes práticas de exercer o poder sobre os indivíduos que não tinham como fugir da confissão forçada de si. Submetidos ao processo de controle dos corpos, esta forma de poder se impõe como

[...] presenças constantes, atentas e também curiosas; ela implica proximidades; procede mediante exames e observações insistentes; requer um intercâmbio de discursos através de perguntas que extorquem confissão e de confidências que superam a inquisição. (FOUCAULT, 2014a, p.49)

Posteriormente, com a diminuição do poder controlador da Igreja e o crescimento da burguesia, instaura-se uma postura nova em relação à sexualidade e ao corpo. Essa postura nova é assumida pela medicina e sua maneira clínica e objetiva de tratar a pessoa, pela qual a padronização dos corpos ganha contornos de uma higienização que traga saúde e, assim, passa a dominar o campo da busca e da regulação e extinção de corpos que não se enquadram nos padrões médicos vigentes.

O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer não a todas as sexualidades errantes ou improdutivas, mas, na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. (FOUCAULT, 2014a, p.50)

Foucault pergunta-se sobre esta ligação profunda do desejo de saber sobre o sexo e suas formas de ligação com o prazer. Ele fala de um jogo existente entre as duas partes, um entrelaçamento em que “[...] o prazer se mistura ao involuntário e o consentimento à inquisição” (FOUCAULT, 2014a, p.49), como se passassem naturalmente de um para o outro: “saber do prazer, prazer de saber o prazer, prazer-saber” (FOUCAULT, 2014a, p.85).

Para o autor há uma estreita ligação entre o desejo de conhecimento e o sexo, nessa relação há um prazer embutido, que ao pesquisar a história da sexualidade se depara com distintos momentos em que isso se torna forte, seja no cristianismo feudal declinante, seja na burguesia crescente onde o tema exercia grande fascínio sobre os indivíduos. (CF. FOUCAULT, 2014, p. 73-83)

Foucault lembra como a burguesia não foi uma classe dominante no sentido de uma aplicação consciente dos dispositivos disciplinares com relação a sexualidade e ao corpo dos dominados, como se aplicasse, de um modo simples, um método de dominação sobre os seus subalternos. Porém, antes a burguesia vivenciou em si todos os métodos de restrição e cautela diante da sexualidade a fim de se obter um corpo são, onde se pudesse diferenciar dos demais, já que não havia nele a linhagem sanguínea dos nobres.

Por isso, os dispositivos disciplinares ressaltados por Foucault com relação aos corpos e sua sexualidade não se dão de forma ingênuos. Esses dispositivos funcionam como

[...] o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa [...]. Deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos.” (FOUCAULT, 2014a, p.139)

Foucault ao trabalhar os dispositivos disciplinares da sexualidade quer mostrar como eles foram desenvolvidos e como passaram de pequenas experiências em mosteiros a todo o povo, de corpos individuais ao corpo geral das populações para que o regime de poder pudesse ser assegurado e fortalecido, por uma questão de domínio em suas diversas formas

de manifestação. O poder, nessa relação com a sexualidade e com os corpos, como expressão que dita as leis, é sempre estabelecido em uma relação negativa, seja de rejeição, seja de exclusão.

No entanto, Foucault aponta um caminho de superação desses engendramentos em que o poder, a sexualidade, o saber e os corpos se encontravam. O caminho do *cuidado de si* e de uma ética no *uso dos prazeres*, ou seja, um modo adequado de vivenciar a sexualidade e a corporeidade, rompendo com os dispositivos que os subjagam. O autor propõe aqui uma ética diferenciada da proposta pela filosofia clássica, denominada de ética da *carne*.

O pensador propõe a temperança como um caminho de reconhecimento de si e vivência da *aphrodisia*. A *aphrodisia* era, como os gregos entendiam, a sexualidade e sua prática. Este termo correspondia ao “[...] verbo *aphrodisiazein*, [uma] referência à atividade sexual em geral” (FOUCAULT, 2014b, p.56).

Essa postura ética com relação a sexualidade não focalizava em uma das dimensões próprias dela nem se restringiam ao próprio ato, nem ao desejo, nem ao prazer, mas estava fixa “[...] sobretudo na dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer e o prazer que suscita o desejo)” (FOUCAULT, 2014b, p.54).

Foucault refletindo sobre essa relação entre atos, desejos e prazeres que poderiam levar a uma vida intemperante e desordenada, uma vida sem a vivência de uma ética, chega à conclusão que o problema ético estará na intensidade da relação desses três aspectos, pois, para ele, essa “[...] relação dinâmica [dos aspectos] que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética da *aphrodisia*” (FOUCAULT, 2014b, p.54), onde o problema ético encontra-se na frequência dos atos e na intensidade de tais práticas em uma divisão entre extremos, entre o “[...] menos e mais: moderação ou continência” (FOUCAULT, 2014b, p.54) e nunca sobre proibições.

A atividade sexual, para o pensamento foucaultiano, não é algo mau ou que traga em si uma maldade, mas algo natural e indispensável a vida, posto que é por

[...] meio dela que os seres vivos podem reproduzir, que a espécie em seu conjunto escapa à morte e que as cidades, as famílias, os nomes e os cultos podem se prolongar muito além dos indivíduos destinados a desaparecer [...]. A atividade sexual, tão profundamente ancorada na natureza e de maneira tão natural, não poderia ser considerada má. (FOUCAULT, 2014b, p.59)

Foucault, referindo-se à prática sexual como algo natural e necessário, não deixa de recordar que mesmo ela é objeto de um cuidado moral. É necessário que se tenha algum tipo de delimitação que “[...] permita fixar até que ponto, e em que medida, é conveniente praticá-la”. (FOUCAULT, 2014b, p.60) tendo em vista toda a vivacidade natural que o prazer proporciona.

No texto já enfatizamos a relação da vontade de saber sobre os corpos e a sexualidade. No entanto, Foucault, refletindo Aristóteles, volta a falar sobre a importância do conhecimento para que se mantenha a temperança na relação com a sexualidade, não mais na busca de domínio do outro, mas de conhecimento de si e na afirmação do homem temperante e sua relação com a verdade na vivência moral da sexualidade. Segundo o autor,

[...] qualquer que seja o modo de saber suposto naqueles que agem a despeito dos princípios que conhecem, existe um ponto que não é contestado: é que não se pode praticar a temperança sem uma forma de saber que constitui pelo menos uma de suas condições essenciais. Não se pode constituir como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito do conhecimento. (FOUCAULT, 2014b, p.103)

A relação do conhecimento e a verdade, para o autor, é uma condição “estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança” (FOUCAULT, 2014b, p.107). Contudo, essa relação com a verdade não é condição “epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante” (FOUCAULT, 2014b, p.107), nem o conduziria a uma hermenêutica do sujeito.

Entretanto, essa busca pela verdade e pela instauração do sujeito temperante abre para aquilo que Foucault vai chamar de uma *estética da existência* que, segundo ele, podemos denominar como

[...] uma maneira de viver cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se deve observar, na hierarquia que se respeita. (FOUCAULT, 2014b, p.107)

Essa proposta foucaultiana se erige em contraponto aos dispositivos disciplinares apresentados aqui, pois a proposta de uma *estética da existência* parte, principalmente, de uma liberdade do sujeito que não se deixa mais submeter-se aos diversos discursos sobre seu corpo e sua sexualidade, que sejam determinantes ou restritivos de sua essência a fim de refirmarem algum regime de poder. Assim,

[...] nem os médicos, ao darem conselhos de regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos que respeitem suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. (FOUCAULT, 2014b, p.111)

Foucault é muito criticado por essa postura, visto como um relativista moral que não admite princípios universais éticos de comportamento² e, por isso, enumeraria pressupostos morais que desconhece e que não seriam suficientes para sustentar sua postura ética. Essa crítica ao pensamento foucaultiano não procede, justamente por que o autor pensa uma ética que seja baseada no próprio sujeito, mas não do tipo relativista, pois sua proposta, na sua formulação, sempre leva em consideração o outro. Por isso, Foucault não ignora princípios universais, porém quer construir sua ética por novos registros que levem mais em consideração a vivência real dos indivíduos do que suposições teóricas. Foucault ratifica seu pensamento afirmando que

[...] a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros (FOUCAULT, 2014b, p.111)

Foucault nomeará esse movimento de *cuidado de si*, pois esse é o modo próprio do homem se fazer conhecer e despertar o interesse por si como modo de cuidado, tendo em vista que o “homem deve velar por si mesmo (...), porque assim, deus quis que o homem pudesse livremente fazer uso de si próprio, e é para esse fim que o dotou de razão (...), essa faculdade absolutamente singular que é capaz de servir a si mesma” (FOUCAULT, 2014c, p.61).

No pensamento foucaultiano, isso só será possível se as pessoas passarem a refletir por si mesmas, em uma atenção ao que é, em relação aos outros e em uma dinâmica que ao realizar uma “[...] intensificação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (FOUCAULT, 2014c, p.53), vivencie uma ética que lhe dê o lugar de reconhecimento e grandeza de sua identidade.

O autor, retomando o pensamento de Sêneca, vai explanar sobre o exame de consciência como uma prática de si. Essa prática possibilita ao sujeito retomar a vida e, assim, poder direcioná-la melhor. Nisso o “[...] sujeito se constitui face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito (...), mas sim como indivíduo que sofre de certos males que deve deles cuidar” (FOUCAULT, 2014c, p.61).

Conclui Foucault, sobre essa arte de viver que sempre engloba o indivíduo e suas relações. Ele diz que a “moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define critérios estéticos e éticos da existência” (FOUCAULT, 2014c, p.87). Todavia, essa moral se refere cada vez mais a “princípios universais da natureza ou

2 Essa crítica é apresentada no artigo de Jurandir Freire Costa, *O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral?*. Nesse artigo, o autor apresenta uma crítica baseado nos pensamentos de Charles Taylor, Rainer Hochlitz e Pierre Hadot. Segundo o autor, esses pensadores alegam que Foucault se engana ao querer construir uma ética sem princípios universais. No entanto, para nossa compreensão, essa crítica não é adequada, pois Foucault por diversas vezes retoma a questão da universalidade como algo que se deve levar em consideração na sua ética, mas não como sustentação última. Foucault quer desenvolver sua ética sobre registros das práticas de si.

da razão, aos quais todos devem se curvar da mesma maneira, qualquer que seja o status”. (FOUCAULT, 2014c, p.87)

3 OS JOVENS EM CONFLITO COM A LEI E A SEXUALIDADE

Ao refletir sobre a obra foucaultiana e sua relação com a problemática desse trabalho, pode-se apreender que mesmo o autor não tratando sobre os jovens, muito menos o jovem em conflito com a lei, em restrição de liberdade ou em alguma medida socioeducativa, esses sujeitos vivenciam fortemente os dispositivos disciplinares sobre seus corpos, por sua condição própria de fragilidade e de perda de autonomia frente à própria vida em reclusão.

Esses jovens se enquadram nos modelos numerados por Foucault, pois encontram-se em condições análogas com aqueles que são considerados menos importantes dentro dos padrões estabelecidos pela sociedade como no caso da criança, mulher e do perverso.

A submissão dos corpos desses jovens em conflito com a lei de modo a enquadrar-se nesses padrões já citados se dá pela obrigação de terem que confessar a sua culpa, falha, e conseqüentemente, sua inferioridade, frente ao poder/saber do Estado. Ora, o Estado se utiliza das três ferramentas trabalhadas neste artigo, ou seja, a lei, a pedagogia e a medicalização a fim de justificar a domesticação dos corpos dos jovens com o intuito de reinseri-los na sociedade.

Nessa perspectiva a justiça seria utilizado como tentativas sociais de controle e submissão às leis estabelecidas, tendo em vista que a maioria dos atos infracionais são de pequenas contravenções como furto e consumo de drogas, muito mais ligado a uma falta de estrutura familiar e da assistência do próprio Estado no sentido de oferecer condições para que o jovem se torne livre e responsável pelo *cuidado de si*. Nota-se que esse problema não acontece com os jovens de classe média e seus comportamentos, pois a criminalização das juventudes têm como primeiro alvo os jovens pobres de periferia e a utilização dos mecanismos disciplinares relacionados a vivência sexual desse público.

A relação com o jovem dentro desses centros socioeducativos se baseia na vigilância e na punição, o que Foucault já denuncia em outra obra- *Vigiar e punir*, 1975, o que não deixa de ser ressaltada na obra *história da sexualidade*, com a pedagogias criadas para o controle e a manutenção dos poderes estabelecidos. A Educação, então, é uma maneira peculiar de subjugação dos jovens na condição de assistido do sistema. Ela é baseada na organização do espaço e nas práticas disciplinares de controle de todas as vivências dentro desses centros, inclusive, com relação à sexualidade dos jovens em restrição de liberdade.

A saúde dos jovens é um dado complicador dentro dos centros, pois há várias práticas de higienização desses corpos com a justificativa de que se trata de manter a saúde e a integridade dos mesmos. Entretanto, essa prática se mostra como mais um modo de controle de corpos que têm uma potência plena de expressão e vivacidade. No entanto, submetidos a essas

práticas disciplinares esses jovens não conseguem ter a consciência da sua dinâmica, valor e autoconhecimento de quem são, se embotam e não conseguem despertar para o poder de seu corpo e o *cuidado de si*.

Nessa perspectiva foucaultiana, percebe-se como os jovens em conflito com a lei não conseguem compreender-se como portadores de verdade e de autonomia sobre sua própria sexualidade. Talvez por isso, muitos deles não terem acesso a compreensão de si de modo a serem agredidos na sua percepção de seu próprio poder-dignidade. Por isso, ao saírem desses centros voltem a cometer atos infracionais com sentimento de revanche por tudo que sofreram nos próprios centros uma vez que seus corpos foram violados.

Por outro lado, a questão da vivência da sexualidade ganha uma conotação singular nesses espaços, dadas a própria restrição de liberdade e as condições de isolamento, o que faz aumentar uma vontade de saber sobre seus corpos, sua potência, exigindo um *cuidado de si* que acaba não sendo desenvolvido. Nesse contexto, parece-nos que a proposta foucaultiana ganha visibilidade na medida em que ela insiste no empoderamento dos sujeitos com relação aos seus corpos. Ora, uma instituição socioeducativa deve refletir à luz do pensamento dialético devendo levar em consideração a proposta da *estética da existência* desses jovens e o *cuidado de si*. Nesse sentido ela deveria ser capaz de realizar isto que Foucault propugna.

“Existem o cuidado com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. Existem as meditações e leituras, as anotações que se tomam sobre livros ou conversões ouvidas, e que mais tarde serão relidas, a rememoração da verdade que já se sabe, mas de que convém apropriar-se ainda melhor” (FOUCAULT, 2014c, p.66)

O jovem tem o direito a uma vivência da sexualidade que seja livre de proibições e que lhe dê a oportunidade de expressar sua singularidade, com temperança e respeito em relação a si e ao outro e de uma maneira que se vivencie uma ética da sexualidade marcada pela “construção identitária” do jovem.

4 CONCLUSÃO

Foucault desenvolve seu pensamento em torno da sexualidade e do corpo como uma maneira de refletir o poder-saber exercido sobre os indivíduos. Para isso, traz diversos aspectos da sexualidade que possibilita uma aplicação de seu pensamento à vivência da sexualidade de nos centros socioeducativos.

Este trabalho quis fazer incursões acerca da capacidade do Estado em manter jovens em restrição de liberdade e, ao mesmo tempo, garantir oportunidades para esses jovens terem espaços para vivências autênticas de sua sexualidade e corporeidade. No entanto, esse artigo traz diversos aspectos que não foram desenvolvidos, mas que merecem uma atenção

maior. Assim, possa esse trabalho trazer estímulos para novas pesquisas sobre este tema do empoderamento dos corpos dos jovens em restrição de liberdade.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2014.

COSTA, Jurandir Freire. *O sujeito em Foucault : estética da existência ou experimento moral ?* Tempo Social ; Rev. Sociologia. USP, S. Paulo, 7 (1-2) : 121-138, outubro de 1995.

CUIDADO DE SI E BIOPOLÍTICA: Saberes e práticas na constituição dos sujeitos contemporâneos. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, v. 472, 14 set. 2015.

CORPO E SEXUALIDADE: A contribuição de Michel de Foucault. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, v. 335, 28 jun. 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade : a vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. *História da sexualidade : o uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. *História da sexualidade : o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

Ecología y economía desde una perspectiva teológica

Edgar Magallanes SJ¹

Resumo: Este trabalho busca estabelecer uma relação entre economia e ecologia por meio da análise dos indicadores quantitativos em ambas as áreas. Com a crise ecológica como pano de fundo, surgem temas relevantes relacionados à fé e à justiça, enraizados no modelo de mercado competitivo e no modelo de produção. A Teologia cristã entra como elemento que contrasta, questiona e ao mesmo tempo oferece um horizonte alternativo de relações concretas com o meio ambiente (consumo e modo de produção) e com os outros (sustentabilidade e justiça social).

Palavras-chave: Economia e ecologia, fé e justiça, consciência ecológica.

Abstract: This work seeks to establish a relationship between economy and ecology by way of an analysis of the quantitative indicators in both areas. With the ecological crisis in the background, relevant topics related to faith and justice rooted in the competitive market model and the production model appear. Christian theology enters as an element that contrasts, questions and at the same time provides an alternative horizon of concrete relationships with the environment (consumption and mode of production) and with others (sustainability and social justice).

Keywords: Economy and ecology, faith and justice, ecological awareness.

INTRODUCCIÓN

El tema ecológico día a día gana relevancia, al tiempo que el consumidor crece en conciencia como protagonista de mudanzas necesarias en una economía insostenible. La teología cristiana entra como elemento de contraste que interpela y al mismo tiempo otorga un horizonte alternativo de relaciones concretas con el medio ambiente (consumo y modos de producción) y con el prójimo (sostenibilidad y justicia social).

El método investigativo empleado para este trabajo fue la selección y análisis de fuentes secundarias de indicadores de instituciones con reconocimiento mundial sobre las áreas económicas y ecológicas, para periodos de estudios determinados y teniendo como unidad de análisis grupos de países según ingresos: Países de bajo ingreso, Países de medio ingreso y Países de alto ingreso (WB, 2015). Entre las instituciones consultadas están: el Banco Mundial, *Credit Suisse*, *Global Footprint Network* y *Living Planet* de *World Wildlife Fund*. Al final del artículo se presenta una breve ficha técnica de estos indicadores.

¹ Edgar Magallanes SJ foi bolsista da própria FAJE e foi orientando do Prof. Dr. Sinivaldo Tavares em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, dentro do Grupo de Pesquisa “Fé cristã e contemporaneidade”. Edgar graduou-se em 2017 como Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). É também Bacharel em Ciências Atuariais pela Universidade Central da Venezuela, Caracas 2007.

Los datos obtenidos del análisis en esta primera fase sirven para realizar una comparación no causal entre grupos de países por ingreso. Para ello se compara por grupo de ingreso: el porcentaje de población relativa que representan respecto al global, su participación en la distribución de la riqueza global, el impacto de su huella ecológica (GFN, 2010, p. 104), la comparación entre esa huella y la biocapacidad (LPR, 2014, p. 164) y finalmente la variación de la biodiversidad (*Ibidem*) en un período determinado. El resultado de esta comparación cuantitativa de lo económico-ecológico será el primer gran referente en la construcción del contexto –Ver. En la segunda fase, este primer referente cuantitativo será enriquecido con varios temas relevantes a nuestra materia. La tercera fase será contrastar el resultado anterior con “El Evangelio de la Creación”- Juzgar para, finalmente, vislumbrar algunos caminos posibles de acción – Actuar.

Una limitación del análisis cuantitativo en este trabajo es que la clasificación de los países por ingresos no es cerrada. Cada mes de julio el Banco Mundial adapta esta clasificación. Por eso, al realizar la comparación de indicadores en periodos largos o años diferentes se tienen algunos países que han mudado de grupo. En consecuencia, el análisis se restringe a apuntar tendencias de la estructura en general y no a realizar determinaciones sobre ningún país específico.

La hipótesis de trabajo será ¿Es posible apostar por una alternativa de relaciones más justas con el ambiente y con el otro delante de la inminencia ecológica y a pesar de los cambios que eso signifique sobre los modos de consumo y de producción?

COMPARACIÓN CUANTITATIVA ECONÓMICO-ECOLÓGICA

A partir de los años 60 surgen iniciativas por cuantificar, medir y estimar, procesos a nivel global de manera sistemática y sobre un número importante de indicadores año tras año. El Banco Mundial ha sido la institución más importante al frente de estas iniciativas con la colaboración de instituciones por regiones, grupos de países y países.

Los indicadores, inicialmente medidos que eran meramente económicos, se han expandido a otras áreas, como la social y humana (WB, 2015). Más o menos simultáneamente, surge el deseo de cuantificación ecológica, como respuesta a la preocupación por la contaminación sufrida con el crecimiento económico global de la década de los 50 (DEMAJOROVIC, 2013, p.38). Sin embargo, la sistematización y medición global de este tipo de indicadores, por más compleja, es más reciente.

Para este artículo, la fecha mínima de comparación para indicadores económicos será 1990, para indicadores ecológicos 2007. Para el tema de la biodiversidad, se tiene acceso a un indicador a partir de 1970. Entre los resultados obtenidos de la comparación de indicadores económicos y ecológicos se constata lo siguiente:

Una gran desigualdad en la participación económica, entre países (STIERLI, 2015, pp. 19-22 y 91-94), donde el 20% de la población global, que pertenece a países de alto ingreso, posee el 81% de la riqueza global y 86% de la riqueza financiera global (para 2015) (STIERLI, 2015, p. 4). Por otro lado, la mayoría de estos países son deudores de biocapacidad, es decir, que el impacto de la huella ecológica de estos supera la biocapacidad que poseen en sus territorios. El exceso de huella ecológica o se sobrecarga sobre el mismo territorio, agotándolo, o se exporta a países de medio o de bajo ingreso, aconteciendo el fenómeno conocido como traspaso de la huella ecológica.

Los países de alto ingreso (20% de la población mundial) son deudores globales de biocapacidad en un 99% (EWING, 2010, pp. 28-31), es decir, que la huella ecológica de sus consumos constituye el doble de la biocapacidad que poseen (GFN, 2015). Por su parte, la titulación que reciben algunos países de ingreso medio o bajo como acreedores de biocapacidad (*Ibidem*), no se traduce de manera automática ni siquiera en promesa de mejora económica. Muy por el contrario, al calcular la media del stock de la deuda externa para los países de bajo ingreso entre los años 2000 a 2015, esta gira en torno a 41% de la media del ingreso bruto nacional (IBN) para el mismo período y para los países de ingreso medio, en 25%. Es decir, que parte de sus recursos ecológicos pueden verse comprometidos como garantía de pago de la deuda externa.

A pesar de esto, todos los grupos de países por ingreso se consideran deudores globales de biocapacidad, y producen en conjunto un exceso de huella ecológica global de (52%) medio planeta. Son recursos ecológicos renovables que en un año el planeta no consigue restituir. Aún los países de bajo ingreso, como bloque, son deudores en un 10% de biocapacidad, es decir que su consumo está por encima de la biocapacidad que su territorio posee. Es decir, más allá de una cuestión de obvia injusticia social, por desigualdad económica, entre grupos de países por ingreso que traspasan su huella ecológica, existe una injusticia sistémica en contra del medio ambiente; un modelo de consumo estructuralmente insostenible. Ver cuarta columna de la siguiente tabla: “Acreedores y Deudores Globales de Biocapacidad” (EWING, 2010, pp. 28-31).

Comparación de Indicadores Económicos y Ecológicos seleccionados por Grupo de Países según Ingreso

Fuente	The World Bank	Credit Suisse	Ecological Footprint Network	Living Planet (WWF, 2014, p. 12)
Indicador	Parte de la población (% del Total de la Población Global)	Parte de la Riqueza Global (% del total de la Riqueza Global)	Acreeedores y Deudores Globales de Biocapacidad	Pérdida de Biodiversidad (% de)
Grupo de ingreso	2010	2015	2007	Entre 1970-2010
Alto Ingreso	20%	81%	-99%	10%
Medio Ingreso	72%	16%	-43%	-18%
Bajo Ingreso	8%	3%	-10%	-58%
Mundo	100%	100%	-52%	-52%

Fuente: Elaboración propia con base a las fuentes citadas en el encabezado

Uno de los datos más impactantes del análisis cuantitativo es la pérdida de biodiversidad global de 52% entre los años 1970 y 2010 (en la tabla anterior ver “Pérdida de Biodiversidad (%de)). Es decir, en promedio las poblaciones de especies vertebradas miden la mitad que hace 40 años (WWF, 2014, p. 9). En América Latina esta situación fue aún peor con una reducción de 83% para el mismo período. Entre las causas de esta pérdida, tiene un efecto directo la invasión de hábitats naturales. Como contrapartida, para los países de alto ingreso hubo una recuperación de la biodiversidad en un 10% para el mismo período (*Ibidem*). Este dato coloca delante una pregunta sobre la posibilidad de desaparición de animales vertebrados sobre el planeta.

En lo económico, es bien cierto que entre 1990 y 2010 el PIB aumentó en 88% en cuanto que la población mundial creció sólo en 34%, es decir, hubo un incremento del PIB per cápita, pero aún así no existen señales de una disminución de la desigualdad en cuanto a distribución del ingreso. Sobre la desigualdad global, sólo se tiene evidencia cuantitativa de 2010 a 2015, al comparar los reportes de riqueza global de *Credit Suisse* y se evidencia una concentración de la riqueza global en cada vez menos manos (CREDIT SUISSE, 2010-2015).

En resumen: 1) se percibe una brecha económica y financiera entre grupo de países donde el 81% está bajo control de países de alto ingreso. Esta brecha parece destinada a ampliarse. 2) La huella ecológica de países de alto ingreso duplica la capacidad ecológica que posee y cuando existe una legislación rigurosa en materia ambiental, esta huella se traspasa a países de bajo y mediano ingreso. 3) Todos los grupos de países, por bloques, exceden su biocapacidad, revelando la insostenibilidad del sistema. 4) Los países de bajo y medio ingreso pueden ver comprometidos parte de sus recursos naturales para pago de la deuda externa. 5) Se constata un proceso de extinción masiva de animales vertebrados (52% de 1970 a 2010).

ECOLOGÍA, SOCIEDAD Y ECONOMÍA

“Los ecosistemas sostienen a las sociedades que a su vez crean economías” (traducción propia) (WWF, 2014, p. 8). Es decir, por mucho que el hombre se esfuerce en el cuidado ambiental nunca será merecedor del don de la Creación, porque no se puede merecer aquello que es condición de posibilidad de la propia existencia; el hombre podría bien existir o no. A su vez, una economía es una posibilidad entre otras muchas, no hay sistema ni absoluto ni inmutable y cualquier economía supone cierta artificialidad, convenciones y creencias para pautar relaciones humanas y ambientales que requieren ser revisadas.

El sistema económico global se fundamenta en la competencia del todos contra todos, donde países de altos ingresos además de controlar 86% de la riqueza financiera, produciendo dinero del dinero sin que nada suceda en la economía de bienes y servicios, poseen como ventaja comparativa el conocimiento/técnica (BOUTANG, 2015, pp. 32-41) que tiende a desdibujar el valor de materias primas y el valor del trabajo. Dentro de este sistema las ventajas comparativas de muchos de los países de ingreso bajo y medio bajo son los propios recursos naturales, aquellos países pobres sin recursos naturales son ignorados en el juego global.

En consecuencia, el rico no destruye la ecología en su propio patio sino en patio del vecino pobre. Sucede como en la narración del gran pecado del Rey David, 2 Sam 12,1-4, donde Natán cuenta que el hombre rico toma la única oveja del pobre y la sacrifica para agasajar a su invitado. Según Lenzen (LENZEN, 2012, pp. 109-112), traducción propia:

Que productores multinacionales operen en países en desarrollo pero sean controlados por países desarrollados es un fenómeno bien conocido. Esta mudanza para operar en el extranjero surge en parte por las políticas ambientales cada vez más estrictas dentro de la propia nación.

Los países desarrollados protegen sus ecosistemas con una estricta legislación ambiental y blindan sus ventajas comparativas con patentes y derechos de autor. Muchos países en desarrollo empeñan su presente y futuro al entrar en la competencia económica a través de sus ventajas comparativas, recursos naturales renovables y no renovables. El canal común son estos productores multinacionales que “tienen ganancias calculando y pagando una parte ínfima de los costos” (PAPA FRANCISCO, 2015).

Esta competencia económica injusta provoca la destrucción ecológica de los países de ingreso medio y bajo. La misma publicación (LENZEN, 2012, pp. 109-112), arriba citada, rastrea la relación entre materias primas exportadas de países en vías desarrollo a países desarrollados y la amenaza que esto representa a un conjunto importante de especies muy bien especificadas por producto exportado. Este hecho, de la amenaza animal que la exportación de materias primas representa, aunado al histórico del desaparecimiento de 52% de las especies de animales vertebrados de 1970 a 2010, evocan la siguiente pregunta ¿Puede imaginarse

un mundo sin animales vertebrados y destruido en algunas de sus regiones sin que esto afecte el equilibrio del planeta como una unidad?

En conclusión, el problema ambiental puede leerse como un problema de indiferencia para aquellos países cuyas ventajas comparativas en el sistema económico global son ecológicas. Estos países además son vistos con desdén, por ser torpes al comprometer el presente y futuro de sus propios países (WB, 2011). Falta mucho para hacer calar una conciencia que conciba al planeta como una unidad, como un todo. A fin de cuentas, aunque la cuerda re-viente por lo más delgado, todos serán arrastrados. Si no se dan pasos de solidaridad con el débil esos ecosistemas que posibilitan la existencia del hombre, lo vomitarán.

SISTEMA ECONÓMICO INSOSTENIBLE

Todos los grupos de países por ingreso, por bloques, exceden su biocapacidad, revelando la insostenibilidad del sistema. Esto se hace evidente en el reporte de *Living Planet Report 2014*, donde se presenta un gráfico de dos ejes, comparando el Índice de Desarrollo Humano de Naciones Unidas con el impacto de la huella ecológica per cápita, revelando que ningún país cumple la doble condición de tener un desarrollo humano ni siquiera mediano y a la vez mantener una huella ecológica que se pueda universalizar (WWF, 2014, p. 60).

Esto levanta preguntas importantes en aras de buscar alternativas en la relación económica-ecológica, más allá del simple control de la natalidad y de un simple *aggiornamento* de nuestro consumo, como propone el mismo reporte arriba citado (*Ibidem*).

Según Pedro Trigo el problema ambiental tiene que ver con la dinámica perversa del capitalismo en que los mercados funcionan para lucrarse y no para servir a la población:

En Cuba los carros adquiridos antes de 1960 todavía funcionan porque eran construidos para durar, en la actualidad los carros funcionan de manera óptima unos 4 años y después ya se piensa cambiarlos. Lo mismo sucede con la ropa, en el pasado se compraba un pantalón que duraba 10 años o más, en la actualidad los tejidos, hilos y elaboración se piensan para que dure sólo un año o menos cada pieza. Todo esto para obligar al consumidor a comprar cada vez más, lo que se extiende a la tecnología y a muchos productos. (TRIGO, 2015).

En consecuencia, esta convención económica que moviliza la economía e impulsa el crecimiento, y que fue fundamental en la salida de los Estados Unidos de la crisis económica de 1929, ocasiona un triple pecado mortal. Primero, cada vez más recursos naturales requieren ser extraídos para elaborar productos, buenos por un tiempo pero desechables; segundo, la cantidad de basura que esto genera es inconmensurable; y tercero, se multiplican *ad infinitum* las emisiones de CO₂ para producir estos mismos productos que son desechables. A este triple pecado mortal se le conoce como obsolescencia programada.

Por otro lado, Pedro Trigo advierte que:

El problema más grave en Latinoamérica tiene que ver con la destrucción causada por la minería, en la cabecera de los ríos por ejemplo, como producto de que los estados han vendido a terceros zonas muy sensibles e importantes desde la perspectiva ecológica en Chile, en Perú, en Brasil y en otras muchas partes. La minería genera un impacto ecológico profundo y difícil de superar. (TRIGO, 2015).

Este tipo de temas no entra en la agenda global ecológica y poco se habla de ello porque toca cosas substanciales dentro del modelo económico como son: el crecimiento infinito y la búsqueda del lucro, como único motor de ese crecimiento. La competencia se torna desmedida y las relaciones con la naturaleza y entre hombres se someten a la tiranía del lucro. El consumidor por su parte, al obtener cierto confort, difícilmente abrirá mano de lo alcanzado, sin preguntarse por el precio ecológico o qué región se ve afectada.

Lo que se denuncia no es la búsqueda del lucro, sino la tiranía del lucro ciego que opta por desconocer el modo de producción y el peso del consumo sobre la Creación y la vida de los más vulnerables. Se quiere un lucro más consciente y justo con los costos reales.

Un tema que sí entra en la agenda global sobre lo ecológico es el Cambio Climático (UN, 2015, p. 1). Este es un tema fundamental para el medio ambiente, para la biodiversidad y para el hombre. Los compromisos asumidos en París en diciembre y firmados en abril, ciertamente beneficiarán a la Creación entera. La huella de carbono constituye la mitad de la huella ecológica y una disminución como la propuesta en el acuerdo de París, aunque insuficiente es importante. Entre los puntos negativos del acuerdo están que la única transición tecnológica (de conocimiento) que verán los países en desarrollo será en función de disminuir las emisiones de CO₂, que no es poco. Sobre las declaraciones de erradicar la pobreza no existe ninguna concreción (UN, 2015, pp. 1-40).

AMOR DE DIOS

Delante de toda esta situación, la Trinidad contempla el mundo y continúa obrando el exceso de su entrega en la Creación. En el Evangelio de San Juan, es Jesús quien toma la iniciativa en todo momento y nadie le quita la vida, Él la entrega, es autónomo. Testimonia que la Creación, redención y santificación son iniciativas de Dios y que lo más fundamental de ese amor no se puede extraer, no se puede robar, ni perder, ni comprar ni vender, tampoco se puede merecer, sólo puede recibirse en gratuidad. En ese don Dios se nos da, en la Creación, y en la presencia de todo otro, que aunque diferente, es don, en sí y para mí. Este reconocimiento crea un horizonte de sentido alternativo, fuente de gratitud, “La tierra nos precede y nos ha sido dada” (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 67), y de justicia en contra de la gran desigualdad donde 1% de la población posee la mitad de la riqueza del mundo (STIERLI, 2015,

pp. 19-22 y 91-94). Si ninguna criatura merece delante de la Creación, estos individuos no merecen esta riqueza desproporcional ¿Cómo la obtuvieron?

Por su parte, Dios se seguirá donando en la Creación, pero la Creación, como criatura de Dios, es también limitada y los signos de los tiempos hacen cada vez más palpable ese límite ¿Cuánto tiempo queda? ¿Cómo aumentar la sensibilidad respecto al planeta como un todo? ¿Cómo crecer en sensibilidad delante del pobre que sufre la degradación ambiental de la que se es cómplice? ¿Cómo propiciar el reconocimiento del otro (vegetal/mineral, animal y humano) que es don? ¿Cómo asumir responsabilidad por la degradación ambiental de países de estados débiles sin técnica para participar/competir en la economía global?

CAMINOS DE ACCIÓN

Ante la inminencia ecológica, diversas pueden ser las elecciones, así como se narra del pueblo de Israel en el Deuteronomio 30,15-20 sobre los dos caminos:

Optar por el camino del bien y la vida exige: de los productores directos que controlan los medios de producción un mayor cuidado ambiental, especialmente de las hábitats animales; de los consumidores que no demanden productos de manera ciega, sino con discernimiento que considere el daño ecológico; del mercado, productos con garantía de durabilidad; de las finanzas, un financiamiento creciente para la transición energética; de la ONU, la intercesión para promover legislaciones más completas en materia ambiental para estados débiles y a la vez la solidaridad integral desde países de mejor estatus; de los gobiernos, la demarcación de tierras indígenas y el reconocimiento de propiedad de los campesinos (GLOBAL WITNESS, 2016); de los medios de comunicación, una mayor difusión de la responsabilidad personal en el daño ambiental, aún en países lejanos; de la iglesia, continuar la sensibilización ambiental de base ecológica en términos de fe y justicia; entre otras...

Optar por el camino del mal y la muerte supone continuar en el egoísmo que no reconoce al otro como don; supone seguir cerrando fronteras a las personas y seguir abriéndolas al mercado; supone permanecer en la ceguera e inactividad confortable que espera una solución milagrosa de la tecno-ciencia; supone no abrirse al cuidado-servicio en los modos de relación por que se piensa la realidad en clave fragmentaria; supone continuar indiferentes al modo de participación de países de estados débiles dentro de la economía global que empuñan su propio presente y futuro porque no les queda de más; entre otras...

Una conciencia creciente y de reverencia se abre como alternativa al reconocer al Creador, y con ello, al reconocerse criatura junto con otras criaturas. De esta conciencia surgen justicia y servicio para con el Creador, para con la Creación y para con el prójimo. Porque quien se reconoce a sí mismo y al otro como un don se relaciona de manera diferente y es capaz de cuidar y dejarse cuidar, de amar y servir. Se renuncia así a la soberbia de la sociedad, se quiebra el narcisismo y se asume la propia limitación y la limitación de todo lo que está alrededor ¿Mi forma de consumir y de actuar es buena para el otro o lo destruye?

¿Qué camino se elegirá?

Delante de la injusticia ecológica y del pobre descartado, para el cristiano surgen las preguntas de uno de los coloquios de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola [53] ¿Qué he hecho por Cristo? ¿Qué hago por Cristo? Y ¿Qué voy a hacer por Cristo?

FICHA TÉCNICA DE INDICADORES

Base en	Indicador	Año o Período	Descripción	Forma de Cálculo
The World Bank – Databank	Parte de la población	2010	% del Total de la Población Global	$= (\text{Suma de Población del grupo}) / (\text{Población global})$
Credit Suisse	Parte de la Riqueza Global	2015	% del total de la Riqueza Global	$= (\text{Suma de Riqueza Total del grupo}) / (\text{Riqueza total global})$
Global Footprint Network	Acreedores y Deudores Globales de Biocapacidad	2007	Según la huella ecológica exceda o no la biocapacidad del grupo de países	$= ((\text{Biocapacidad} - \text{Huella Ecológica})) / (\text{Huella Ecológica})$
World Wildlife Fund	Pérdida de Biodiversidad	1970-2010	% de variación del número y tamaño de las especies tomando como año base 1970.	$= ((\text{N}^\circ \text{ de especies } 2010 - \text{N}^\circ \text{ de especies } 1970)) / (\text{N}^\circ \text{ de especies } 1970)$

* Como población se entiende todos los residentes sin importar su estatus legal o ciudadanía, excepto por refugiados no establecidos definitivamente en el país de asilo, que son considerados normalmente como parte de la población de su país de origen.

* El cálculo global de Living Planet Index para 1970 se realiza sobre una base de 10.380 poblaciones de 3.038 especies de mamíferos, aves, reptiles, anfibios y peces.

REFERENCIAS

BOFF, L. *Sustentabilidade: O que é, O que não é?* Editorial Vozes: Brazil, 2012.

BOUTANG, Y. A financeirização e as mutações do capitalismo. *Revista IHU On-Line*, nº 468, ano XV, pp. 32-41, 29.06.15.

CREDIT SUISSE. Reportes de Riqueza Global de 2010 a 2015. Disponibles en: <https://www.credit-suisse.com/ch/en/about-us/research/research-institute/publications.html> Acceso en: 06 de nov. 2020.

DEMAJOROVIC, J. *Sociedade de risco e responsabilidade socioambiental. Perspectivas para a educação corporativa*. 2. ed. São Paulo: SENAC, 2013.

EWING B.; MOORE, D.; GOLDFINGER, S. *The Ecological Footprint Atlas 2010*. Oakland: Global Footprint Network, 2010. Disponible en: http://www.footprintnetwork.org/images/uploads/Ecological_Footprint_Atlas_2010.pdf. Acceso en: 06 de nov. 2020.

FRANCISCO. *Exhort. ap. Evangelii gaudium*. Ciudad Vaticano, 24 de noviembre de 2013.

FRANCISCO. *Laudato Si' Carta Encíclica del Santo Padre Francisco sobre el Cuidado de la Casa Comum*. Ciudad Vaticano, 24 de mayo de 2015.

GIRAUD, G. Da dívida ecológica ao débito do sistema financeiro com os pobres. *Revista IHU On-Line*, n° 469, ano XV, pp. 40-44, 03.08.15.

GLOBAL FOOTPRINT NETWORK, *Ecological Wealth of Nations*. <http://www.footprintnetwork.org/ecological_footprint_nations/> Acesso en: 06 de nov. 2020.

GLOBAL WITNESS. *New Data on the Murder Rate of Environmental and Land Activists in Honduras, the Highest in the World*. 04.03.2016. Disponible en: <<https://www.globalwitness.org/en/press-releases/global-witness-releases-new-data-murder-rate-environmental-and-land-activists-honduras-highest-world/#:~:text=March%204%2C%202016-,New%20data%20on%20the%20murder%20rate%20of%20environmental%20and%20land,the%20highest%20in%20the%20world&text=The%20assassination%20of%20indigenous%20leader,to%20defend%20the%20natural%20world>>. Acesso en: 06 de nov. 2020.

LENZEN, M.; MORAN, D; KANEMOTO, K. International trade drives biodiversity threats in developing nations. *Nature Magazine*, n° 486, pp. 109-112, 07.06.12. Disponible en:

<<https://www.nature.com/articles/nature11145>>. Acesso en: 06 de nov. 2020.

NACIONES UNIDAS. *Convención Marco sobre el Cambio Climático*. FCCC/CP/2015/L.9

SHELLNHUBER, Hans. Uma base comum - A encíclica papal, a ciência e a preservação do planeta Terra. *Revista IHU On-Line*, n° 469, ano XV, pp. 10-15, 03.08.15.

SCHMITT, Denise. *Dimensão Econômica da Sustentabilidade: Uma análise com base na economia verde e a teoria do decrescimento*. Revista Veredas do Direito, Belo Horizonte, v.13, n. 25, p.133-153, Janeiro/Abril 2016. Disponible en: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/487/478>>. Acesso en: 09 de sep. 2015.

STIERLI, M. *Global Wealth Databook 2015*. CREDIT SUISSE. Suiza, 2015.

THE WORLD BANK. *Data Bank: Working for a World Free of Poverty*. Disponible en: <<http://databank.worldbank.org/data/home.aspx>>. Acesso en: 06 de nov. 2020.

THE WORLD BANK. *Data Bank: The Changing Wealth of Nations: Measuring Sustainable Development in the New Millennium (World Bank, 2011)*. Details. Disponible en: <<http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.TOTL.RT.ZS>>. Acesso en: 06 de nov. 2020.

THE WORLD BANK. *World Bank Country and Lending Groups*. Disponible en: <<https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519>>. Acesso en: 06 de nov. 2020.

TRIGO, P. *Entrevista: Doctor P. Pedro Trigo, sj*. Anotaciones propias. Brasil, 30.10.2015.

WÉNIN, André. As convergências entre a Bíblia, a Laudato Si' e o tempo presente. *Revista IHU On-Line*, n° 469, ano XV, pp. 74-77, 03.08.15.

WORLD WILDLIFE FUND. *The state of the world's biodiversity appears worse than ever. Population sizes of vertebrate species measured by the LPI have halved over the last 40 years*. Disponible en: <http://wwf.panda.org/about_our_earth/all_publications/living_planet_report/living_planet_index2/>. Acesso en: 09 de sep. 2015.

O hábito na formação do conhecimento segundo Hume

Janaína Gonçalves de Jesus¹

Resumo: O presente artigo tem como tema central o problema do hábito no pensamento de David Hume, em que se busca examinar como funciona esse mecanismo, tanto na natureza humana quanto nos demais animais, e qual a sua relevância para a formação do conhecimento causal. Paralelamente, busca analisar a proximidade e as diferenças entre os seres humanos e os demais animais.

Palavras-chave: Hume. Hábito. Conhecimento. Natureza. Animais.

Abstract: This paper deals centrally with the matter of custom in the thought of David Hume, examining this mechanism both in human nature and in other animal's and clarifying what is its relevance to the emergence of causal knowledge; in parallel, this paper also deals with the similarities and differences between humans and other animals.

Keywords: Hume. Custom. Knowledge. Nature. Animals.

O PRINCÍPIO DA CAUSALIDADE

Na seção três da obra *Investigações sobre o Entendimento Humano*, David Hume divide as questões filosóficas em duas categorias, que ele respectivamente denomina “relações de ideias e questões de fatos” (HUME, 1998, p. 43). Para Hume, as questões de fato são aquelas que não podem encontrar contradição com a mente e a realidade externa, ambas devem se encontrar ajustadas. No presente artigo, iremos nos ocupar das questões de fato com o princípio da causalidade e sua relação com o hábito.

Para Hume, todas as nossas ideias, atos e até mesmo os diversos acontecimentos físicos da natureza têm um princípio de conexão, algo que une um fato ao outro, como uma espécie de cimento, fazendo com que se estabeleça uma relação de unidade entre um fato após o outro. Para o filósofo em questão, há três princípios básicos de conexão, conceituados por ele como *semelhança*, *contiguidade* e *causa e efeito*, sendo esse último o mais discutido no presente artigo.

O princípio de causalidade é de grande importância para Hume: “[...] todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de causa e efeito” (HUME,

1 Janaína Gonçalves de Jesus foi bolsista da FAPEMIG e foi orientanda do Prof. Dr. Bruno Batista Pettersen em sua iniciação científica, concluída em 2017, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “As duas investigações de Hume”, dentro da linha de pesquisa Ética. Janaína graduou-se em Filosofia pela FAJE em 2018 e atualmente cursa o Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). É também professora no Colégio Santo Agostinho. E-mail da autora: janaineggoncalves@gmail.com

1998, p. 44). É através dessa relação que se dá a apreensão da realidade para além do que é apresentado de imediato, tanto para os sentidos quanto para a memória - essa associação vai além da percepção imediata, se encontra vinculada às impressões.

A relação de causa e efeito não é uma operação que vem a priori, já que sua base procede da experiência, e logo é um dos princípios da natureza que precisa ser observável, pois se dá de forma empírica, e não algo de cunho “meramente filosófico”. Na medida em que um fato ocorre de forma regular, e se tenha experiências uniformes e não particulares, nos deparamos com uma situação em que a experiência passada dita a direção que o fato presente irá tomar.

Para Hume, é impossível que a pessoa se familiarize com algo dependendo puramente de reflexões abstratas, pois qualquer particularidade poderia facilmente ser apreendida pela razão como uma regra geral, e, sendo assim, essa associação, que é tão necessária para a harmonia dos seres com todo o ambiente, não se encontra vinculada à razão. A razão por si mesma é falha, é sempre tardia em relação aos fatos, diferente dos instintos, que estão no ser humano desde a infância e são aprimorados com o passar do tempo, sendo assim justificados pela experiência. Além disso, a razão não precisa necessariamente estar ancorada na realidade externa, enquanto os instintos têm seu fundamento nele, e se encontram amparados pela constância com que ocorreram.

Como o ser humano não possui a capacidade de prever o futuro, tem a necessidade da experiência para que, ao fazer uma ligação com o passado, seja possível inferir o novo que é apresentado. Contudo, na maioria das vezes essa associação tão necessária passa despercebida, já que se encontra inúmeras vezes camuflada pelo hábito. Nessa direção, Hume (1998) afirma:

Seria muito sagaz o homem capaz de descobrir pelo simples raciocínio que o cristal é o efeito do calor e o gelo o efeito do frio, sem estar previamente familiarizado com as operações dessas qualidades (HUME, 1998, p. 51)

Hume admite que uma pessoa que nunca conheceu um objeto, ao ter um primeiro contato com ele, não pode falar sua utilidade, uma vez que, mesmo que a razão busque alguma função para ele, ela será atribuída de modo arbitrário. Isso ocorre pois, para Hume, qualquer explicação sem a devida observação poderia ser aceita, ou considerada lógica, desde que possua razoabilidade; sendo assim, qualquer pensamento que surgir será considerado válido, em razão de não haver experiência para confirmar ou mesmo descartar essa inferência.

Contudo, diferentemente do que se pensa, essa associação também não se dá de forma intuitiva, pois a intuição não tem como fundamento uma observação, mas sim algo da ordem do imediato, totalmente contrária à relação de causa e efeito, que demanda uma observação constante e regular de um fato.

A relação de causa e efeito está associada à dimensão da experiência, e por isso é também suscetível ao erro. Por mais que a natureza tenha uma regularidade em seu fluxo, não há nenhum princípio de obrigatoriedade que a faça livre de mudanças, mas nós esperamos que a probabilidade de situações semelhantes à situação ocorrida na dimensão experiencial tenha um mesmo resultado no futuro. Porém, a experiência é semelhante a um gatilho disparado pela própria natureza, isto é, algo mecânico cognitivo que se encontra em harmonia com todo o ambiente de que faz parte, visto que não seria possível a sobrevivência da vida animal como um todo se fosse necessário o exame constante de cada situação. Neste sentido, diz Hume:

Quando lanço ao fogo um pedaço de madeira seca, minha mente é imediatamente levada a conceber que isso aumentará as chamas, não que as extinguirá. Essa transição de pensamento da causa para o efeito não procede da razão, mas deriva sua origem inteiramente do hábito e da experiência (HUME, 1998, p. 78).

Entretanto, Monteiro admite que a relação de causa e efeito vai além de algo puramente observável no que diz respeito ao observado, visto que esse utiliza-se de fatos além dos que são apresentados aos sentidos de forma imediata e a memória. Mas deve se ter de forma clara que “[...] apenas o observador é assim transcendido, não o observável” (MONTEIRO, 2009, p. 31).

Isso demonstra que a conclusão que retiramos da experiência de causa e efeito não tem fundamento no raciocínio, nem mesmo no processo do entendimento, mas sim no hábito, o que Hume chama de “costumeira sabedoria da natureza”.

Todavia, em momento algum nessa expressão o empirista faz referência a qualquer interferência divina que ordene as leis e o curso da natureza, mas atribui à própria natureza a responsabilidade por sua regularidade, além do presente no comportamento dos seres humanos e outros animais. “Uma explicação teleológica do hábito e do sucesso de suas operações, como causas finais, não poderia nunca merecer mais do que o desprezo e a ironia de Hume” (MONTEIRO, 2009, p. 111). Sendo assim, podemos perceber que a filosofia humeana busca uma reflexão em que as faculdades atribuídas ao ser humano são compreendidas como consequência exclusiva da natureza, e nunca por qualquer interferência externa a ela, pois a ordem da natureza encontra-se nela própria e somente é possível sua compreensão a partir da sua observação.

O MECANISMO DO HÁBITO

O hábito no pensamento humeano é um tema de grande amplitude; esse artigo busca focar em sua construção, e, em seguida, na proximidade dessa ordenação nos seres humanos e demais animais. Segundo o empirista:

Após ter experimentado a sensação de dor ao tocar a chama de uma vela, uma criança tomará todo cuidado para não aproximar a mão de qualquer outra vela, antevendo um efeito semelhante de uma causa que é semelhante em sua aparência e qualidades sensíveis (HUME, 1998, p. 59).

O hábito para Hume é uma capacidade que o ser humano desenvolveu, a partir da experiência de um fato vivido ou mesmo observado, de conseguir repeti-lo sem empregar o raciocínio como seu pilar, utilizando-se apenas da própria experiência. Trata-se de algo semelhante a um dispositivo automático que a natureza nos fornece, tendo como ato central a repetição.

Devemos ter em mente que o hábito em si mesmo não pode ser observável. Segundo Monteiro, o hábito é um “termo teórico” usado por Hume para nomear todo o processo de conhecimento causal que é desenvolvido pelo ato da repetição, que é, por sua vez, observável. Com isso podemos denominar hábito essa ordenação de repetição própria da natureza humana e dos demais animais.

É notório o valor do hábito para a manutenção da vida, uma vez que auxilia nas escolhas, desde o que é ou não conveniente para nossa alimentação, até mesmo em assuntos de maior complexidade, como a moral, a economia e a política - tornando possível, assim, a sobrevivência e organização humanas. Diante disso, Hume afirma que o hábito é “o grande guia da vida humana” (HUME, 1998, p. 67), porquanto é através dele que a experiência não só se ressignifica, mas também se torna uma ferramenta que possibilita ao ser humano criar expectativas e acumular conhecimento.

Segundo Hume, para que haja a possibilidade de o hábito ser formado, é fundamental que as conclusões tenham como base os fatos passados para um mesmo fenômeno que se apresenta no presente. Essa capacidade faz com que não nos deparemos com situações inteiramente novas a todo o momento, criando assim uma bagagem de conhecimento. Aqui a memória e os sentidos têm um papel de suma importância, não de forma racionalizada, mas sim de associação, dado que tanto os sentidos quanto a própria memória buscam esse elo com situações anteriores para delas tirarem suas inferências. Caso não fosse dessa forma, todas as situações e objetos seriam sempre novos, todo acontecimento teria um fim ali mesmo, não sendo possível, como mencionado anteriormente, a construção e o acúmulo de conhecimento.

Hume afirma que é pelo hábito que a experiência se torna útil, uma vez que o acúmulo de conhecimento se baseia em fatores instintivos e não tanto racionais, e é através da repetição que se forma esse saber primário, para que, a partir daí, ele possa se refinar e adequar com o passar do tempo. A esse respeito, ele diz:

Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esses mesmo ato ou

operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito (HUME, 1998, p. 64).

Na medida em que Hume afirma que essas decisões da natureza não são tomadas pela razão, mas sim por um instinto natural, ele não tira o valor e o lugar da razão, mas a tira da posição de fundamento de todas as decisões humanas. Desse modo, o filósofo em questão concede à razão uma posição de subordinado aos instintos e não mais o papel de liderança, que até o presente momento lhe era concedido pelos racionalistas.

Todavia, podemos nos perguntar até que ponto o hábito não é algo fictício ou mesmo fruto da imaginação humana. Para o filósofo isso não é possível, pois para que aconteça a associação é necessário “[...] que algum fato esteja presente aos sentidos ou a memória, para que dele possamos partir em busca dessas conclusões” (HUME, 1998, p. 68). Podemos perceber nessa situação que a mente se ancora nas impressões, que por sua vez são mais vívidas que as ideias, além de estarem ligadas diretamente à memória e às sensações.

Ao nos depararmos com um objeto ou situação, buscamos imediatamente uma semelhança com algo que está presente em nossa memória e sentidos, esperando de situações semelhantes o mesmo resultado – e para isso faz-se necessário que haja um elo entre o que se apresenta e a impressão presente na memória. Contudo, por se tratar da memória, a lembrança é trazida de forma apagada, mas a contiguidade faz com que essa lembrança tenha uma lógica, que não seja dispersa, mas que tenha uma conexão além da relação de causa e efeito anteriormente abordada.

O HÁBITO NOS ANIMAIS

O mecanismo do hábito nos demais animais, segundo Hume, se dá da mesma forma que no ser humano, pois em ambos os casos o conhecimento primário vem por meio da observação, sendo um processo puramente instintivo, distante de processos racionais complexos, apoiando-se nos sentidos. Sobre esse processo complexo, o autor diz:

[...] parece evidente que os animais, tanto quanto os seres humanos, aprendem muitas coisas a partir da experiência, e inferem que os mesmos acontecimentos irão seguir-se sempre da mesma causa (HUME, 1998, p. 138).

Essa máxima se torna clara ao passo que um animal mais velho tem maior acúmulo de conhecimento que os mais jovens, além dos inúmeros exemplos de adestramento de animais ou mesmo truques que são aprendidos facilmente, desde que amparados pela repetição. Em todos esses casos é notório que se tem como base o hábito, e não a razão pura.

Assim como os seres humanos, os outros animais buscam fatos além dos que se apresentam aos seus sentidos no presente momento, apoiando-se na experiência obtida por situações passadas para conseguir resultados para as novas situações que os atingem.

Essa faculdade, tanto nos seres humanos quanto nos animais, não pode depender de processos puramente racionais, uma vez que seriam complexos demais para serem acionados a todo o momento, principalmente em situações emergenciais, necessárias à sobrevivência. O costume é uma ferramenta oferecida pela natureza tanto para o ser humano quanto para os demais seres, que auxilia desde as funções básicas, como alimentação e proteção, às mais complexas. Como explicita Hume:

Aquilo que ensina um homem a evitar um fogo é um instinto, ainda que seja um instinto diferente daquele que, com tanta exatidão, ensina um pássaro a arte da incubação e toda a economia e organização de seu ninho (HUME, 1998, p. 142).

Diante disso, podemos perceber o olhar naturalista de David Hume, que percebe toda a cognição humana como estando em harmonia com a natureza, nunca com um caráter metafísico - o ser humano na sua filosofia faz parte da natureza e não é algo à parte. Hume buscou compreender a mente humana e todas as suas faculdades como algo natural, não estando de forma alguma fora do mundo, e por isso também o ser humano sofre todas as influências da natureza, uma vez que se encontra sujeito às suas leis, assim como os demais seres vivos, expondo assim também o seu limite cognitivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de a natureza nos ter colocado no mesmo patamar que os animais no que se refere às inferências das situações presentes tendo como base a observação de fatos passados, o ser humano se vê amparado por inúmeros fatores que o diferenciam dos demais animais, como a linguagem utilizada como uma catraca cultural - que permite a transmissão de conhecimento de um indivíduo para os outros, mesmo que eles se encontrem em épocas e situações diferentes.

Outro elemento que deve ser levado em consideração é o testemunho humano, que nos é transmitido tanto por meio da linguagem oral quanto através de outras expressões, como livros, pinturas, músicas e outras ferramentas criadas e manipuladas pelo próprio ser humano para que o seu conhecimento causal, o primeiro oferecido pela natureza, possa passar também pelo crivo da razão e reflexão, transformando-se e ampliando.

A reflexão aqui apresentada nos mostra que um estudo na contemporaneidade sobre o conhecimento humano e dos demais seres deve levar em consideração tanto as bases biológicas como toda a influência do convívio social. Negar qualquer um desses fatores no processo de formação do conhecimento

seria perceber o ser humano de forma fragmentada e não em toda sua complexidade.

REFERÊNCIAS

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 1998.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: UNESP, 2009.

A cristologia de João Batista Libanio

*Francisco Thallys Rodrigues*¹

Resumo: O presente artigo visa apresentar os principais elementos da pessoa de Jesus presentes no conjunto dos escritos de João Batista Libanio que permitem entender as suas análises cristológicas, bem como suas opções de vida e fé. Inicialmente apresenta o seu percurso existencial-teológico e seu modo de compreender a realidade, em seguida ressalta os cinco eixos que balizam sua reflexão cristológica e a partir destes elementos intenta responder a questão sobre se existe ou não originalidade em seus escritos cristológicos.

Palavras-chave: Linguagem. Jesus histórico. Liberdade. Evangelhos. Opção pelos pobres.

Résumé: Cet article entend présenter les principaux éléments qui constituent la personne de Jésus permettant de mieux comprendre les analyses christologiques du João Batista Libanio, ainsi que ses options de vie et de foi. Ce travail présentera tout d'abord le parcours existentiel et théologique de João Batista Libanio ainsi que sa façon d'interpréter la réalité. Ensuite, il soulignera les cinq axes qui jalonnent la réflexion théologique de l'auteur. C'est à partir de tous ces éléments que l'on essayera de répondre à la question qui se pose de savoir si les ses écrits christologiques présentent ou pas une originalité.

Mots-clés: Langage. Jésus historique. Liberté. Evangeles. Option pour les pauvres.

Abstract: This article intends to present the main elements that constitute the person of Jesus allowing a better understanding of the Christological analyzes of João Batista Libanio, as well as his options for life and faith. This work will first present the existential and theological journey of João Batista Libanio as well as his way of interpreting reality. Then, he will underline the five axes which mark out the theological reflection of the author. It is from all these elements that we will try to answer the question that arises as if his Christological writings present an originality.

Keywords: Language. Historical Jesus. Freedom. Gospels. Option for the poor.

1 Francisco Thallys Rodrigues Foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. Geraldo Luiz De Mori em sua iniciação científica, concluída em 2017, como estudante de Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "Fé e contemporaneidade". Francisco Thallys é hoje Especialista em Sagradas Escrituras pela Escola Superior de Teologia (EST), Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e em Filosofia pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF). É Presbítero da Diocese de Crateus-CE.

1 VIDA E OBRA DE UM TEÓLOGO BELORIZONTINO

O pensar teológico irrompe da experiência íntima e profunda do crente com Deus e seus contemporâneos dentro de uma comunidade que se solidifica e aufere contornos na medida em que este sujeito amadurece e aprofunda sua fé. Neste sentido, o contributo teológico de qualquer indivíduo está diretamente relacionado ao seu percurso existencial-espiritual, por conseguinte, entender e absolver os meandros de suas análises exige ver os interlocutores e os espaços com que se comunica, para em seguida captar e analisar suas contribuições para a teologia e, por fim, responder a pergunta: qual a originalidade/contribuição desta teologia? Este será o itinerário do presente artigo que visa apresentar a cristologia de João Batista Libanio.

João Batista Libanio (1932-2014), teólogo mineiro, foi um dos grandes propagadores da *Nouvelle Theologiae* no Brasil, destacando-se, sobretudo, pela facilidade com que analisava a realidade, na abordagem de temas relativos à fé na contemporaneidade e pela associação das diferentes ciências na busca por responder aos dilemas do homem contemporâneo. Libanio contribuiu para aproximar a teologia das pessoas para além do espaço das universidades e cátedras de teologia, cooperando para que as pessoas pensem, verbalizem, critiquem a experiência da vida.

A trajetória deste teólogo jesuíta moldou-lhe o modo de pensar a fé e os problemas humanos, exigindo-lhe um diálogo constante com diferentes correntes de pensamento. O próprio Libanio afirma que esteve em contato com diferentes interlocutores pelos quais também foi influenciado, entre eles, o teólogo belorizontino destaca três grupos. O primeiro formado por aqueles que assessoraram o Concílio Vaticano II: K. Rahner, Y. Congar, H. Kung, J. Ratzinger, De Lubac, B. Haring, E. Schillebeeckx, J. Alfaro, Z. Alzeghy, entre outros. O segundo composto pelos teólogos da libertação: G. Gutiérrez, J. L. Segundo, os irmãos Boff, J. Sobrino, P. Richard, R. Munõz, H. Assmann, J. Comblin, entre outros. E o terceiro composto por autores do campo crítico social, desde os clássicos como K. Marx passando por M. Weber, Poulantzas, Lukács, Altusser, M. Foucault, Goldmann até os brasileiros L.A. Gómez de Sousa, Pedro R. de Oliveira, Manfredo Oliveira. Um interlocutor singular fora Pe. Lima Vaz, colega jesuíta docente na FAJE, com quem aprofundara seu conhecimento filosófico².

A teologia de Libanio surge do diálogo constante com esses autores, com a Sagrada Escritura e com a Tradição eclesial, que estava associada às suas atividades pastorais e docentes por todo o Brasil. Esta inter-relação entre teoria e práxis era interiormente reverberada por Libanio tornando-se ocasião de um livro ou artigo. De modo que aquela reflexão era registrada, compartilhada, celebrada, divulgada desde revistas conceituadas de Teologia, fora e dentro do país, até singelos jornais de paróquias do interior que pediam para que escrevesse um breve texto sobre um assunto espinhoso ou uma palavra de ânimo na caminhada.

2 SENRA, Flávio. Anexo I. Entrevista a Flávio Senra. In: MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.210.

Destarte, o fazer-ser teologia envolvia a totalidade da vida de Libanio. Faustino Teixeira ao falar da relação entre Libanio e a teologia recorda:

Não há como fazer teologia, indica Libanio, sem inteligência, coração e compromisso. A inteligência faculta a luz necessária para lucidez do trabalho teológico. O coração possibilita vencer a frieza e acolher a inspiração da intuição, que faz a teologia ser tocada pelo *pathos* de Deus. E o compromisso favorece a inserção viva e criativa da teologia no quadro da realidade social.³

Portanto, a obra teológica de Libanio, em toda sua abundância, é fruto saboroso de sua experiência como jesuíta, como professor da FAJE, como constante leitor e estudioso, como assessor por todo o Brasil, do seu contato sempre constante com os jovens, do seu serviço pastoral em Vespasiano, de sua participação no grupo de teólogos Emaús e de seu contato com a teologia Latino-americana. Nela, pulsa o coração de um teólogo inquieto.

2 MÉTODO LIBANIANO DE ANÁLISE DA REALIDADE

O modo de ser-fazer teologia de Libanio advém de seu itinerário teologal. Caracteriza-se, sobretudo, por um empenho em confrontar os problemas do mundo hodierno à luz da fé cristã, descortinando os embustes da cultura líquida na medida em que emprega o instrumental disponível pelas ciências sociais. Há uma clara preocupação com a relação entre fé e cultura, em consonância com a *Gaudium et Spes*, por isso a opção por aplicar as diferentes ciências e áreas da teologia no discurso teológico.

Metodologicamente Libanio compreende a realidade (eclesial e secular) a partir de três ângulos: dialético, genético-estrutural e heurístico. A perspectiva dialética é entendida a partir de três momentos: o primeiro consiste em enxergar a positividade de uma realidade, o segundo em ver a sua negatividade percebendo a ambiguidade da mesma realidade e o terceiro momento consiste em perguntar-se sobre as novas possibilidades na linha criativa. O método genético-estrutural trabalha com dois tipos de análise, o primeiro a partir do olhar histórico e o segundo desde a estrutura básica. O método heurístico consiste numa reação-reflexão criativa a partir de um texto lido e analisado formando uma reflexão pessoal. Este último era o método usado por Libanio nos últimos tempos.⁴

Caracteriza-o o diálogo constante com os grandes grupos e diferentes formas de conhecimento expresso em suas citações, referências bibliográficas e análises dos discursos. Libanio não é autor de um tema, um especialista, mas um generalista no melhor sentido da palavra, capaz de dialogar e relacionar os diferentes conhecimentos, associar diferentes

3 TEIXEIRA, Faustino. Cultivo da formação e a vida intelectual. In: MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.169.

4 SENRA, Flávio. Anexo I. Entrevista a Flávio Senra. In: MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.208-209.

métodos e compreensões da realidade. Na entrevista a Flavio Senra, Libanio afirma que mais que um eixo temático, sua busca tinha um “eixo-horizonte filosófico-teológico de maneira dialética”⁵ em torno do qual escreveu sobre os mais variados temas que, posteriormente, foram sistematizados em eixos temáticos. Também confessa “ser muito devedor do pensamento e do longo diálogo de vida estabelecido com o Padre Henrique Vaz”.

Desde seus primeiros escritos, afirma Libanio, suas reflexões acompanharam o desenrolar histórico, primeiro a partir de três horizontes⁶ trabalhados na obra *Formação da consciência cristã 1: subsídios filosófico-culturais*, e, posteriormente, a partir de um quarto horizonte, o da pós-modernidade, como radicalização da modernidade e como oposição a ela. Este último aparece trabalhado na edição reformulada de *Cenários da Igreja - Num mundo plural e fragmentado*.

3 A PROPÓSITO DA REFLEXÃO CRISTOLÓGICA DE LIBANIO

Sendo Libanio um teólogo generalista, escreveu sobre uma variedade de temas percorrendo as diferentes áreas do conhecimento teológico, incluindo a redação de alguns artigos e livros sobre a pessoa de Jesus. Contudo, nos últimos anos de sua vida ocorreu um progressivo interesse por aprofundar o estudo sobre a pessoa de Jesus, em parte este despertar adveio do desenvolvimento da pesquisa da exegese moderna, mas também em razão da reflexão cristológica latino-americana.

Cada vez mais frequente o Jesus histórico e a partir dele busco luz para a vida, pastoral e estudos. Aliás, pertence ao cerne da espiritualidade inaciana dedicar nos Exercícios Espirituais amplíssimo espaço às meditações dos mistérios da vida de Jesus. Hoje com a contribuição da exegese e de estudos históricos, a figura do Jesus palestinese, mesmo que lido à luz da ressurreição, se nos torna expressiva e instigante.⁷

Este interesse crescente pela pessoa de Jesus conduz Libanio a sistematizar os seus estudos na *Coleção Linguagens sobre Jesus*. Estes quatro livros apresentam as principais perspectivas cristológicas que se desenvolveram ao longo dos séculos analisadas a partir da óptica de Libanio. Note-se que alguns destes temas já aparecem timidamente nos primeiros artigos de Libanio na década de 70 e noutros textos da década de 90. Entretanto, não se pode asseverar

5 *Ibidem*, p.209

6 “1) o da objetividade clássica; 2) o das transformações produzidas pelas coordenadas básicas da primeira modernidade (imagem científica do mundo, subjetividade e história); 3) o da especificidade do pensamento latino-americano, com sua ênfase na práxis, em diálogo crítico com a segunda ilustração e a corrente marxista.” DE MORI, Geraldo. João Batista Libanio: os principais eixos temáticos de uma teologia em constante movimento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.48, n.3, p.572-589, set./dez, 2014, p.582.

7 LIBANIO, João Batista. Acolhi a vida como dom. *IHU on Line*, São Leopoldo, v.12, n.394, p.7-12, 28 maio 2012. Entrevista concedida por e-mail à Graziela Wolfat e Luis Carlos Dalla Rosa.

que tenhamos uma mera repetição, mas que há uma evolução cristológica no pensamento de Libanio.

Neste sentido, compreende-se que existam temas nucleares presentes nos dois momentos e temas secundários que despontam no próprio processo de evolução cristológica em curso. Para tanto, a presente pesquisa, visando apontar os temas nucleares e seu desenvolvimento, tomou como ponto de confluência um poema-texto do artigo *Creio em Jesus Cristo* escrito na primeira pessoa do singular, aludindo à própria experiência teológica de Libanio.⁸ O Poema sublinha a humanidade de Jesus como chave de revelação da sua divindade (Os evangelhos), a sua inserção histórica (exegese moderna), sua relação de amor-doação para os outros (seguimento de Jesus), especialmente os excluídos (opção pelos pobres), sua obediência a Deus e ao mesmo tempo sua enorme liberdade (Liberdade de Jesus).

4 EIXOS FUNDAMENTAIS DA REFLEXÃO CRISTOLÓGICA

Elegemos cinco temas, entre os muitos possíveis, presentes no conjunto dos escritos de Libanio. Estes temas não esgotam a reflexão libaniana, mas apresentam-se como eixos fundamentais que açambarcam os elementos cristológicos principais acentuados por Libanio. Eles estão presentes no poema, como mostrado anteriormente e se repetem ao longo dos escritos como ideias nucleares.

4.1 JESUS E OS EVANGELHOS

A modernidade tardia ou pós-modernidade distingue-se por um acentuado desenvolvimento do mundo tecno-científico e do subjetivismo moderno associado a um discurso racional-empírico. Entretanto, irrompe com severa força a redescoberta da linguagem narrativa, que se manifesta como alento consolador neste mundo de racionalidades científicas. Esta linguagem, tão utilizada pelos nossos ancestrais longínquos, atrai o ser humano pela sua capacidade de atingir-lhes os sentidos, a sua abertura teológica ao divino, por conseguinte, é uma linguagem adequada para falar de Deus.⁹

Esta linguagem era própria dos contemporâneos de Jesus e a ela temos acesso através dos evangelhos, que são marco referencial para a fé cristã. Os evangelhos apresentam-se como um gênero literário que anuncia-sintetiza uma mensagem fruto de um longo processo

8 “...Creio no mais humano dos homens que nesse excesso de humano me revela Deus. Creio naquele que só-foi-para-os-outros e nessa doação total me revelou Deus. Creio naquele que viveu em plenitude dialética da obediência a sua missão e a liberdade interior diante de qualquer lei, qualquer costume, qualquer realidade. Creio naquele que na simplicidade de sua vida, na singeleza de seu existir, no encanto de suas amizades me revelou a face divina. Creio enfim, naquele que sendo Deus me revelou Amim mesmo a minha própria realidade de homem...” *Idem*, 1972. p.19.

9 LIBANIO, João Batista. *Linguagens sobre Jesus (2): as linguagens narrativa e exegética moderna*. São Paulo, 2012. (Temas bíblicos), p.16.

de anúncio experimentado pelas primeiras comunidades cristãs que se utiliza de elementos próprios da literatura daquele tempo como provérbios, enigmas, frases sapienciais, parábolas, alegorias e metáforas. A redação dos evangelhos é fruto do trabalho de muitas mãos, no qual cada cristão implicado tinha muita liberdade para introduzir e modificar elementos da redação.¹⁰

Os Evangelhos apresentam a pessoa de Jesus desde perspectivas diferentes segundo o itinerário de cada comunidade, suas dificuldades e seus destinatários. Contempla diferentes momentos da vida e pregação de Jesus, “a seleção não é inocente. Responde a um objetivo”¹¹. Entender os diferentes ângulos e acentos contemplados permite compreender como o processo de anúncio da fé cristã comporta uma dimensão de inculturação. Ao mesmo tempo, observar quais destas características são enfatizadas por Libanio permite entender a centralidade e importância que ocupam os evangelhos na sua reflexão cristológica. O Novo Testamento, especialmente os evangelhos, elabora diferentes linguagens sobre Jesus, nas quais são destacados diferentes aspectos da personalidade de Jesus, bem como diferentes confissões de fé. O mesmo ocorre, com diferentes elementos, com as cartas de Paulo e a epístola aos Hebreus.

O Evangelho de Marcos é marcado por seu destinatário, a saber, o cristão de origem não judaica. Pretende explicitar ao pagão a filiação divina de Jesus utilizando-se abundantemente de uma geografia teológica, em que traça o itinerário da fé do discípulo que se põe a seguir Jesus. Neste itinerário, o discípulo vai descobrindo quem é este Jesus de Nazaré, “o drama marcano ocupa-se das perguntas que se fazem à pessoa de Jesus e das respostas dadas, ora veladas, ora explicitamente”¹². Marcos desperta o leitor ao seguimento de Jesus e traça o seu itinerário a partir de em três etapas: o chamado, a formação e a revelação em Jerusalém, “no fundo, o Evangelho traça o caminhar do discípulo em meio às dúvidas, aos questionamentos até a clareza da confissão da filiação divina em Jesus”¹³.

O grande tema do evangelho de Lucas é “ação visitadora de Deus a seu povo”¹⁴. Lucas produz uma teologia da história buscando estabelecer uma cronologia que torne visível a ação salvadora de Deus na vida humana e, por isso, apresenta a sua teologia num percurso que vai desde a Encarnação até o tempo do Espírito e que se estende para os confins da terra. Destaca-se também em sua abordagem a relação de Jesus com as mulheres, a tensão vivida por Jesus em suas atitudes entre o amor e a severidade, a sua vida de oração¹⁵ e como Ele revela o rosto misericordioso de Deus.¹⁶

10 *Ibidem*, p.89.

11 *Ibidem*, p.88.

12 LIBANIO, *op. cit.*, p.97.

13 *Ibidem*, p.99.

14 *Ibidem*, p.120.

15 Cf. *Ibidem*, p.111-112.

16 Cf. *Ibidem*, p.117.

O Evangelho de Mateus reflete o ambiente conturbado do tempo em que foi escrito. Associa a crise experimentada pelos cristãos vindos do judaísmo e a relação com os pagãos, reflete os problemas urbanos e a relação dos cristãos com a sinagoga¹⁷. Jesus aparece como cumpridor e observante da Lei, contraposto aos fariseus, pois exige uma compreensão mais profunda do significado da Lei¹⁸. Mateus apresenta Jesus como o mestre que ensina¹⁹ e como o novo Moisés. Dedicar amplo espaço para falar do Reino dos céus, pois prefere esta expressão a Reino de Deus. A realidade do Reino é bem complexa e de compreensão bastante ampla como mostram as diferentes parábolas de Jesus. Em Jesus, as promessas feitas a Israel são cumpridas, pois Jesus é o cume da história de Israel²⁰.

A linguagem de João é marcada por uma beleza artística singular: imagens, cenas, símbolos, etc. Ressalta a comunhão que existe entre Deus e Jesus manifesta pelas obras que Jesus realiza, “Contemplar a Jesus significa contemplar a Deus, o Pai. Porque ele faz as suas obras, e o Pai está nele e ele no Pai (Jo 10,37-38). Ele e o Pai são um (Jo 10,30)”²¹. Os judeus não foram capazes de perceber esta relação entre Deus e Jesus, “eles não o entenderam, não lhe captaram o mistério, não perceberam nele a presença do Pai”²². A linguagem joanina utiliza-se abundantemente dos sinais que apontam para uma realidade que só é compreendida no momento da glorificação de Jesus na cruz. Trabalha com o contraste entre luz e trevas, acenando para a necessidade do discípulo realizar uma escolha clara.

Seria demasiada distorcida uma cristologia que se propusesse a estabelecer um diálogo com o homem hodierno sem partir dos escritos mais essenciais na transmissão da fé cristã: os evangelhos. Libanio, ao traçar a figura de Jesus, sempre reserva um espaço para mostrar desde os evangelhos a gestação cristológica experienciada nas comunidades cristãs relegadas aos seus contemporâneos. Este acento do teólogo belorizontino, presente em seus primeiros textos e sistematizado em sua coleção, aponta para a existência, desde os antigos, de uma pluralidade linguística e de horizontes de sentido no modo de falar de Jesus.

4.2 JESUS A PARTIR DA PESQUISA HISTÓRICA

A figura de Jesus, desde seu mistério pascal, sempre estimulou a redação de inúmeros textos sobre a sua vida e de seguidores. O contato desde pequeno núcleo de seguidores com a filosofia e outras formas de conhecimento, dentro de um contexto de crises e mudanças, moldou o acento e as discussões em torno de sua pessoa, chegando até os dogmas cristológicos. A produção subsequente dedicou-se a ressaltar aspectos de sua pessoa segundo as necessidades eclesiais de cada tempo. Entretanto, na modernidade, a pesquisa sobre o Jesus

17 Cf. *Ibidem*, p.122-123.

18 Cf. *Ibidem*, p.124.

19 Cf. *Ibidem*, p.125.

20 Cf. *Ibidem*, p.136

21 LIBANIO, *op. cit.*, p.144.

22 *Ibidem*, p.145.

histórico, auxiliada pela exegese moderna impactou toda a Cristologia existente e, ao mesmo tempo, reacendeu o interesse maior pela pessoa de Jesus.

A exegese moderna contribuiu para recolocar a pessoa de Jesus no centro das reflexões e discussões teológicas. Os métodos crítico-históricos ao longo de seu desenvolvimento mostraram-se como instrumental necessário na compreensão mais ampla dos Evangelhos chegando inclusive a reiterar, a partir da análise científica, uma afirmação básica da fé cristã, a saber, que os relatos evangélicos são o meio pelo qual nós temos acesso ao Jesus da história que aparece relido à luz da fé da comunidade pós-pascal. Esta afirmação somente foi possível dentro de um processo que passou da crítica radical a historicidade do texto evangélico para o entendimento dos meandros de sua construção.

A fixação do texto possibilitou uma maior aproximação dos textos evangélicos originais através de edições críticas, bem como supor quais foram as tradições que os escritores evangélicos tiveram acesso. Deduziu-se que estas tradições advêm da grande capacidade que os semitas tinham de guardar na memória as diferentes experiências vividas ao longo de sua vida, especialmente aquelas que marcaram sua existência como a convivência com Jesus e a experiência na comunidade cristã.

A pesquisa exegética buscou aproximar-se o máximo possível do Jesus histórico antes da teologização das primeiras comunidades possibilitando uma maior proximidade entre o leitor e o ambiente no qual Jesus viveu, suas experiências, o que lhe era mais caro, elementos de sua vida que são pouco ressaltados e que o torna mais próximo ao homem de hoje.

A exegese moderna cooperou de modo desmedido para a reflexão cristológica, entretanto, estabeleceu um dilema que perdurou por muito tempo, na verdade, um pseudo-problema, a oposição entre o Cristo da fé e o Jesus da história. “Eles romperam a leitura literalista, espiritualista tradicional e nos introduziram no difícil jogo do Jesus da história e do Cristo da fé, ora inclinando-se para um, ora para outro”²³. Contudo, foi o contínuo desenvolvimento destes estudos que permitiu perceber a validade e o marco referencial que são os evangelhos. Portanto, não se podem desconsiderar os avanços e contribuições da pesquisa exegética, nem negar como esta possibilitou a redescoberta de traços essenciais da pessoa de Jesus, mas impõe como necessária a distinção entre o que é meio e o que seja fim nos estudos exegéticos e quais as consequências de tais avanços para a cristologia.

Essa reflexão deixa-nos uma certeza, uma dúvida e uma verdade da fé. A certeza vem do fato de que, com tantas pesquisas, temos hoje mais elementos para aproximar-nos do Jesus histórico. (...) A dúvida surge do fato da pluralidade das pesquisas, do entrevero entre os próprios pesquisadores. (...) A verdade da fé nos diz que ela, de um lado, não depende das contingências das investigações, de outro, não

23 LIBANIO, *op. cit.*, p.60.

prescinde delas e encontra aí elementos para crescer em lucidez.²⁴

O edifício aparentemente sólido e inquestionável no qual a cristologia havia se colocado sofreu uma enorme reviravolta com os questionamentos da exegese e das ciências. Por conseguinte, a reflexão cristológica obrigou-se a repensar o seu percurso e suas afirmações dos últimos séculos tentando voltar-se para o mais central da fé. As respostas para este momento de crise foram gestadas segundo as circunstâncias e tradições de seus interlocutores e como consequência este processo “gerou uma cristologia de forma pluralista em confrontação ousada com a problemática complexa da atualidade”²⁵. Portanto, esta situação ímpar da modernidade favoreceu a multiplicação de diferentes perspectivas cristológicas.

Libanio confessa ser muito devedor dos estudos exegéticos para a sua compreensão de Jesus. Mesmo apontando os seus limites, ele assevera a importância e a necessidade de utilizar este instrumental em qualquer reflexão teológica, com o risco de cair em certo fundamentalismo ou pieguísmo caso o ignore. Esta valorização da exegese aparece na sua análise dos diferentes tipos de linguagens sobre Jesus que coexistem no tempo presente. Destarte, os avanços científicos acham-se úteis quando favorecem o crescimento e amadurecimento da fé do crente.

4.3 O SEGUIMENTO DE JESUS

Para Libanio, torna-se urgente em nossos tempos que a pessoa de Jesus volte a ocupar a centralidade de nossas vidas e discursos, pois a questão primordial na atualidade não é a elaboração de mais uma cristologia, mas a vivência do seguimento de Jesus. “A centralidade de Cristo não se capta fora do seguimento. Não é uma doutrina que se ensina nem uma visão histórica que se esposa, mas uma realidade que se experimenta.”²⁶

No processo de seguimento a Jesus corre-se o risco de optar por vias que não conduzem a um verdadeiro seguimento. Entre estas tentações está a possibilidade de optar pela via de um fundamentalismo pré-moderno ou seguir “o caminho oposto da querigmatização total”. Neste sentido, o grande desafio em nossos tempos consiste em elaborar criativamente o caminho de Jesus para nós levando em consideração os dados da exegese e dos estudos modernos. O fundamento deste seguimento encontra-se no chamado de Jesus para segui-lo, na sua vinculação com o Reino e na sua autoconsciência filial²⁷. Destarte, todo percurso de seguimento que desconsidere estes elementos está na contramão do seguimento de Jesus.

A possibilidade de seguimento a uma pessoa ou ideia está diretamente associada ao conhecimento que dela temos. No caso de Jesus, este acesso acontece por meio da experiência

24 *Idem*, p.72

25 *Idem*, 1975, p.37.

26 *Idem*, 1997, p.242.

27 Cf. *Idem*, 1993, p.79.

que fez a comunidade cristã primitiva com ele e, conseqüentemente, o modo como esta comunidade viveu a radicalidade do seguimento torna-se modelo para todos os tempos²⁸, visto que experimentou a proximidade física e espiritual com Jesus enfrentando os primeiros desafios da fé cristã. Portanto, a experiência da comunidade cristã legada às gerações subsequentes oferece a base necessária para conhecer Jesus Cristo e amá-lo.

No tempo de Jesus, a existência de mestres e seus seguidores não era estranha aos judeus, contudo o seguimento de Jesus transpõe os padrões da época desde a escolha dos discípulos até o modo como Jesus se relacionava com eles²⁹. Jesus, ao contrário dos mestres de seu tempo, avoca a iniciativa de chamar e escolher os discípulos com liberdade, isto é, a partir de critérios incompreensíveis à primeira vista. Escolhe homens simples sem grande expressão social ou até mesmo rejeitados pela sociedade por serem considerados coniventes com o Império Romano.

Cada discípulo ao escutar o chamado de Jesus imediatamente deixa suas ocupações para segui-lo mesmo sem ter a clareza das conseqüências. Para os discípulos, acolher o chamado significou desvencilhar-se geograficamente e afetivamente dos laços que os atavam para mudar de vida em relação ao passado (converter-se), aprender de Jesus no presente e comprometer-se com o anúncio de sua mensagem no futuro³⁰.

Mesmo respondendo ao convite de Jesus, o seguimento somente tornou-se realizável porque os discípulos conviveram com Jesus, andaram lado a lado, aprenderam a amá-lo e tiveram a coragem de continuar a caminhada após a morte e ressurreição do Mestre, animados pelo Espírito. Fica claro que neste processo o discípulo deve engajar-se pela causa do Reino tendo consciência de que o seguimento, em razão de suas exigências, comporta momentos de crise, tentações e incompreensões.

A situação hodierna exige que, mirando o itinerário de Jesus, na Igreja Latino-americana, se recrie o caminho de Jesus considerando as nuances do presente e o modelo fundamental que nos deixou a comunidade cristã pós-pascal³¹. Este processo dá-se num verdadeiro círculo hermenêutico: conhecendo Jesus podemos segui-lo, seguindo-o podemos conhecê-lo e amá-lo sem desconsiderar as contribuições exegéticas na efetivação deste processo³². Destarte, poderemos arguir que exigências e atitudes, enquanto seguidores de Jesus, nos advém das contingências do tempo e da história à luz do seguimento a Jesus³³. “Nosso seguimento defronta-se com o Absoluto da pessoa de Jesus, que nos chama, interpela, converte, envia.”³⁴

28 Cf. *Idem*, 2010, p.284.

29 Cf. *Idem*, 1993, p.84.

30 Cf. *Idem*, 2010, p.286.

31 Cf. *Idem*, 1993, p.79.

32 Cf. *Idem*, 1993, p.81; Cf. *Idem*, 1997, p.242.

33 Cf. *Idem*, 1997, p.243.

34 *Idem*, 2010, p.302.

Para tanto, no contexto Latino-Americano, Libanio assevera que nenhum outro teólogo trabalhou melhor que Jon Sobrino a centralidade de Cristo e seu seguimento vinculado ao Reino³⁵. Jon Sobrino elabora a sua perspectiva do seguimento de Jesus a partir da opção pelos pobres, que aparece como traço característico na vida do Mestre de Nazaré. Neste sentido, a proposta de seguimento tendo como ponto de partida a opção pelos pobres é uma retomada da própria opção de Jesus e de suas consequências para os nossos tempos, consequentemente, assumir a mesma atitude de Jesus é elemento irrecusável para segui-lo.

4.4 A OPÇÃO PELOS POBRES

A opção pelos pobres se impõe como nota fundamental de um processo de vida cristã no seguimento de Jesus a partir da experiência das comunidades cristãs, condensada nos evangelhos e incitada pela exegese moderna. Este tema manifesta-se como uma constante nos inúmeros escritos de Libanio acenando para o valor contido nesta opção na sua vida como desdobramento da própria opção de Jesus. Apresenta-se, sobretudo nas obras referentes ao tema da libertação.

Jesus aponta os pobres não como desprezados por Deus ou responsáveis por sua situação, mas indica a situação desigualdade de seus coetâneos. Por este ângulo, fica claro que “o núcleo fundamental da posição de Jesus não se refere à pobreza, mas a pessoa do pobre”³⁶. Jesus afirma que os pobres são amados por Deus, que Ele deseja que esse amor os fortaleça e encoraja para que possam sair desta situação, uma vez que não é por sua própria culpa que o pobre encontra-se nesta condição. Ao mesmo tempo, os pobres são bem-aventurados por que sua situação permite certa relativização e desprendimento tornando-se livres diante da riqueza presente no coração de muitos ricos, além de sua disponibilidade para a missão e o serviço.³⁷

O próprio Jesus decide-se por uma vida de simplicidade e pobreza, Ele mesmo identifica-se com os pobres e marginalizados encarnando-se em meios aos pobres. “Jesus pessoalmente vive como pobre, no meio dos pobres e privilegia-os como destinatários do Reino.”³⁸ Esta identificação conduz o seguidor de Jesus a viver o seguimento tendo em seu horizonte o compromisso com os pobres, oprimidos e explorados. Jesus atualiza para seu tempo a denúncia e defesa dos pobres feita apresentada profetas, está plenamente inserido na tradição teológica de Israel, anuncia o perdão e amor de Deus aos pecadores.

O seguimento só acontece verdadeiramente a partir da opção pelos pobres. O caminho para os ricos passa pela colaboração no processo libertador dos pobres e excluídos. “Com efeito, o pobre não é simples término da caridade do seguidor de Jesus, mas, antes de

35 Cf. *Idem*, 199, p.243.

36 *Idem*, 2010, p.311.

37 Cf. *Idem*, 2010, p.311-312.

38 *Idem*, 2007, p.52.

tudo, ele é um amado de Deus.”³⁹ Ao falar da figura de Jesus descrita pelas novas espiritualidades em curso, Libanio afirma que falta-lhes uma porção do Cristo Libertador, tão enfatizando na América Latina, que suscite nas pessoas um compromisso social que transforme a realidade em vista da libertação dos pobres.⁴⁰

A opção pelos pobres é dado incontestável para o seguimento de Jesus na vida cristã e torna-se critério para a tomada de decisões no âmbito da oração, da vida comunitária, na relação com o mundo e com a missão apostólica.⁴¹ “O cristão do seguimento é chamado a empenhar-se na eficácia pelo Reino, contando, porém, com as possibilidades reais de perseguição, já que, como Jesus, privilegia os pobres.”⁴²

4.5 A LIBERDADE DE JESUS

A liberdade de Jesus apresenta-se como eixo estrutural da reflexão cristológica de Libanio. Perpassa suas diferentes obras estando muitas vezes associada ao tema da libertação. Em entrevista ao instituo *Humanitas*, Libanio assinala como a Liberdade de Jesus o impressionava, desde as relações familiares até a experiência religiosa⁴³. Esta influência no teólogo belorizontino aparece, sobretudo, na obra de sua maturidade, *A escola da liberdade*.

Ao encarnar-se, Jesus viveu a sua missão desde a experiência de ser humano, de lidar com o universo de sentido que atravessa a humanidade. Na família, Jesus fez a experiência do crente judeu aprendendo com seus pais a partir das normas e princípios que regiam a sociedade. Entretanto, em alguns momentos demonstrou enorme liberdade diante de sua família como quando foi ao Templo em Jerusalém com a idade de 12 anos e aí permaneceu, “o encontro de Maria e José com Jesus marca mais um sinal de liberdade”⁴⁴. Depois, já na vida adulta, Jesus mostra-se livre quando sua mãe e seus irmãos o procuram e ele responde com liberdade. No fundo, está uma profunda experiência de Deus que permite relativizar o parentesco quando necessário. Esta mesma exigência, Jesus aplica aos discípulos em relação as suas famílias.

Jesus mostrava-se extremamente livre diante das instituições religiosas e dos costumes epocais sempre que a vida humana estava em situação de vulnerabilidade, “quando entrava outro valor maior, a vida humana, a saúde do enfermo, a misericórdia em relação ao pecador, então ele assumia a liberdade de ir além da materialidade”⁴⁵. Jesus não se identificava com os grupos religiosos de seu tempo, era livre para assumir alguns elementos sem fazer parte

39 *Idem*, 1993, p.89.

40 Cf. *Idem*, 2007, p.44.

41 Cf. *Idem*, 2010, p.297.

42 *Idem*, 1993, p.88.

43 LIBANIO, João Batista. Acolhi a vida como dom. *IHU on Line*, São Leopoldo, v.12, n.394, p.7-12, 28 maio 2012. Entrevista concedida por e-mail à Graziela Wolfat e Luis Carlos Dalla Rosa.

44 *Idem*, 2013, p.140.

45 *Idem*, 2013, p.142.

de nenhum. Livre diante das autoridades judaicas e romana, “Pilatos interroga a Jesus. Em dado momento, Jesus não lhe responde. Irritado, diz-lhe que tem autoridade para soltá-lo ou condená-lo. De volta, recebe a resposta de quem possui a liberdade do Filho de Deus”.⁴⁶

As relações humanas de Jesus são marcadas por enorme liberdade. Jesus aproxima-se de grupos considerados impuros ou de segunda categoria sem temer interpretações. Diante daqueles que padecem de enfermidades e pedem-lhe a cura, Jesus não hesita em tocá-los, andar com eles. Escolhe como discípulos homens sem prestígio ou grandes talentos. Revolucionaria na sua relação com as mulheres, tão discriminadas no ambiente judaico, chegando a defender a mulher diante da possibilidade de morte, “em face da Lei de Moisés, que prescreve a lapidação da pecadora, Jesus posicionou-se pelo perdão absolutamente imprevisto, desafiando ainda os agressores”⁴⁷, não lhe preocupava se as mulheres faziam refeição com ele ou se o acompanhavam aonde ia.

Jesus viveu sua caminhada terrena pautada na entrega total de sua vida aos marginalizados, segregados pela sociedade e pela religião, e o fez com grande liberdade. Na verdade, as atitudes de Jesus revelavam a face misericordiosa de Deus preocupada com a vida humana. “Ora, ser obediente como foi e ao mesmo tempo tão livre, só pode ser Deus.”⁴⁸ Jesus revelou o projeto de amor de Deus com entranhas de misericórdia e liberdade numa vida humana de radical entrega aos outros.

Esta liberdade de Jesus se nos apresenta como uma única liberdade em um duplo movimento interior e exterior que no fundo tinha a profunda *experiência* de Deus como Pai. “A liberdade interior dava-lhe enorme liberdade exterior em face dos costumes e regras que cercavam e que ele, desde criança, tinha visto junto a si.”⁴⁹ A liberdade exterior era a grande concretização da liberdade interior que movia Jesus a partir da consciência de sua missão e de sua experiência com Deus e que lhe permitia agir livremente

Jesus manifesta quem ele é por meio de uma liberdade engajada, apoiada na sua fidelidade livre de Deus. “O humano em Cristo revela-nos Deus. Este humano aparece também na fidelidade total e livre a sua missão.”⁵⁰ Por conseguinte, impressiona-nos como alguém podia ser tão encarnado na história humana e ao mesmo tempo ser tão livre tendo atitudes tão desconcertantes.

Não estava interessado com as exterioridades e as possíveis interpretações que daí decorresse. Vivia de modo extremamente simples com quase nada, um andarilho errante na Palestina. Despreocupado de mostrar-se como um fiel cumpridor dos mandamentos e normas do ambiente judaico⁵¹. Ele era transparente e recato ao mesmo tempo. Desconcertante

46 *Idem*, 2013, p.147.

47 *Idem*, 2013, p.63. (Ling. 3).

48 *Idem*, 2007, p.15.

49 *Idem*, 2013, p.68. (Ling. 3).

50 *Idem*, 2007, p.14.

51 Cf. *Idem*, 2013, p.72. (Ling. 3).

para as Igrejas cristãs de nosso tempo, pois chama a uma maior sobriedade. A liberdade de Jesus balizada na experiência filial com Deus deve ser inspiração para todos os cristãos nesta sociedade que se autoproclama livre, mas que é incapaz de amar e servir.

5 HÁ ORIGINALIDADE NA REFLEXÃO CRISTOLÓGICA DE LIBANIO?

Toda reflexão cristológica tem como centro Jesus Cristo, sua vida e mensagem a partir da experiência da comunidade cristã pós-pascal no confronto com a situação do crente. Assim, todo discurso cristológico partindo de uma situação vital ressalta elementos da pessoa Jesus sem conseguir esgotar tudo que dele se pode se dizer possibilitando o surgimento de outros discursos que ressaltem diferentes elementos.

A multiplicidade de reflexões cristológicas, especialmente no último século, não possibilitou uma análise séria e detalhada de suas estruturas pelo olhar crítico de Libanio. Cada discurso foi esquadrinhado a ponto de se observar os elementos positivos e limitadores desta reflexão. Tal decomposição induziu Libanio a cunhar o termo linguagem para explicitar a variedade de reflexões cristológicas e entender a sua gênese e objetivo, na medida em que expôs a possibilidade real do surgimento de novas linguagens no decurso da história como parte do processo dinâmico da fé nas vicissitudes da história.

Percorrido este itinerário convém responder a pergunta: Há originalidade na reflexão cristológica de Libanio? A partir dos dados apresentados pode-se asseverar que sim. Esta originalidade não se expressa numa contribuição à pesquisa exegética enquanto tal ou ao enfoque demasiado de um aspecto de Jesus associado a algum problema hodierno. Mas, a originalidade de Libanio manifesta-se no seu modo de análise da realidade que permite ter uma compreensão ampla do conjunto das linguagens, ou dos esquemas como chamava no início, que coexistem nos diferentes espaços sejam eles eclesiais ou laicos. Por conseguinte, permite entender como cada uma destas linguagens dialoga com diferentes interlocutores e pretende ser a única linguagem válida para falar de Jesus.

Além disso, a enorme sensibilidade libaniana para com os problemas, alegrias e esperanças vividas pelo homem hodierno lhe proporcionava falar de grandes questões com simplicidade de coração, atingindo todos aqueles que a ele tiveram acesso. Articular de modo tão claro e didático elementos complexos e críticos de diferentes ciências num discurso coerente e atual apresenta-se como capacidade de poucos. No fundo, estava a alma de um pastoralista preocupado em aproximar a teologia das pessoas e dos desafios que estes enfrentavam no dia-a-dia.

Portanto, dentro do conjunto dos escritos de Libanio, as várias linguagens ou vertentes descritas formam uma verdadeira sinfonia na medida em que mostram a impossibilidade de termos uma única linguagem que dê conta de falar da pessoa de Jesus. Cada linguagem possui elementos positivos e verdadeiros que não podem ser ignorados, mas devem confluir para uma experiência mais profunda do fiel crente com a pessoa de Jesus.

6 A MODO DE CONCLUSÃO

À guisa de conclusão pode-se dizer que Libanio expôs de modo magistral a variedade de ângulos e possibilidades discursivas sobre a pessoa de Jesus, apontando os aspectos originais e criativos, bem como os seus limites. Como pano de fundo desta análise, está a própria experiência de Libanio com a pessoa de Jesus, de modo que sua descrição enquanto analisava os diferentes aspectos do discurso também apresentava os elementos primordiais da pessoa de Jesus que determinaram suas opções na caminhada existencial-teológica. A presente reflexão, longe de pretender abarcar todos os elementos da reflexão cristológica de Libanio, ressaltou aspectos da pessoa de Jesus que predominam no discurso cristológico de Libanio e que servem de chave de leitura para compreender seu percurso existencial-teológico.

Os Evangelhos manifestam-se como base fundamental da reflexão cristológica. Neles temos acesso à experiência que fez a comunidade cristã com a pessoa de Jesus podendo aproximar-nos de sua vida e pregação especialmente com os componentes advindos da pesquisa exegética. O conhecimento de Jesus conduz o discípulo ao seguimento que implica recriar, em nosso contexto, o caminho por ele percorrido, fazendo com ele a opção pelos pobres. Para tanto, impõe como necessária a busca por viver na liberdade de filhos de Deus tal como viveu Jesus. Liberdade que procede da experiência íntima e profunda de Deus amor.

A Cristologia de Libanio partindo de sua vivência enquanto teólogo, jesuíta, professor, pastor, nos interpela, pois questiona a capacidade de nossas reflexões de tocar a vida das pessoas e de ser um verdadeiro serviço aos crentes, à humanidade, ao planeta. Qual é a experiência de Deus que sustenta nossos discursos? Onde está balizada nossa cristologia? Estamos dispostos a enfrentar as críticas que podem vir de nossas reflexões? Oxalá a vida de doação de Libanio corrobore para sermos melhores cristãos e, se possível, bons teólogos.

REFERÊNCIAS

- BOFF, L. O legado humano, teológico e espiritual de J. B. Libanio, in *Perspectiva Teológica*, n. 129, p. 323-328;
- DE MORI, Geraldo. João Batista Libanio: os principais eixos temáticos de uma teologia em constante movimento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.48, n.3, p.572-589, set./dez, 2014.
- LIBANIO, João Batista. Modernos conceitos de pessoa e personalidade de Jesus. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 31, n. 1, p. 47-64, 1971.
- _____. Creio em Jesus Cristo. *Convergência: Revista Mensal da Conferencia dos Religiosos do Brasil*, Rio de Janeiro, v.5, n. 45, p. 9-20, maio, 1972.
- _____. Atuais correntes da cristologia católica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 2, n. 5, p. 37-51, out./dez., 1975.
- _____. A centralidade de Jesus Cristo: Hoje e na perspectiva do novo milênio. *Convergência: Revista Mensal da Conferencia dos Religiosos do Brasil*, Rio de Janeiro, v.32, n.302, p.236-246, 1997.

_____. Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. *Convergência: Revista Mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil*, Rio de Janeiro, v.28, n.260, p.77-91, 1993.

_____. *Sempre Jesus: A caminho do novo milênio*. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. *Creio em Jesus Cristo*. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *A escola da liberdade: subsídios para meditar*. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. Acolhi a vida como dom. *IHU on Line*, São Leopoldo, v.12, n.394, p.7-12, 28 maio 2012. Entrevista concedida por e-mail à Graziela Wolfat e Luis Carlos Dalla Rosa.

_____. *Linguagens sobre Jesus (2): as linguagens narrativa e exegética moderna*. São Paulo, 2012. 173p. (Temas bíblicos).

_____. *Linguagens sobre Jesus (3): de Cristo carpinteiro a Cristo cósmico*. São Paulo: Paulus, 2013. 204 p. (Temas bíblicos)

LIBANIO, J. B.; CUNHA, C. *Linguagens sobre Jesus (1): as linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*. São Paulo: Paulus, 2011. 95 p. (Temas bíblicos).

LIBANIO, J. B.; GUIMARÃES, E. *Linguagens sobre Jesus (4): as linguagens das juventudes e da libertação*. São Paulo: Paulus, 2013. 153 p. (Temas bíblicos).

MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, P. R. Contribuições de Libanio para a refundação das CEBs, in *Perspectiva Teológica*, n. 130, p. 475-500.

SENRA, Flávio. Anexo I. Entrevista a Flávio Senra. In: MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.197-210.

TEIXEIRA, Faustino. Cultivo da formação e a vida intelectual. In: MURAD, A.; BOMBONATO, V. *Teologia para viver com sentido*. São Paulo: Paulinas, 2012, p.159-169.

_____. João Batista Libanio: a eterna cadência da fé, in *Perspectiva Teológica*, n. 128, p. 135-148.

As parábolas do discurso parabólico de Mateus 13

Caio Antonio Veiga dos Santos ¹

Resumo: Dentre os grandes discursos do Evangelho de Mateus, o capítulo 13 se apresenta como o central, não apenas dos discursos, mas também do Evangelho como um todo. O chamado discurso parabólico apresenta a personalidade própria do Evangelista Mateus, um rabino convertido que deseja transmitir aos discípulos o conteúdo da pregação do Mestre. Tendo como tema central o Reino de Deus em ação e em tensão escatológica, o Discurso Parabólico apresenta-nos o contorno de uma comunidade cristã nascente marcada pela entrada de pagãos em uma comunidade primordialmente judaica e de pela obstinação de judeus que reservavam para si a Palavra de Deus. Um estudo da catequese deste capítulo pode favorecer o discipulado cristão atual, lançando luzes sobre o caráter misterioso de um Mestre que lança o discípulo na realidade, para que ali, em um campo que parece vazio, encontre o tesouro precioso do Reino dos Céus.

Palavras-chave: Matheus, discurso parabólico, Reino de Deus, escatologia

Abstract: Among the great speeches of the Gospel of Matthew, chapter 13 presents itself as the central one, not only of the speeches, but also of the Gospel as a whole. The so-called parabolic speech presents the personality of Evangelist Matthew, a converted rabbi who wishes to transmit to the disciples the content of the Master's preaching. With the central theme of the Kingdom of God in action and in eschatological tension, the Parabolic Discourse presents us with the outline of a nascent Christian community marked by the entry of pagans into a primarily Jewish community and by the obstinacy of Jews who reserved the God's Word for themselves. A study of catechesis in this chapter can favor current Christian discipleship, shedding light on the mysterious character of a Master who launches the disciple into reality, so that there, in a field that seems empty, he finds the precious treasure of the Kingdom of Heaven.

Keywords: Matheus, parabolic speech, Kingdom of God, eschatology

1 MATEUS, SEU EVANGELHO E SUA COMUNIDADE

Nada, fora a Criação, que segundo Santo Agostinho foi feita *ex nihilo*, é feito do nada. No mundo dos textos, todos surgem de uma intenção do autor: expor suas ideias, expressar sentimentos, informar os leitores, contar uma história, narrar um fato etc. Ademais, surgem sempre de forma encarnada, ou seja, possuem um contexto: autor, destinatário, local de escrita, forma textual e, sobretudo, uma mensagem a ser veiculada.

¹ Caio Antonio Veiga dos Santos fez parte de sua iniciação científica, concluída em 2017, como voluntário, e parte como bolsista do CNPq, enquanto cursava a Graduação em Teologia na FAJE (concluída em 2018). Foi orientando do Prof. Dr. Jaldemir Vitorio, e teve seu plano de trabalho vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado "Tradições teológicas do Novo Testamento", ligado ao grupo de pesquisa "A Bíblia em leitura cristã". Caio é também Graduado em Filosofia pelo Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto (2014), e hoje é Presbítero da Diocese de Jaboticabal.

Tais pressupostos, também, se aplicam aos textos sagrados, e nem poderia ser diferente. Tomando os Evangelhos como exemplo, o autor não quis narrar de forma livre e, meramente, biográfica a história de Jesus de Nazaré, mas, sim, como grande parte da Sagrada Escritura, tem a intenção de “formar a consciência religiosa de um povo” (SKA, 2005, p. 48), de tal maneira que há sempre um contexto que deve ser levado em conta, ao se realizar a leitura do texto em questão. Nesse sentido, para que se possa ter uma justa compreensão do Evangelho de Mateus e, sobretudo, do Sermão Parabólico, no capítulo 13, é necessário que tenhamos em mente algumas características específicas deste evangelho: o autor implícito, a comunidade destinatária de sua catequese e o panorama teológico do autor, presentes na obra.

1.1 CARACTERÍSTICAS GERAIS

Dentre as várias características do Evangelho de Mateus, a primeira que nos salta aos olhos é o fato de estar colocado como o primeiro dentre os Evangelhos canônicos. Segundo Benedict Green, “esta posição representa uma prioridade de apreço e não de datação” (1980, p. 1, tradução nossa), pois mesmo que o *cânon* varie ao longo dos séculos, o chamado “primeiro evangelho” adquiriu prioridade sobre os demais evangelhos, e até de que qualquer outro livro do Novo Testamento, a ponto de Santo Inácio de Antioquia constantemente chama-lo de “O Evangelho”, não como se não existisse nenhum outro ou que não fossem conhecidos, mas que “a nenhum pode ser comparado” (Cf. Ibid., p.1). O motivo desta prioridade se deu sobretudo devido à popularidade e a grande aceitação que o livro teve, em face à sabedoria da época.

É senso comum a afirmação de que o Evangelho de Mateus tenha sido escrito originalmente em grego. Porém autores como Josef Schmid (1976) e Green (1987) veem em um antigo fragmento de Papias, bispo de Hierápolis na Ásia Menor, a mais antiga citação do primeiro evangelho, onde se lê que “Mateus reuniu as palavras do Senhor (*logia*) na língua hebraica, e logo todos traduziram-no da melhor forma que sabiam” (PAPIAS *apud* GREEN, 1976, p. 1 e SCHMID, 1976, p. 33). O uso do termo *logia* leva a crer que Mateus tenha compilado, em um primeiro momento, a coleção dos chamados “ditos de Jesus”, em língua hebraica, e posteriormente sua comunidade tenha acrescentado os “feitos do mestre”. Mas a hipótese de que o primeiro texto tenha sido apenas de discursos tem seu ponto fraco no fato de que o termo *logia* também é utilizado por Papias para designar o Evangelho de Marcos (Cf. SCHMID, 1976, p. 32-33).

O que não se pode ignorar é que, de fato, o Evangelho de Mateus possui muitos mais discursos de Jesus do que o de Marcos, composto, sobretudo, por narrativas de suas ações. Ainda que Mateus tenha reproduzido quase por completo o texto de Marcos (506 versículos, deixando de fora apenas 21), Mateus acrescenta 235 versículos da fonte Q² e cerca de 330

2 Aqueles versículos que são comuns a Mateus e Lucas foram interpretados pelos exegetas como pertencentes a uma fonte comum a ambos que não chegou até nós. Por ser desconhecida, os pesquisadores lhe atribuíram o simples nome de *Quelle*, do alemão, “fonte”.

versículos que não possuem referência em nenhum outro Evangelho, e por isso são considerados como patrimônio próprio evangelista (Cf. FABRIS; BARBAGLIO, 2014, p. 35-36).

1.2 O EVANGELISTA E SUA COMUNIDADE

Muito se discute se o autor do primeiro evangelho corresponde ao apóstolo Mateus mencionado no catálogo dos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos (Cf. At 1, 13). O chamado do publicano Levi é comum aos sinóticos (Cf. Mt 9, 9; Mc 2, 13-14; Lc 5, 27-28), mas apenas no primeiro evangelho o nome do publicano é substituído por “Mateus”, o que poderia causar certa estranheza, ou mesmo levantar a hipótese de que a substituição foi feita pelo próprio autor, ao corrigir o seu nome. Porém, nenhum evangelho volta a citá-lo de forma explícita em toda narrativa, e os relatos dos escritores posteriores sobre sua vida são confusos e contraditórios entre si (Cf. SCHMID, 1976, p. 34).

Devido à sua grande capacidade de trabalhar o texto de acordo com a intenção de sua catequese, e o pleno domínio das Escrituras antigas, a hipótese quase unânime entre os estudiosos é de que o autor seria um judeu rabino convertido ao cristianismo. Segundo Fabris e Barbaglio, Mateus provavelmente era um “pastor de almas” empenhado em orientar os irmãos na Fé: “Sua teologia, de alguém nada despreparado, antes tecnicamente muito preparado no uso da Bíblia, era toda voltada a sacudir os irmãos no torpor [...]” (FABRIS; BARBAGLIO, 2014, p. 43).

A essa hipótese, os autores somam a possibilidade de que o autor tenha deixado sua assinatura em Mt 13, 52, em que se lê: “Todo escriba que se tornou discípulo do Reino dos Céus é semelhante ao proprietário que do seu tesouro tira coisas novas e velhas”. De fato, o grande trabalho do evangelista será o de mostrar Cristo como a plenitude da Lei Mosaica, de tal forma que os mandamentos, já velhos, se tornam novos, na perspectiva do Reino dos Céus.

Quanto à sua comunidade, é inegável, pelo grande apreço que Mateus tem pela tradição judaica, e pela importância dada à Lei de Moisés, que se trate de um ambiente judeu-cristão. Ademais, algumas expressões típicas do Evangelho de Mateus ajudam a fixar essa ideia: a missão dos discípulos é centrada nos israelitas (Cf. Mt 10, 5-6) e as prescrições que Jesus apresenta no chamado Sermão da Montanha possuem um caráter tipicamente nacionalista, como Mt 5, 47, em que se lê: “Se saudais apenas os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem também os gentios a mesma coisa?” O termo “*gentios*” era, comumente, usado pelos judeus para caracterizar aqueles que não partilhavam da mesma fé nacional dos judeus.

O fato de Mateus centrar grande parte de sua atenção em mostrar a importância da Lei de Moisés, a ponto de colocar na boca de Jesus sua não caducidade em Mt 5, 17-18 (“Não vim abolir a Lei, mas dar-lhes pleno cumprimento”), mostra a “presença indubitável [...] dos cristãos de origem helenística” (FABRIS; BARBAGLIO, 2014, p. 40), participantes da corrente *anomista*, que afirmavam o contrário da mensagem do evangelista sobre a Lei. Além

disso encontramos no Evangelho indícios de uma comunidade laxista, cujo alvo está implícito no Sermão Escatológico no cap. 24), dividida e arrogante, claro no Sermão Eclesial. no cap. 18.

A comunidade estava cansada, facilmente, desanima da caminhada. A demora da vinda do Senhor devia ter causado um cansaço espiritual: para que trabalhamos, evangelizamos, se o Reino não nos acontece? Mateus mostrará, no capítulo 13, no chamado Sermão Parabólico, em que consiste esse verdadeiro Reino. Reino que só se realizará, plenamente, no éscaton, motivo da íntima relação do capítulo 13 com o capítulo 24.

Mas, afinal, onde e quando estava localizada esta comunidade? Um único versículo parece dar a resposta, ainda que a discussão seja extensa. Somente Mateus afirma que a fama de Jesus se espalhava pela Síria (Cf. Mt 4, 24). Fabris e Barbaglio afirmam que

“em tal direção, além da presença na região de judeus e pagãos [...] impele o interesse particular por Pedro. Em Antioquia da Síria verificou-se o show-down entre Pedro e Paulo (Gl 2, 11-14), que impeliu a comunidade cristã local a estreitar-se ao redor do primeiro e a olhar com suspeita o segundo” (2014, p. 44).

Quanto à data, é consenso afirmar que o evangelho tenha sido escrito depois dos anos 70, pois faz alusão ao incêndio da cidade e a destruição do Templo em Mt 22, 7, que só se deu em 70. Mas o conflito que a comunidade Mateana vivia com o judaísmo rabínico ainda não havia resultado na expulsão dos cristãos da sinagoga como relatado em Jo 9, 22, o que sugere uma data anterior ao ano 90. Parece razoável a consideração de Fabris e Barbaglio em situar o evangelho por volta dos anos 80 (Ibid., p. 44).

2 A TEOLOGIA DE MATEUS

Raymond Brown (2012) destaca que o acento teológico de Mateus recai sempre sobre três temas: *a cristologia*, *a eclesiologia* e *a escatologia*. Todo seu evangelho deve ser lido a partir destas três categorias, que devem, aqui, ser explicitadas.

Cristologia. O Evangelho de Mateus se inicia com a Lista da Origem de Jesus que remonta a Davi e a Abraão (Mt 1, 2-16), deixando claro para o leitor implícito judeu que Jesus é da linhagem davídica, e por isso, legítimo Messias esperado por Israel. Contudo, essa afirmação só será colocada na boca da comunidade primitiva na profissão de Fé de Pedro em Mt 16, 16. Como legítimo judeu, israelita de origem, Jesus será comparado implicitamente a Moisés na sua origem (na fuga para o Egito por exemplo) e no Sermão da Montanha (Mt 5-7). Neste belo discurso, Jesus, como o “novo Moisés”, se mostra como o grande Mestre de Israel, encarregado de interpretar a Lei e dar-lhe “pleno cumprimento” (Mt 5, 17), revelando de forma perfeita e definitiva a vontade do Pai (Cf. FABRIS; BARGAGLIO, 2014, p. 54).

Eclesiologia. A comunidade mateana está por todo o pano de fundo do Evangelho. A discussão do Reino de Deus toma grande parte na trama do Evangelho, pois o tema se tornou difícil para a comunidade: eles são os novos herdeiros do Reino, assumidos no lugar dos judeus (Cf. Mt 21, 43). O evangelista também ocupa grande parte de seu texto com a forma de viver da comunidade: entre todas as exortações morais irrompe também uma exortação escatológica. O cristão vive nessa tensão do mundo presente e daquele vindouro.

Escatologia. O aparecimento de Jesus é assinalado por uma mudança decisiva na história. Seu surgimento é acompanhado de sinais desde a infância, na morte e na ressurreição (terremoto, ressurgimento dos santos, aparição em Jerusalém (Cf. BROWN, 2012, p. 319). As orientações morais da comunidade sempre possuem um pano de fundo da tensão escatológica (Cf. BROWN, 2012, p. 319). No final do evangelho, ao ser elevado aos céus, Jesus promete estar com a comunidade até o fim dos tempos (Mt 28, 20), esperança escatológica da comunidade.

3 OS DISCURSOS MATEANOS

Como visto acima, Mateus recolhe quase todo o Evangelho de Marcos, acrescentando-o de discursos. Nesta perspectiva, é notável no evangelho a presença de cinco discursos que constituem unidades fechadas. Tais unidades são marcadas pela presença de uma forma estereotipada de conclusão, que também serve de transição para a narrativa seguinte: “quando Jesus terminou...” (Cf. Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Diz-se que tais discursos constituem uma unidade fechada porque cada um trata de um tema específico: a Lei (Sermão da Montanha, Mt 5-7), a missão (Discurso missionário, Mt 10), o Reino (Discurso parábólico, Mt 13), a Igreja (Discurso eclesiológico, Mt 18) e o fim (Discurso escatológico, Mt 24-25). Cabe analisarmos, de forma sintética, cada um destes discursos, a fim de preparar o terreno para a compreensão do Discurso Parábólico do capítulo 13, de tal maneira que este não será aqui abordado, mas terá seu lugar no capítulo seguinte deste artigo.

3.1 O SERMÃO DA MONTANHA (MT 5-7)

Para autores como Schmid, o Sermão da Montanha constitui o discurso mais importante do Evangelho de Mateus (Cf. 1976, p.109). O texto, na íntegra, não faz parte do patrimônio próprio de Mateus, pois também encontramos, ao menos em parte, seu correspondente em Lucas 6, 20-49. Outras partes estão contidas também em Lucas, ainda que separadas do bloco referido (Cf. Ibid. p. 109).

No Sermão da Montanha encontramos como que “o coração do ensinamento moral de nosso Senhor” (GREEN, 1987, p. 71). Se a intenção de Mateus é apresentar Jesus como o grande Mestre de Israel, o Sermão da Montanha é o centro de seu ensinamento. Ainda que seu ensinamento não revogue a antiga lei (Cf. Mt 5, 18), Jesus lhe dá um novo significado (Cf.

Mt 5, 17). De forma grosseira, poderíamos dizer que o texto está em sintonia com a afirmação paulina de que “a letra mata, o espírito vivifica” (2Cor 3, 6), pois Jesus apela não para a letra escrita em pedra, mas busca o espírito que orienta as escrituras. É um convite a ultrapassar a lei dos escribas e fariseus (Cf. Mt 5, 20), a superar o legalismo que escraviza em busca de uma conduta que seja imagem da perfeição do Pai Celestial (Cf. Mt 5, 48).

Este texto marca o encontro entre a tradição judaica e o cristianismo nascente. Diante da tentação de abrir mãos dos textos veterotestamentários, Mateus reafirma sua importância para a sua comunidade. A partir desta nova interpretação, Mateus dá aos cristãos o verdadeiro sentido das escrituras antigas e instrui como deve ser a relação do cristão com tais textos. Segundo Green, “sem esta nova interpretação da Lei Divina, restaria [ao cristianismo] apenas uma religião da letra” (1976, p. 74, tradução nossa).

Ademais, Mateus insere logo no início a essência do verdadeiro discipulado cristão através das Bem-Aventuranças (Mt 5, 1-11). A expressão comumente traduzida “Felizes” ou “Bem-Aventurados” é recolhida da tradição veterotestamentária em textos como Eclo 25, 7-10, Salmo 1, 1 etc, e denota alguém que é agraciado por se encontrar em uma condição específica. Salta aos olhos a categoria primordial da bem-aventurança, comum aos textos do Antigo Testamento, sobretudo da literatura profética: o pobre, categorizado por Mateus como “no espírito” (Mt 5, 3). A categorização feita por Mateus diferente daquela assumida por Lucas (6, 20): enquanto este assume os pobres em seu sentido literal (provavelmente sociológico), Mateus se refere ao pobre como aquele que possui abertura para Deus. Segundo Green, “é provável que Jesus tenha se referido simplesmente aos pobres, mas Mateus utilizou o termo em sentido religioso” (1976, p. 76, tradução nossa).

Todas as outras categorias apresentadas nas Bem-Aventuranças (mansos, aflitos, famintos e sedentos de justiça, misericordiosos, puros no coração, promotores da paz e perseguidos) apresentam ao candidato ao discipulado a essência da vida cristã: o cristão não tem nada, senão a confiança em Deus. É um pobre (Mt 5, 3), aflito pelas tribulações (Mt 5, 5), perseguido por causa da justiça (Mt 6, 10), mas que se mantém manso (Mt 5, 4) porque é sinal da misericórdia divina (Mt 5, 7). A recompensa prometida não é uma vida tranquila, mas é a vida eterna no Reino dos Céus (Mt 5, 10).

3.2 O DISCURSO APOSTÓLICO OU MISSIONÁRIO (MT 10)

O segundo grande discurso do Evangelho de Mateus é composto pelo capítulo 10, comumente chamado de “Discurso Apostólico” ou “Discurso Missionário”. O tema central deste discurso consiste no chamado, investidura e envio dos discípulos para dar continuidade à missão de Jesus: curar e proclamar o Reino dos Céus (Cf. FABRIS; BARBAGLIO, 2014, p. 173).

Sob uma primeira vista, o texto parece limitar a ação missionária dos discípulos a Israel, com a advertência de nem mesmo entrar nas cidades dos samaritanos (Mt 10, 5b-6). Segundo

Green, esse caráter exclusivista provavelmente deve-se ao texto ser um dos mais antigos do patrimônio próprio de Mateus, o que historicamente, marca o início da pregação na Samaria e nas redondezas apenas depois do início da perseguição cristã na judeia e, por isso, não se trata de preconceito ou particularismo mateano (Cf. GREEN, 1987, p. 108-109).

Um olhar geral sobre o texto mostra-nos um discurso concatenado com a dinâmica do Evangelho como um todo. O discípulo, antes de ser enviado, deve aprender tudo sobre a missão: onde deve ir (v. 5b-, 6), o que deve pregar (v. 7), o que deve fazer (v. 8) e o que deve levar (v. 9-10). Ao realizar a missão, que na verdade é do mestre, o discípulo encontrará a mesma sorte que ele: será perseguido (v. 17-24), mas não deve se calar, pois os que matam o corpo não podem matar a alma (v. 28). Outro ponto importante do texto é a alusão que Jesus faz à providência divina: Deus se encarrega de cuidar daqueles que escolhe para realizar a sua missão (v. 29-31).

Para consolidar o ensinamento e o encorajamento dos missionários, Mateus termina o discurso com exigências intransigentes de Jesus (v. 37-38). O Mestre não aceita “meias-medidas”. Aquele que se propõe a segui-lo deve renunciar a todos os laços humanos e até a si mesmo se estes forem impedimentos para o justo cumprimento da missão (Cf. FABRIS; BARGAGLIO, *Op. Cit.*, 185). Contudo, Mateus, como bom pastor de almas, recorda que o prêmio para aquele se abandona à providência e abraça a missão de Cristo recebe a vida eterna, em oposição daquele que se apega à vida terrena e perde a vida em Deus (v. 39).

3.3 O DISCURSO ECLESIAL (MT 18)

A catequese mateana não alcançaria sua finalidade catequética se não se apresentasse diretamente para a comunidade cristã nascente. O capítulo 18, chamado pelos comentaristas de *Discurso Eclesial*, dirige-se diretamente à comunidade, dando as orientações necessárias de como se vive o discipulado de Jesus Cristo na fraternidade e na partilha.

Como recorda Fabris e Barbaglio, pelo texto do evangelho conhecemos o retrato da comunidade: “não é uma comunidade de puros ou de santos. Ao contrário, nela cresce a ambição e se cultivam sonhos de grandeza e de proeminência por parte dos membros que estão mais à vista” (2014, p. 272). Ainda que Schmid (1976) defenda que os v. 1-4 sejam voltados para os líderes da comunidade, acreditamos junto de outros autores como Fabris e Barbaglio (2014, p. 272-273) e Green (1976, p. 158-160) que o texto se dirige a cada membro da comunidade de forma única e singular. Cada um é responsável pela acolhida do irmão e pelo encaminhamento de todos à santidade. Em suma, cada uma das exortações de Jesus corresponde ao esforço do catequista por manter a harmonia e a fraternidade na comunidade.

Se nos capítulos precedentes Mateus apresentou a obra de Jesus Cristo, seu ensinamento e a proclamação do Reino dos Céus, no capítulo 18 o evangelista se esforça por mostrar as consequências do seguimento do mestre *dentro* da comunidade. Ademais, Green recorda que, mais do que mostrar as implicações do discipulado, a primeira parte do texto sugere a

natureza do próprio discipulado: ser discípulo de Cristo é tornar-se o menor, o servidor, pois somente aquele que serve encontra a graça diante dos olhos do Pai (Cf. Mt 18, 1-4; GREEN, 1976, p. 159).

Grande parte do discurso é tomado pelo tema do perdão. A temática sugere-nos, em um primeiro momento, o quão difícil era lidar com os rigoristas na comunidade que tinham o interesse de anatematizar todos aqueles que não viviam “de forma plena” o ensinamento de Cristo. Uma comunidade de santos, no sentido de “perfeição”, é impossível, pois “o Filho do Homem veio salvar o que estava perdido” (Mt 18, 11). É necessário aprender a conviver com os pecadores e jamais desistir de corrigi-los.

Em um segundo momento, o tema do perdão sugere-nos a quantidade de pessoas ressentidas na comunidade: “Quantas vezes devo perdoar ao meu irmão que pecou contra mim? [...] Até setenta e sete vezes” (Mt 18, 21-22). E se o interlocutor for o pecador perdoado, da mesma forma deve ele agir, perdando, pois “o Pai celeste agirá convosco, se cada um de vós, não perdoar de coração, ao seu irmão” (Mt 18, 35). Em geral, Mateus sugere que uma comunidade de discípulos de Jesus é na verdade uma comunidade de pecadores perdoados.

3.4 O DISCURSO ESCATOLÓGICO (MT 24-25)

Sendo plenamente fiel à sua catequese, Mateus só poderia terminar a série de discursos do Mestre com o discurso que trata do Fim. O chamado Discurso Escatológico, presente nos capítulos 24 e 25 do primeiro Evangelho, segue a esteira do discurso presente em Mc 13, mas levando em consideração as peculiaridades próprias da comunidade mateana.

Enquanto Marcos foca sua atenção na destruição do Templo e da desolação de Jerusalém, Mateus amplia o horizonte, dado a distância do fato histórico³. Assim como Paulo em sua primeira carta aos tessalonicenses, a grande preocupação de Mateus é com o laxismo que havia tomado conta de sua comunidade devido à demora do retorno do Senhor. Neste sentido, segundo Fabris e Barbaglio, neste discurso “está em jogo a fidelidade da Igreja no tempo que a separa da vinda de Cristo. Trata-se de vencer as tentações de preguiça, de descompromisso, de traição” (2014, p. 350).

O discurso pode ser dividido em três grandes partes. Em um primeiro momento (Mt 24, 3-35), trata-se da vinda do Filho do Homem e dos sinais cósmicos (Cf. Mt 24, 29-31), políticos e sociais (Cf. Mt 24, 6) que o acompanham, texto em grande parte retirado da tradição marcana e de Q. Em segundo lugar, de forma mais elaborada, aparece a grande exortação à vigilância (24, 36-25, 30), pois “o Filho do Homem virá numa hora que não pensais” (Mt 24, 44). E por fim, de forma sucinta, mas provocativa e dura, a apresentação do julgamento (Mt 25, 31-46), na qual os malvados “irmão para o castigo eterno, enquanto os justos irão para a vida eterna” (Mt 25, 46).

3 Lembre-se que Mateus escreve por volta do ano 80 d.C. e o Templo foi destruído em 70 d.C.

Desta forma, o primeiro evangelho trata de situar o tempo presente como o tempo da missão da Igreja. O tempo da história de Deus com os judeus terminou, expresso pelo evangelista na queda da cidade santa (Cf. Mt 23, 37-39), e começa o tempo da relação de Deus com os pagãos (Cf. Mt 24, 14). É tempo da Igreja, porque ela tem a missão de anunciar o Evangelho a todas as nações (Cf. Mt 28, 16-20), missão que não deve ser deixada de lado devido à demora do retorno do Cristo. Quando ele vier, em sua glória, instalará em plenitude o Reino de Deus sobre todas as nações, como prefigurava o profeta Daniel (Cf. Dn 7).

Como afirmado no início deste trabalho, os cinco grandes discursos de Mateus são grandes catequeses que nos apresentam Jesus como o Messias em Palavras e em Ações. Como um grande sistema, Mateus inicia seus discursos apresentando, no Sermão da Montanha o perfil do Discípulo do Reino e da vivência deste reinado na Terra, e termina com o anúncio da instalação plena do Reino através da segunda vinda do Messias. O sinal de inclusão é muito claro: os bem aventurados de Mt 5 são os mesmos considerados justos e salvos em Mt 25. Tudo resume-se na afirmação de “quem perseverar até o fim, será salvo” (Mt 24, 13). Mostramos, de forma breve, como Mateus apresentou nos discursos o Discípulo do Reino (Sermão da Montanha), o anúncio do Reino (Discurso Missionário), como deve viver a comunidade de discípulos (Discurso Eclesial) e como esse Reino será implantado em plenitude na segunda vinda de Cristo (Discurso Escatológico). Cabe-nos agora tentar compreender o que é o Reino dos Céus e qual a sua dinâmica na vida do discípulo através do estudo do Discurso Parabólico no capítulo 13.

4 O DISCURSO PARABÓLICO DE MATEUS 13

4.1 DEFINIÇÃO DE PARÁBOLA

A palavra “parábola”, no arcabouço popular, já se tornou quase um sinônimo para se referir às palavras de Jesus de forma geral. Há um pouco de verdade nessa afirmação se levarmos em conta a afirmação de Mt 13, 34: “Jesus falou tudo isso às multidões em parábolas. E sem parábolas nada lhes falava.” De fato, ao se utilizar de parábolas, Jesus comunicava os Mistérios que o Pai lhe deu a revelar de forma que os mais simples pudessem compreender.

Lambrecht (1991) situa, em primeiro lugar, uma diferença entre metáfora⁴ e parábola. Segundo o autor, as *metáforas* são formadas por uma seção figurativa seguida de uma aplicação teórica, sendo esta iniciada pela interjeição “do mesmo modo” ou algo semelhante, como notamos na famosa parábola da ovelha perdida de Lc 15, 7: “[...] do mesmo modo haverá mais alegria no céu por um só pecador que se converte”. Dessa forma, “a semelhança é uma comparação estendida, não uma narrativa completa” (Ibid., p. 22, tradução nossa).

4 A tradução mais precisa do termo “similitude” utilizada por Lambrecht é “comparação”. Porém, ao se referir à mesma coisa, Van der Ploeg (1999) utiliza o termo metáfora, que, para os falantes de língua portuguesa pode ser melhor interpretado.

Já as *parábolas* contam uma história fictícia. Normalmente, elas se iniciam sem uma introdução específica, e sempre são contadas no tempo passado: “O semeador saiu a semear...” (Mt 13, 3). A grande tarefa do contador de parábolas é prender a atenção do ouvinte com elementos que são de seu cotidiano. Tendo a atenção do ouvinte, a parábola narra uma história que, de repente, se torna inusitada e que, mesmo sendo surpreendente, deve ser, ao menos, plausível. Dessa forma, a função da parábola é despertar o raciocínio do ouvinte de tal forma a leva-lo a perguntar o porquê de tal parábola ter sido contada em dadas circunstâncias. Somente a partir de uma análise minuciosa da realidade e do contexto, o ouvinte poderá fazer as devidas “comparações” e retirar a mensagem que ali está escondida.

E é justamente nessa capacidade de manter uma mensagem escondida que reside a beleza da parábola. Em primeiro lugar, ela serve como um veículo de comunicação interna: apenas aqueles adeptos ao movimento de Jesus podiam captar o seu sentido, mantendo a mensagem longe dos inimigos da comunidade. Em segundo lugar, sua riqueza de significado permanece até hoje. Ao longo de todos os tempos, qualquer pessoa que se posicione diante destes textos consegue retirar um ensinamento verídico de Jesus para sua vida. Ademais, nisto também consiste a maior dificuldade em se desenvolver um estudo sobre as parábolas: há uma diversa gama de interpretações exegéticas que outorgam o título de “corretas”, de tal forma que é quase impossível reconhecer qual o sentido original pretendido pelo autor ao escrevê-las (Cf. JEREMIAS, 1976, p. 9). Nas linhas que se seguem, buscaremos nas palavras de alguns autores, uma interpretação possível do sentido original pretendido pelo autor. Ao selecionarmos alguns autores, é claro que ficarão de fora outras infinidades de interpretações que também são válidas e, talvez, até melhores das que as que se seguem. Mas estas são o suficiente para que possamos, depois, interpretá-las para nossas comunidades atuais.

4.2 O DISCURSO PARABÓLICO (MT 13)

Está claro que as parábolas não possuem sentido claro para todos. É necessário um trabalho de interpretação, e nem todos possuem as qualidades para realizar esta tarefa. Mt 13 é prova disso. Utilizando, como pano de fundo que perpassa todo o capítulo, a antítese “multidão – discípulos”, Mateus deixa claro quais são aqueles que possuem as qualidades dadas por Deus para compreender as parábolas do Mestre. De fato, Mateus apresenta Jesus contando as parábolas à multidão (p. ex.: v. 3b-9), mas somente as explica aos discípulos (p. ex.: v. 18-23), pois somente a eles “foi dado conhecer os Mistérios do Reino dos Céus” (Mt 13, 11).

Neste sentido, Mateus recorre à teologia de Marcos do chamado “segredo messiânico”. Tal teologia, muito explorada pelo segundo evangelho, tem sua fundamentação em Isaías 6, segundo o qual Deus possui um plano escondido que há de ser revelado aos homens. Conforme salienta Fabris e Barbaglio, Mateus “entende as parábolas de Jesus como meio de revelação obscura” (2014, p. 210), ao passo que aqueles que não acolhem a palavra, como

explicado por Jesus na parábola do semeador, são julgados pela sua própria incredulidade. Ou seja: o plano salvífico de Deus é revelado ao passo que se acolhe a palavra de Jesus.

Ao contar-nos as parábolas do Mestre, Mateus nos apresenta uma radiografia de sua comunidade. O laxismo moral, o preconceito dos judaizantes, e a autossuficiência daqueles que criam ser salvos por serem membros da Igreja, formam a moldura que enquadra o capítulo 13. As assim chamadas “Parábolas do Reino” são “uma exortação precisa e motivada para a confiança. O Reino de Deus está presente operativamente na história humana” (Ibid., 210). Mateus deseja ensinar sua comunidade que não basta a simples pertença à comunidade, mas é necessário a fidelidade operativa. É necessário entrar na dinâmica do Reino para que dele se possa fazer parte.

O Discurso Parabólico possui uma estrutura bem clara que Fabris e Barbaglio (2014, p. 208) trataram de esquematizar da seguinte forma:

1-3a: Introdução

3b-23 – I parte

3b- 9: parábola do semeador;

10-17: indicação do porquê do uso das parábolas;

18- 23: explicação da parábola do semeador.

24-50 – II parte

24-30: parábola do joio;

31-32: parábola do grão de mostarda;

33: parábola do fermento;

34-35: indicação do porquê do uso das parábolas;

36-43: explicação da parábola do joio;

44-46: parábola do tesouro e da pérola;

47-50: parábola da rede;

51-52: Conclusão

Pode-se perceber um sistema ternário que se repete nas duas partes: parábola - indicação do porquê do uso das parábolas - explicação das parábolas. Da mesma forma encontramos duas conclusões: uma parece situar-se nos v. 34-35 e outra nos v. 51-52. Há divergência entre autores como Lambrecht (1991) e Barbaglio (2014) acerca do porquê desta duplicidade: enquanto o primeiro defende que se trata de uma redação posterior, Barbaglio acena para intencionalidade de Mateus de dar ênfase ao mistério próprio das parábolas.

Outro elemento que é lembrado por Lambrecht (Op. Cit., p. 155-156) é o fato de que, ao se referir ao uso de parábolas, Marcos utiliza o termo “ensinar”: “E começou de novo a ensinar junto ao mar” (Mc 4, 1); ao passo que Mateus não utiliza o termo em momento algum no capítulo, optando pelo verbo “dizer, falar”: “E disse-lhes muitas coisas em parábolas” (Mt 13, 3a). Para Lambrecht isso se deve ao fato de que, para Mateus, o ensinamento pressupõe acolhimento da parte dos ouvintes que, necessariamente, tornam-se discípulos. Porém, como recorda a própria dinâmica das parábolas, nem todos os que ouvem acolhem a palavra, e não se tornam discípulos.

Para reforçar este elemento antitético, Mateus situa Jesus falando ao povo sempre em céu aberto: “Naquele dia, Jesus saiu de casa, e sentou-se à beira-mar” (13, 1). O céu aberto é sempre o lugar do ensinamento da multidão, como já nos apresentou o Sermão da Montanha: “Vendo Jesus as multidões, subiu à montanha” (5, 1). Já aos discípulos, o local do ensinamento é sempre o interior da casa: “Então, deixando as multidões, entrou em casa. E os discípulos pediram-lhe: Explica-nos a parábola do joio no campo!” (13, 36). A permanência com o Mestre é o sinal do acolhimento da palavra e do consequente discipulado.

Tendo estas informações como pressupostos, podemos iniciar uma análise mais pormenorizada de cada uma das sete parábolas do Reino. É natural que, assim como o próprio evangelista deu mais ênfase a duas delas (a Parábola do Semeador e a do Joio), dedicaremos um tempo maior na análise das mesmas, enquanto as demais serão analisadas de uma forma mais suscita pela própria falta de bibliografia sobre elas.

4.4 AS PARÁBOLAS DO DISCURSO

A primeira parábola que abre o discurso é a famosa Parábola do Semeador, que ocupa os vv. 6b-9. Esta narrativa não é própria de Mateus, dado que ela se encontra quase em sua totalidade em Mc 4, 3-9, retirando apenas o “Escutai!” inicial e invertendo a ordem da produtividade da semente no final da narração.

Mesmo sendo a parábola de abertura, ela não segue o esquema das demais. Ela é uma história muito mais trabalhada, e que não se inicia com o jargão “O reino dos céus é semelhante...” das demais. Porém, seus elementos, com certeza, causaram mais espanto aos ouvintes que as demais. Segundo Van der Ploeg (1999), a “casa” que Jesus deixa no início do capítulo (v. 1) provavelmente é a casa da família de Pedro, que se situa em Cafarnaum, na região da Galileia, motivo pelo qual o mar que Jesus vai sentar-se à beira provavelmente seja o Mar da Galileia. Tal informação geográfica nos situa em um contexto social de agricultores. É normal que os presentes dominassem as técnicas de semeadura e, portanto, que estranhassem o fato de alguém, que dominasse a técnica, semeie como o semeador da história. De fato: quem semearia à beira do caminho? Ou quem semearia em um terreno pedregoso ou em meio aos espinhos? Fica claro que Jesus tinha a intenção de chamar a atenção para algo muito além das técnicas agrícolas da época.

É curioso que Green (1987) e Lambrecht (1991) quase silenciam sobre essa parábola. Talvez porque o próprio Mestre já a explica alguns versículos à frente. Van der Ploeg (1999) é quem dá uma melhor análise da parábola.

O fato de o semeador ter lançado a semente em locais incomuns, provavelmente, supõe a tentativa de utilizar todos os menores locais possíveis para a plantação. Se pensarmos, como Jesus elucida no v. 19, que a semente é a Palavra do Reino, e o semeador é o próprio Mestre cuja missão será prolongada pela comunidade, a parábola quer apresentar que a função da Igreja é lançar a semente em todos os locais, de modo a melhor aproveitar todo o terreno disponível.

Lambrecht (Op. Cit., p. 157) enfatiza o fato de que Mateus inverte a proporção da produção no final da narrativa. Levando em consideração que a comunidade mateana se encontra no contexto da perseguição, e dado que, aos olhos do mundo, a missão de Jesus foi “um fracasso” que terminou com a morte do líder, é natural que se espere pouca colheita. Van der Ploeg (Op. Cit., p. 59) diz que é intenção da própria parábola mostrar que a maioria daqueles que recebem a palavra não frutificam. O orgulho, a ganância e a soberba são os espinhos que sufocam o terreno pedregoso do coração humano, fazendo com que o “sol das tentações” queimem a Palavra que foi semeada. Contudo, o aparente fracasso da missão de Jesus não deve fazer com que a comunidade desanime. A semente que cai em terra boa frutifica, e de forma abundante, rendendo “cem, sessenta e trinta” (Mt 13, 8).

Por fim, Barbaglio mostra que “a parábola revela em Cristo uma clara consciência messiânica” (2014, p. 214). Com esta parábola, Jesus mostra que é na sua pessoa e ação que o Reino vem. Sua obra, distante de ser um messianismo glorioso, depara-se com a dureza do coração humano. O Reino dos Céus se manifesta na pessoa de Jesus, mas justamente devido a estes obstáculos, ele ainda não está presente em plenitude. A tensão escatológica, própria da teologia mateana, perpassa também esta parábola. É necessário que a comunidade não desanime em lançar a semente, pois o Reino dos Céus virá, e frutificará em plenitude.

A parábola seguinte é a conhecida narrativa do “Joio em meio ao trigo” (Mt 13, 24-30). Trata-se de uma parábola do patrimônio próprio mateano que, para Lambrecht, foi colocada em substituição à parábola da “semente que cresce por si só” de Mc 4, 26-29 (Op. Cit., p. 164). Para o autor, Mateus fez tal substituição porque a parábola marcana dá a impressão de que, depois de semeado o campo, o agricultor fica inerte e não mais trabalha. Apesar de também existir tal suspensão de atividade na parábola de Mateus, este evangelista opta por colocar a ênfase na própria ação da colheita e não na inércia do agricultor. Segundo Lambrecht, “este ponto particular, sua própria ênfase, provavelmente é a razão pela qual Mateus preferiu ‘O joio’ à ‘semente que cresce sozinha’ de Marcos” (1991, p. 165, tradução nossa).

Van der Ploeg (1999, p. 60) faz uma observação exegética interessante. S. Jerônimo ao traduzir a Vulgata utilizou o termo *zizania* para traduzir o sentido do “joio”. Desde então os exegetas buscam encontrar, biologicamente, qual a erva daninha correspondente que realmente seja tão semelhante ao trigo a ponto de confundir os agricultores. Para o autor, isso é

desnecessário para uma análise narrativa. Basta compreender que o joio é uma erva daninha que crescia onde não devia. Qualquer elemento exegetico que vá além desta compreensão, é desnecessária.

Se a parábola deve causar estranheza aos ouvidos dos ouvintes, o elemento estranho é o fato de alguém possuir sementes de uma erva daninha. Devido à inutilidade de tal posse, a parábola leva o ouvinte a crer que o homem possuía intenções más: prejudicar o outro. Para Van der Ploeg, é justamente aqui o ponto da reflexão de Jesus. Cristo veio para implantar o seu Reino, e isso se dá com a colaboração da comunidade. Mas “neste mundo o reino e seu domínio são combatidos por um poder maligno [...] que move guerra contra Deus e quer afastar os homens do cumprimento e da submissão à sua vontade” (Ibid., p. 62). É necessário que a comunidade combata este mal, para que o Reino de Deus possa se instalar de fato.

Com uma teoria um pouco diferente, Lambrecht defende que o acento recai sobre outros dois itens: “a rejeição de uma ceifa prematura do joio e a efetiva separação do trigo e do joio na colheita” (*Loc. Cit*, tradução nossa). Levando em consideração a situação da comunidade mateana, é justo pensar que existiam vários rigoristas em seu meio. A tentativa de formar uma comunidade de santos, excluindo aqueles que se extraviam, ou que seguem por caminhos distintos (porém válidos), é uma tentação sempre latente.

A dinâmica do Reino é diferente. A impaciência não faz parte dele. Não cabe à comunidade fazer julgamentos escatológicos. Ao dar a explicação da parábola aos discípulos (v. 36-43) Jesus já faz este alerta. À comunidade cabe continuar o trabalho do Filho do homem de lançar as sementes, como já fora anunciado na parábola anterior. A colheita e a separação do joio e do trigo não cabe aos operários, mas somente a Deus e os seus servidos, aqui interpretados como os anjos (v. 41). Vale lembrar que, desde o AT a colheita é símbolo do juízo final, conforme Is 9, 2-3; 27, 12; Os 6, 11 etc.

Barbaglio faz uma síntese interessante. Em sua pessoa e em suas obras, Cristo inaugurou o Reino de Deus. Mas o tempo presente ainda não é o tempo definitivo. A parábola “indica o significado do nosso hoje como tempo de coexistência de bons e de maus, de puros e de pecadores, de bem e de mal. Exclui-se uma compreensão da história em que seja possível operar uma clara separação entre o bem e o mal. Seria confundir a nossa era como o último dia” (2014, p. 220-221).

A terceira parábola é a do grão de mostarda (Mt 13, 31-32) e que, para muitos exegetas, vem alinhada à parábola do fermento situada no versículo seguinte (v. 33). Enquanto Mateus toma a primeira parábola de sua fonte principal, Marcos (4, 30-32), a segunda é tomada de Q. Lambrecht (1991) e Green (1987) as consideram parábolas gêmeas, pois possuem o mesmo ponto central.

Trata-se de parábolas que demonstram a dinâmica própria do Reino dos Céus. Embora o Reino possa aparentar pequeno no início, ele será grande no final. É possível analisar sob diversas óticas. Enquanto *autobasileia*, a atividade de Jesus pareceu pequena, e um fracasso,

considerando sua morte. Nas palavras de Fabris e Barbaglio “na pessoa e na ação do mestre não se via nenhum sinal de poder e de glória. Ao contrário, tudo era fraqueza, pequenez e insignificância” (Op. Cit., p. 222). Era comum na comunidade a insatisfação por parte daqueles que esperavam uma ação gloriosa e magnânima do Messias. A parábola ensina que é necessário a paciência. O antagonismo é claro: assim como a semente de mostarda e o fermento são pequenos, sua ação, a longo prazo, é enorme! De fato, “a magnificência do Reino futuro encontra sempre a sua real inauguração na pobreza da missão de Jesus” (Ibid., p. 223).

Ainda conforme Green, a palavra grega utilizada para designar a árvore (*δενδρον*, *den-drôu*) na primeira parábola “tornou-se termo técnico para a incorporação dos gentios ao povo de Deus” (Ibid., p. 135, tradução nossa). A comunidade podia ver o sucesso da pregação apostólica e a vinda dos pagãos para o cristianismo como os grandes ramos da pequena semente germinada. Contudo, ao mesmo tempo, o fermento aplicado na massa também é lembrete de inclusão para a comunidade. Mesmo o menor membro na comunidade tem valor porque faz a comunidade crescer: nenhum pode ser desprezado.

As parábolas seguintes também são gêmeas e possuem o mesmo significado: tratam-se das parábolas do tesouro e da pérola (Mt 13, 44-56). Mateus retirou-as de seu patrimônio próprio, e as emprega em sua catequese de forma magistral.

Em primeiro lugar, vale recordar que a parábola deve ser ao menos plausível aos ouvintes. Em tempo de guerra ou de outras atribulações, era comum enterrar tesouros de forma a mantê-los seguros. Ao mesmo tempo, a Lei Romana e Judaica admitia que, na compra de um terreno, tudo o que estivesse acima e abaixo da terra se tornava propriedade também do comprador. Já a segunda parábola contém uma cena mais comum. Uma pessoa vende aquilo que tem para comprar algo mais valioso: é a regra do mercado (Cf. Van der Ploeg, 1999, p. 66).

A mensagem é clara e os exegetas convergem: o Reino dos Céus é um tesouro incomparável a qualquer outra coisa. Nas palavras de Schmid, “o reino de Deus é a síntese de toda alegria, a felicidade suprema para o homem” (1976, p. 299, tradução nossa). Ele é o tesouro precioso que o homem encontra e vende tudo para comprar o terreno onde ele se encontra (v. 44). Ele é a pérola mais preciosa que leva um vendedor de pérolas a vender tudo o que tem para adquiri-la.

Vale ressaltar a antítese notada por Lambrecht (1991). O primeiro homem não possui identificação de sua profissão e, portanto, deve ser um simples camponês.⁵ Ao passo que o segundo homem é um vendedor de pérolas. Dado que a pérola já era considerada um dos mais materiais mais caros do mundo antigo, um vendedor de pérolas já possuía muita riqueza, pois possui muito mais que uma. Contudo, a pérola que ele encontra ultrapassa todas as

5 Barbaglio chega a afirmar que se trata de um camponês que trabalha na terra de seu patrão e compra o terreno deste mesmo. Antes que se possa questionar sobre a moralidade da ação do camponês, o mesmo autor já diz que tal questionamento é despropositado, pois não cabe no horizonte de interesse da parábola (Cf. 2014, p. 227).

outras em valor. Ultrapassa a ponto de ele vender todas as demais pérolas para comprar esta única.

A intenção da parábola também é clara. Jesus já revelou o tesouro e a pérola: em sua pessoa e em suas obras, o Reino de Deus, simbolizados no tesouro e na pérola, se torna manifesto. Os ouvintes são interpelados a tomarem uma decisão. Qualquer pessoa, em sã sabedoria, julga que a atitude dos dois protagonistas das parábolas foi sábia e valiosa! Cabe aos ouvintes se posicionarem e também optarem por vender tudo o que tem para comprar este tesouro, ou deixar de lado, sabendo que ele existe.

A parábola cumpre perfeitamente sua razão de ser: deixar o leitor intrigado e questionando-se. Afinal, quem, ao saber que existe um tesouro que pode ser adquirido, não ficaria pensando nele? Quem nunca se questionaria se vale a pena adquiri-lo? Como sobreviver tendo consciência da existência de um tesouro que vale muito mais do que tudo o que se possui? Todas as perguntas devem ser feitas pela comunidade de seguidores de Jesus, para que ela possa responder afirmativamente todos os dias.

A última das parábolas, a da rede (Mt 13, 47-50) apesar de breve, é formada por dois momentos: um figurativo e uma aplicação. Em um primeiro momento, Jesus faz a parábola como de costume; mas, logo em seguida, ele faz uma aplicação da parábola, revelando seu sentido, e deixando seu teor escatológico escancarado. Contudo, vale perceber que, apesar de se iniciar com a tradicional fórmula: “O Reino dos Céus é ainda semelhante...” (v. 47), não há, na parte explicativa da parábola, a comparação direta do Reino dos céus com nenhum elemento. Não podemos afirmar com clareza se, no fundo, o Reino dos Céus é semelhante à rede que recolhe todos os tipos de peixes ou à separação dos bons e maus. O que sabemos, é que tal dinâmica pertence ao Reino.

Para Lambrecht, (1991, p. 172-173) a parábola está em íntima relação com a parábola do joio e seu sentido lhe é semelhante. Assim como na parábola do joio, trata-se de apresentar a coexistência, no mundo, de bons e maus. De forma mais direta, sem florear como na anterior, a última parábola mostra que, no fim dos tempos, haverá a separação dos bons e maus. Mais uma vez cabe à comunidade ter a certeza de que o julgamento escatológico é uma realidade que há de vir, mas somente Deus, através de seus anjos, o realiza.

Porém, há duas coisas que a diferem da parábola do joio. Em primeiro lugar, não há um convite à paciência como na parábola anterior, mas apenas a constatação da existência de vários tipos de peixes na mesma água e a separação que acontece depois da pesca. Em segundo lugar, enquanto a explicação da parábola do joio trazia o destino dos bons (v. 43), a parábola da rede apenas traz o destino dos maus: a fornalha ardente (v. 50).

Autores como Lambrecht (Ibid., p. 173) veem nesta parábola o desenrolar natural das duas parábolas anteriores (o tesouro escondido e a pérola). Os justos (v. 49) são aqueles que escolheram vender tudo para adquirir o tesouro precioso que é o Reino dos Céus. Esses são os que brilharão como o sol (v. 43). Por oposição, os maus são justamente os que se apegaram

às suas riquezas e não tiveram a coragem de adquirir um tesouro mais precioso. Esses serão os condenados no dia do Juízo.

Porém, Fabris e Barbaglio (2014) faz questão de reforçar que a parábola não é um mero “imputar” de medo na comunidade. A intenção de Mateus não é forçar uma vida moral com base no medo da condenação eterna. Pelo contrário. Por saberem-se justificados, os cristãos devem viver de forma coerente com a vida que optaram. É uma questão de coerência, e não de medo.

Por fim, Green (1987) ainda retira um último elemento da parábola. A rede, para o autor, consiste na ação missionária da comunidade primitiva. É necessário lançar a rede todas as vezes, e recolher os peixes, independentemente de quais sejam. A ação missionária é um mandato do próprio Jesus (Cf. Mt 28, 15-20) e não pode ser parada por mesquinhez de uma comunidade que se pretende ser “perfeita”. A “perfeição” só se dará quando apenas os bons ficarem, e tal separação só será feita no final dos tempos, e somente por Deus.

Na conclusão, Mateus coloca uma afirmação muito interessante: “Por isso, todo escriba que se tornou discípulo do Reino dos Céus é semelhante ao proprietário que do seu tesouro tira coisas novas e velhas” (Mt 13, 51-52). Como já afirmado no primeiro capítulo deste trabalho, essa é uma sutil assinatura do autor do evangelho: um escriba que se converteu a Cristo. Porém, o que ele quer dizer por coisas novas e velhas e de que tesouro?

Para Lambrecht, (1991) à primeira vista, Mateus parece recorrer a uma tradição que seja anterior ao seu evangelho. Talvez a *Sondergut*, sua fonte pessoal? Porém, a utilização do termo “escriba” sugere muito mais que Mateus esteja falando da “lei e dos profetas”, cujo teor válido Mateus luta por defender no Sermão da Montanha (Cf. Mt 5, 17-18). Sendo assim, o que Mateus, possivelmente, quer afirmar nesta conclusão, é que o discípulo sábio de Cristo é aquele que interpreta a lei com os novos critérios do Reino, mas sem abolir aquilo que é antigo. Em suma: Jesus Cristo é a ruptura e a continuidade, do Antigo Testamento com o Novo Testamento. Ele é a plenitude do ensinamento contido na Lei e nos Profetas.

À primeira vista, o capítulo 13 de Mateus pode parecer um mero amontoado de histórias que o redator do evangelho quis reunir em um único lugar. Percebemos que, em um olhar mais profundo, elas revelam a dinâmica própria do Reino dos Céus instaurado na pessoa e ação de Jesus de Cristo. Mas, após analisar cada parábola em particular, qual mensagem é possível retirar para nossa realidade contemporânea? Afinal, a função da exegese é contribuir para que a mensagem bíblica atinja hoje a mesma intenção que tinha o evangelista ao escrevê-la. Cabe a nós encontra-la, e então, atualizá-la.

5 CONCLUSÃO

A Igreja moderna não possui o mesmo contexto da comunidade primitiva. Não vivemos mais um período de perseguição ou de formulação da crença. Contudo, a volta às

origens é sempre necessária para que a experiência do evento fulcral não se perca ao longo do tempo.

Sabemos que a evento fundamental do cristianismo constitui a Ressurreição de Jesus. A partir dela os discípulos releem as ações de Jesus, a ponto de ver que, o Reino que ele anunciava não seria conquistado pela força das armas, mas que em sua pessoa e em sua ação esse Reino já despontava. A Ressurreição de Jesus mostra que a função do Reino é inserir o ser humano em uma realidade que ele desconhece. Podemos pensar essa inserção a partir de duas perspectivas: uma perspectiva sociológica e mais “tátil” e outra escatológica e mais existencial.

O Reino dos Céus não pode ser pensado apenas como uma realidade escatológica e que está em puro devir. No evangelho que nos dedicamos a estudar nesta pesquisa, em Mt 12, 28 se lê: “Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós”. Jesus ensinava, com sua vida, a “buscar o Reino e a sua justiça” (Mt 6, 33). A proclamação da justiça era sinal não apenas do messianismo real, mas também função do servo de Iahweh (Cf. Mt 12, 18-21). Ao identificar-se com tal figura veterotestamentária, Jesus assume para a si a obrigação de anunciar a Justiça e de proclamar a chegada deste “Reino de Justiça”. Não basta uma espera passiva pela chegada do Reino (como mostra a opção de Mateus por não empregar a parábola da semente que cresce por si só), mas cabe à Igreja a concretização deste Reino na sociedade enquanto ele não vem em plenitude no fim dos tempos.

Por outro lado, o Reino só pode ser pleno quando ultrapassar as limitações do tempo e espaço. Ao esperar o Reino, os cristãos criam, acertadamente, que este mundo passaria e seríamos postos em uma realidade ulterior. Tal realidade costumamos chamar de “Vida Eterna”, que foi conquistada para nós pelo sacrifício de Cristo e inaugurada em sua ressurreição. É nesse sentido que se pode falar de uma perspectiva existencial, enquanto é promessa de uma existência, como a de Cristo, para o cristão que crê e espera a chegada do Reino.

É essa a dinâmica do Reino que o capítulo 13 de Mateus quis tornar clara para o leitor implícito. À comunidade primitiva não cabia uma espera passiva pela chegada do Reino, mas o contrário. Cabe à comunidade não selecionar o terreno, mas apenas lançar as sementes como o semeador da primeira parábola. Hoje, nos tempos difíceis em que nos encontramos, não cabe à Igreja limitar sua pregação a este ou aquele terreno, ou melhor, a este ou aquele povo, raça, gênero etc. É necessário sempre ter claro a lição do semeador: deve-se semear até nos menores espaços e mesmo nos locais onde não parece ser possível o nascimento de frutos. Não é mais possível uma Igreja ensimesmada, mas que grite a plenos pulmões a toda a humanidade a salvação realizada pelo Cristo, e “quem tiver ouvidos, que ouça” (Mt 13, 9).

Ao mesmo tempo, não cabe à Igreja (concretizada nas mais diversas comunidades) o julgamento do “bom e do ruim”. Cabe sim o discernimento necessário para retirar coisas novas e velhas do tesouro (Mt 13, 52), mas nunca a separação do joio e do trigo. Segundo esta parábola, tal tentativa é por demais perigosa, por que arriscaria uma ceifa prematura do

grão de trigo. Ademais, a separação poderia ocorrer de forma errônea, e arrancarmos o trigo por engano e deixando o joio. À Igreja pede-se paciência, e a Deus, sua misericórdia, para que também nós não sejamos jogados na fôrnalha no último dia.

É mal corrente de nossos dias a tentação de buscar Igrejas cheias, eventos lotados, grandes aglomerações de católicos fervorosos. A simples ideia de uma Eucaristia com poucas pessoas, ou uma comunidade com um pequeno número de fiéis soa como um desastre para muitos de nós. As parábolas do grão de mostarda e do fermento dizem-nos o contrário. O Mistério do Reino é justamente mostrar como é valioso justamente aquilo que para o mundo para insignificante. São as pequenas comunidades que são verdadeiro fermento que leveda toda uma massa e a faz crescer. A tentação pelas grandezas cega-nos diante da bela pequenez do Reino dos Céus.

Tal tentação impede-nos de ver o verdadeiro tesouro e pérola preciosa que estão diante de nossos olhos. A mesquinhez criticada por estas pequenas parábolas atinge nossas comunidades, que se recusam a vender os bens passageiros para adquirir o campo que esconde um tesouro. A ilusão das riquezas impede-nos de ver a pérola que brilha diante de nossos olhos. É necessário que vistamos os óculos do evangelho para vermos com os olhos do Mestre.

Revisitar os Evangelhos é sempre uma grande riqueza para a Igreja que cotidianamente se esforça por escutar a Palavra do Senhor. O Evangelho de Mateus demonstra sua riqueza e faz jus ao “título de primeiro evangelho” quando suas linhas apresentam-nos uma mensagem que ao longo dos tempos se faz cada vez mais presente na vida da Igreja. Esta pesquisa não quis ser uma simples análise literária (e nem o foi), mas a busca por encontrar uma mensagem de coragem e de ânimo para tantas comunidades que se perdem em meio a tantas vozes que parecem gritar mais alto. Jesus continua nos falando. Quem tiver ouvidos, que ouça.

REFERÊNCIAS

- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- FABRIS, R.; BARBAGLIO, G. *Os Evangelhos I*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GREEN, M. *The Gospel according to Matthew*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- JEREMIAS, J. *As parábolas de Jesus*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 1976.
- LAMBRECHT, J. “*Out of the treasure*”. The parables in the Gospel of Matthew. Louvain: Peeters Press, 1991.
- SCHMID, J. *L'evangelo secondo Matteo*. Brescia: Morcelliana, 1976.
- SKA, J.-L. *A palavra de Deus nas narrativas dos homens*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAN DER PLOEG, J. P. M. *Jesus nos fala*. As parábolas e alegorias dos quatro Evangelhos. São Paulo, 1999.

A ausência da questão da origem da existência humana em *Ser e Tempo*

Vitor Júnio Félix Fernandes¹

Resumo: Objetiva-se neste texto compreender a ausência da questão da origem da existência humana em “Ser e Tempo”, de Martin Heidegger: 1. a partir das definições de método e objeto presentes na obra (sua fenomenologia) e 2. a partir das fronteiras de sua ontologia fundamental. Para tanto, compara-se o apresentado na referida obra à tradição filosófica ocidental e busca-se compreender o tema a partir de conceitos relevantes no campo investigado, tais como *dasein*, *fenômeno* e *sentido de ser*. O resultado aponta para o reconhecimento do limite do método e do objeto de “Ser e Tempo”, delimitadores da abordagem da questão das origens.

Palavras-chave: Ser e Tempo. Fenomenologia. Origem. Sentido de ser. Metafísica.

Abstract: The aim of this text is to understand the absence of the question of the origin of human existence in “Being and Time”, by Martin Heidegger: 1. from the definitions of method and object present in the work (his phenomenology) and 2. from the frontiers of its fundamental ontology. For that, we compare what was presented in that work with the western philosophical tradition and seek to understand the theme from relevant concepts in the field investigated, such as *Dasein*, *phenomenon* and *meaning of being*. The result points to the recognition of the limit of the method and the object of “Being and Time”, which delimit the approach to the question of origins.

Keywords: Being and Time. Phenomenology. Source. Meaning of being. Metaphysics.

INTRODUÇÃO

À humanidade é possível investigar a realidade, encontrar informações e erigir saberes que não são percebidos pelos sentidos nem pela inteligência em primeiro momento. A inteligência humana quer investigar e descobrir a realidade, conhecer a existência, suas origens, seu sustento. É este nosso caráter natural de cientistas: queremos saber. Num ambiente em que estamos rodeados por acontecimentos e agentes irreflexivos, no senso comum e também nos ambientes acadêmicos, parece espantoso que nos abisme, logo a nós, investigadores conscientes, a estrutura e os acontecimentos da realidade ao nosso redor e dentro de nós. Queremos saber, mas não tudo.

¹ Vitor Júnio Félix Fernandes foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell em sua iniciação científica, concluída em 2016, como estudante de Filosofia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “A experiência do sagrado segundo Heidegger”, dentro da linha de pesquisa Filosofia da Religião. Vitor concluiu a sua graduação em Filosofia, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, em 2017. Foi escritor contribuinte da Revista Digital Dom Total e atualmente é professor de filosofia no Cursinho Popular Educafro Minas, no Pro Labore e no Colégio Arnaldo. E-mail do autor: vfelix.prof@gmail.com

No Ocidente, Aristóteles iniciou a sistematização das tentativas de fazer ciência dizendo que um dos tipos do nosso conhecimento é o teórico, o saber em si mesmo. Esse filósofo não inaugurou o saber em si mesmo, mas o tipificou dentre as possibilidades existentes. Esse saber argui sobre as causas primeiras, sobre os princípios primeiros, sobre o ser enquanto ser, sobre as essências. Mas paremos um instante: já estamos falando a respeito de algo e não podemos seguir sem deixar nítido que aconteceu um grande salto neste pequeno parágrafo. Acabamos de introduzir com Aristóteles algum tipo de necessidade metafísica em nossa produção de conhecimento e decifração da vida. Esse é um dos pontos de partida para a própria discussão metafísica: dizem alguns teóricos do ramo que já desde o início daquele “espanto” pelo conhecimento e das primeiras tentativas de compreender a vida mesma, nossa inteligência está no rastro de problemas gerais sobre a natureza da realidade de modo a não se contentar com conhecimentos práticos, empíricos e múltiplos, mas correndo atrás de conhecimentos puramente teóricos, especulativos e universais, os metafísicos. Parece realmente existir, com razoabilidade, conhecimento desse tipo. É questionável se, de fato, temos em geral essa investigação como algo necessário às nossas existências ou se isso era imperativo apenas ao espírito grego pós mitológico.

De todo modo, a pergunta pelo Ser acompanha o Ocidente já há muito e agora nos acompanhará no contexto do pensamento continental de Martin Heidegger. Esse perguntar visa a existência de modo geral, o que é mais fundamental na estrutura do real, aquilo de primordial com que a humanidade pode relacionar-se e o modo como ela pode existir e relacionar-se. A resposta poderá ser dada a partir de noções microfísicas da realidade, como já pareciam intentar físicos gregos antigos. Demócrito é um exemplo. Mesmo que sem ver de fato um elemento indivisível, o filósofo concebeu a ideia do átomo e a ciência, já muito tempo depois, descobriu as estruturas mais básicas da matéria. Essas respostas correspondem à investigação pelo mais fundamental materialmente. É também o caso de Tales e de outros pré-socráticos naturalistas. De outro modo, podemos responder a partir do que é mais primordial ao ser humano que estruturas atômicas, que seja o *sentido* mais profundo ou primeiro da existência. Esse “sentido” de ser é justamente o objeto da investigação metafísica de Heidegger em “Ser e Tempo”. A noção de sentido pode ser arbitrária ou sempre tão múltipla que pareça injustificado investigá-la. Se considerarmos que cada pessoa poderá, ela mesma, conferir à existência algo que chame de sentido ou princípio e que esse significado particular pode variar com o tempo, teremos tamanha multiplicidade que verificações de tipo empírico, como a de uma partícula indivisível num microscópio, dificilmente permitiriam.

Consideremos que para a humanidade não basta simplesmente existir ou estar. Ao olharmos a história da humanidade e as diversas culturas e religiões percebemos que, de maneiras diversas, as sociedades costumam *solicitar* ou *necessitar* que a própria existência forneça um *sentido*, uma *justificativa*, algo que confira consistência a nossa existência e dito ainda de outra maneira, algum ou alguns elementos que nos permitam mais que simplesmente *ocorrer* no mundo: comer, excretar, dormir e morrer. A dimensão coletiva de nossas vidas está conjugada às respostas individuais e nasce dessas. Cada pessoa responde ou tem respondidas questões fundamentais sobre si. Parece que Heidegger compreendia que é estritamente

na estrutura de cada coisa que é, de cada existente (ou seja, de cada ente), é no modo de cada ente ser que se poderá *mostrar* o dito sentido não comumente nítido.

Faremos aqui um percurso por parte da ontologia de Heidegger exposta em *Ser e Tempo*. As questões abordadas são o caráter metafísico da pergunta pelo sentido de ser e o método desse perguntar. Esse aporte servirá ao questionamento da ausência da questão da origem da existência humana na obra referida, fazendo algumas considerações sobre o tratado, quais sejam: a partir do método fenomenológico de *Ser e Tempo* é possível responder a essa indagação? A pergunta pelo sentido de ser carece dessa consideração ou de alguma forma ela pode ser dispensada? E ainda: como podemos equacionar essas duas temáticas (metafísica e método heideggerianos em *Ser e Tempo*) com a questão das origens?

UM POUCO DE HISTÓRIA DA METAFÍSICA E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE “SER E TEMPO”

Na filosofia platônica a realidade sensível era meramente aparente, produto das formas inteligíveis, quais sejam de fato o que a inteligência do homem deve procurar e compreender. Há em Platão uma multiplicidade de formas, de entidades supra-físicas que são os modelos da realidade física que vivemos. O filósofo concebe, portanto, dois planos do Ser: um fenomênico, sensível, em que habitamos e outro supra-fenomênico, o das formas ideais, ao que a mente deve dedicar-se. A forma determinante de toda a realidade é o Bem. Pela proposta platônica diremos que essas formas, também chamadas ideias, não poderão ser encontradas em nossa realidade física, mas somente “vistas” com a inteligência. A Metafísica em Platão será, portanto, uma investigação de essências supra-empíricas, não sensíveis, cuja compreensão sustenta a noção de univocidade e indivisibilidade do Ser. A questão do Ser é colocada e deverá ser respondida “fora” do mundo sensível. O primordial do Ser está nas formas puras essenciais e não na realidade concreta.

Em Aristóteles essa compreensão se modifica e o Ser poderá ser dito de vários modos. Os objetos da metafísica, sejam as causas, princípios, categorias ou deidades são muitos e designam dimensões várias da nossa realidade mesma sem perder a noção de unidade, mantida no conceito aristotélico de substância ou no Motor Imóvel. Essas ideias compõem um grande sistema metafísico diverso de até então. Especialmente dos naturalistas pré-socráticos que identificavam como princípio algum elemento natural e não algum conceito puramente teórico.

Na perspectiva heideggeriana, a Metafísica é o ramo da filosofia que se incumbe de discutir esse tema mais universal e geral sem que se restrinja à conceituação linguística lógica, mas de algum modo farejando o que essas máximas universalidade e generalidade podem oferecer à compreensão racional da realidade, mesmo que não as determinemos finalmente, como fizeram os dois gregos referidos. No transcender da conceituação o rumo é a concretez da existência no que ela apresenta de mais essencial. O próprio Heidegger em “Ser e

Tempo” chega a mencionar questões sobre o Ser em geral, mas não deixa em nenhum momento a análise do ser de um ente específico. Daí que ôntico – aquilo que se diz dos entes como característica qualquer, imediatamente visível – e *ontológico*² – o que é de respeito ao *ser*, ao modo de ser primordial e essencial dos entes e que requer investigação filosófica e não apenas observação – são indissociáveis e, a qualquer sinal de flutuação vazia, é necessário que retornemos às pedras e à carne.

Essa busca do sentido, num primeiro momento, parece obscura e impossível. Talvez mais por problemas históricos que pela questão ela mesma, ou por uma noção comum de que a metafísica possa ser simplesmente inútil e mais ainda, deve-se admitir, pelos limites da própria linguagem. Entretanto, dessa discussão se pode colher relevantes conteúdos para a vida e também elementos científico-filosóficos significativos aos campos não restritivamente matemáticos e exatos da Ciência como a Ética, a Antropologia ou a Política³. Em Metafísica, não falamos de sentido da mesma forma como a Física, de repulsão e atração dos corpos, tampouco como a Filosofia Analítica ou a Epistemologia, sobre a definição de verdade. Aliás, essas ciências justamente têm outros objetos, ainda que possam conectar-se com a discussão do nosso tema. À Metafísica cabe aqui ocupar-se do *sentido* numa discussão filosófica, argumentativa e hermenêutica tendo a consciência de que, para muitos, ele pode sequer ser um tema, ser colocado à parte ou ser dado como óbvio. Apesar de que questões éticas recorrentes ou a própria *angústia*, ponto de partida do questionamento do sentido de ser para Heidegger, exigem que o sentido seja lembrado.

Na resposta heideggeriana à questão do sentido de ser está incluída uma análise da história da pergunta pelo ser, das respostas já apontadas no passado e a incorporação do que, nessa consideração abrangente da história, contribui para fornecer uma ontologia mais adequada em sua visão. Esse percurso Heidegger chamará de “destruição da história da ontologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 81).

O motivo dessa destruição é que, para Heidegger, os filósofos, após Platão e Aristóteles, fizeram a pergunta pelo ser de maneira desajustada. Não só pelas questões de método, mas também de objeto. O objeto da pergunta pelo ser na antiguidade restringiu-se à natureza e as respostas metafísicas foram muitas vezes encontradas apenas no mundo, em elementos da natureza. O mundo passou a ser dado como óbvio. Na Idade Média efetivou-se uma doutrinação da ontologia. Para Heidegger, até Aristóteles a investigação metafísica caminhava em bom rumo, mas a partir daí desviou-se do que é importante e passou a considerar âmbitos do Ser como questões primordiais. Somente em Kant a investigação retornou a seu caminho

2 O termo “ontológico”, em “Ser e Tempo”, acabará por referir-se estritamente ao *ser* do Dasein e não a uma noção de ser universalista. Apesar de que a Ontologia Fundamental pretende ser universal em suas proposições sobre a humanidade.

3 Esses três ramos da Ciência podem também utilizar a matemática, como para observações estatísticas. Todavia seus domínios abrangem, por exemplo categorias antropológicas de corpo, espírito, memória ou conceitos políticos de poder, propriedade privada, violência. Essas ideias não são exatas, nem matemáticas e nem estatísticas, mas são antropológicas, políticas e éticas. Ao investigar o modo de ser da humanidade e afirmar-lhe sentido, isso poderá afetar aquelas e outras ideias e também a vida concreta.

legítimo em direção à temporalidade. A ontologia que Heidegger quer destruir é qualquer uma que desconsidere a temporalidade como caractere primordial de Ser. A divergência de Heidegger às investigações metafísicas de até então é que tudo o que existe “é” e está no horizonte do Ser como presença, como *ser constante*. Mas não de modo análogo a um Ser perfeito, a um Ser máximo ou às formas essenciais e puras de cada tipo de coisa. O que é belo não o é por participar “da Beleza”, como para Platão. Nem o que é grande o é por participar da forma pura de Grandeza. O que torna cada coisa o que ela é são suas características próprias. O Ser de cada ente está apenas nele mesmo. Cada coisa que é e se apresenta à inteligência humana poderá mostrar elementos estruturalmente fundamentais de seu ser e a partir dessa singularidade podemos fazer ontologia. Nessa singularidade das existências, após determinado um método e um objeto, poderemos falar do sentido de Ser e não simplesmente atribuir faculdades “ao Ser”. Ao fazer isso, apenas falaríamos como de mais um ente ou um grande e super ente. Dito de outra maneira, para Heidegger não interessará predicar o Ser de modo a distingui-lo dos entes, mas descrever fenomenologicamente o ser de um ente específico e, ao empreender esta investigação ontológica, perguntar pelo ser em geral e então aproximar-se mais da resposta à pergunta chave de *Ser e Tempo: qual é o sentido de ser?* Porquanto que Metafísica e Ontologia em Heidegger se identificam.

Neste pouco dito sobre a ontologia heideggeriana já começa a apresentar-se seu método e objeto mais especificamente. Acontece que, na verdade, todas essas noções se entrecruzam e compreendê-las uma a uma já é começar a compreender as demais.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O OBJETO E O MÉTODO DE “SER E TEMPO”

A definição do objeto e do método da pergunta pelo sentido de Ser começa de forma simples. Para Heidegger há uma forma geral de fazer qualquer pergunta. São três elementos que compõem uma questão: 1º o questionado (*das Gefragte*), 2º o que se quer saber (*das Erfragte*) e 3º de quem se pode saber (*das Befragte*). Em outras palavras, 1º sobre quem se quer saber (o questionado), 2º o objeto da investigação propriamente e 3º a quem se pergunta. Lembremos que a questão aqui não é o Ser, como na tradição metafísica, mas o sentido de ser. Aplicando a estrutura formal demonstrada o questionado é *o Ser*, o que se quer saber é seu *sentido* e o ente a quem perguntamos é...

Antes de determinar esse terceiro elemento cabe uma explicação da aparente indeterminação: se tudo o que existe é, se cada coisa que está no horizonte do ser é, de forma singular, a quem perguntaremos sobre o sentido de Ser? Poderia haver tantos sentidos de ser quantos entes. Será necessário, portanto, eleger algum ente específico. A pergunta torna transparente esse ente sobre o qual se quer falar. A partir disso podemos dizer que não há razão alguma em facultar ao Ser a unidade e a indivisibilidade ou qualquer outra definição, como fez Parmênides, uma vez que não se coloca aí a questão do sentido propriamente.

Para Heidegger, a pergunta deve ser feita a quem por ela é determinado: o ente de quem se deve extrair o sentido de ser é o próprio ser humano, pois é o carecedor do sentido, somente a humanidade se pergunta pelo Ser, somente a humanidade está aberta ao Ser. É *aí*, na humanidade, que o *Ser* se põe, porque só para ela o Ser é uma questão.

Ao colocar as premissas e os conceitos utilizados em sua análise o autor emprega termos próprios⁴ para que linguisticamente esteja marcada a diferenciação ontológica de sua investigação. Já é conhecido na tradição filosófica o nome dado pelo pensador ao ente sobre o ser de quem devemos perguntar para conhecer o sentido: o *Dasein*⁵ é aquele ente *aberto* à pergunta pelo Ser, é o ente que tem-de-ser. Diversamente das meras características desse ente, a compreensão de ser está a ele posta primordial e determinantemente, ele é destinado a ser, em seu ser ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Ora, o que Heidegger está dizendo é que, de alguma maneira, mesmo que impropriamente ou numa cotidianidade comum, cada pessoa tem de colocar seu ser em questão e existir, o que não é um aspecto qualquer como a cor dos olhos. Essa resposta pelo próprio ser caracteriza o *Dasein* como o único ente que de fato *existe*, porque compreende essa abertura. Os demais, que não respondem pelo próprio ser, não existem, mas *subsistem*. Para Heidegger, a essência do *Dasein* consiste nesse ter de responder pelo próprio ser. Diremos ainda que esse ser do qual o ente de que falamos põe sempre diante de si é o ser dele mesmo, é o “meu ser”. Por essa razão não poderá ser ontologicamente colocado ao lado do que simplesmente subsiste. Na pergunta pelo ser do *Dasein* sempre haverá a pessoalidade própria: “eu sou”. Que também significa: estamos entregues a nós mesmos. Depois de rapidamente citar esses existenciários, passamos ao método utilizado em *Ser e Tempo*: a fenomenologia.

Diferentemente da teologia, da biologia, da citologia, o termo fenomenologia não designa seu próprio objeto, mas o modo da investigação que está dito no parágrafo sétimo de *Ser e Tempo*. Dizemos com Heidegger que a fenomenologia é um “como” e não um “quê” e que ela terá por definição dois elementos: o fenômeno e o discurso.

Fenômeno é o que se mostra a si mesmo, o que pode ser posto sem distorções e não simplesmente o que está aí visível. Isso que está aí simplesmente visível, ou seja, o que aparece, não é o fenômeno da fenomenologia. O que aparece pode ser algo enganoso, que aparenta ser, mas não é. Pode também ser a anunciação de algo de forma vicária, como um sintoma de uma doença que, ela mesma, não se mostra⁶. Pode ainda ser um sinal daquilo que está encoberto de modo a sempre manter o encobrimento. O fenômeno da fenomenologia é aquilo que se mostra a si mesmo não de forma enganosa, não de forma a manter um encobrimento

4 Tais como “existenciário” que corresponde ao que são as “categorias” de outras teses ontológicas. O termo “categorias”, no entanto, para Heidegger, designará as características dos entes que não existem, mas subsistem.

5 Literalmente traduz-se do alemão *Da (aí) – Sein (Ser)*.

6 O modo de a doença se mostrar é através dos sintomas, porém na verdade os sintomas são antes de uma fenomenalização da própria doença uma mostra humana da mesma e não uma mostra da doença de si mesma.

e nem de forma secundária, mas aquilo que, em cada ente, seja o primordial. Nas palavras do próprio Heidegger:

Que deve ser denominado “fenômeno” em sentido assinalado? Que deve ser *necessariamente* tema de uma mostraçã *expressa* segundo sua essência? É manifesto que se trata do que precisamente *não se mostra* de pronto, e no mais das vezes, do que permanece oculto no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento.

Mas o que, em sentido excepcional, permanece encoberto ou volta a se encobrir ou só se mostra sob disfarce não é este ou aquele ente, mas como as precedentes considerações mostraram, é o *ser* do ente. (HEIDEGGER, 2012, p. 121)

Com isso, temos dito o significado do primeiro elemento para compreender o método de *Ser e Tempo*.

O discurso é o que torna manifesto o que se mostra a si mesmo, faz ver sobre o que se discorre e quem discorre, tira o ente do encobrimento e faz ver seu ser como ele mesmo a partir dele mesmo e não como outro. O termo *logos* é semanticamente variado (razão, discurso, juízo) e na consideração de Heidegger é determinante a ideia de que *logos* é o discurso que faz ver algo como o que propriamente é e que é *dito* a alguém⁷. O discurso faz ver o fenômeno, desencobrando-o. Portanto *Fenomenologia* é o discurso que torna claro o mostrar-se do ser. Nessa elucidação fica também visível que o fenômeno da fenomenologia será sempre o *ser* do ente e não a percepção primária do que se mostra aos sentidos. Para compreender esse mostrar-se do que inicialmente está encoberto será necessário *interpretar* o que se mostra. Daí que, para Heidegger, fenomenologia e ontologia se identificam e que para anunciar o entendimento do ser do aí-ser, ou seja do Dasein, será necessário proceder de modo *hermenêutico*.

SOBRE O LIMITE DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Não falamos ainda da *temporalidade*, da *historicidade*, da *angústia* nem do *cuidado*, apesar de esses existenciários estarem presentes na reflexão que se segue e de serem o centro da resposta de Heidegger à questão do sentido de ser. No entanto, as poucas considerações um tanto apressadas sobre a metafísica e o método de *Ser e Tempo* servem aqui para pensar a *ausência do tema da origem da existência humana* no tratado justamente à partir desse método e não ainda sobre as conclusões da análise de Heidegger, de modo que já desde as

7 Ou seja, o *logos* põe em relação quem diz, o que diz e para quem diz.

proposições sobre a fenomenologia podemos dizer algo sobre a pertinência ou impertinência da questão das origens.

Se para compreender o próprio ser ou o ser em geral o Dasein compreenderá a si mesmo hermenêuticamente como ser histórico, não é salutar que ele tenha à mão a determinação da própria origem? A própria angústia, assinalada abertura para o Ser, não recobra tantas vezes o conhecimento ou a interpretação da ausência desse dado? Parece forçoso dizer que sim. E, de fato, no mais das vezes, na cotidianidade mediana do Dasein haverá “conhecimento” desse dado mesmo que hipotética ou miticamente, quando não uma aceitação do não conhecimento. Porém, já desde o método fenomenológico a tarefa da ontologia é mostrar o ser do ente que se mostra a si mesmo de modo a des-cobrir esse ser *apenas* naquilo que o ente mesmo mostra. Nesse sentido, a metafísica de Heidegger, de saída, contará com o considerável limite da própria condição humana. Não um limite que reduz o método, mas que demarca sua abrangência e evita que os “conceitos fenomenológicos se tornem teses vazias flutuando no ar.” (HEIDEGGER, 2012, p. 125). A própria definição de fenomenologia fornecida no tratado não admite nada ademais daquilo que os fenômenos tornam visível e não há, além ou aquém do fenômeno, qualquer coisidade que se mostre. No referido parágrafo sete, diz Heidegger: “Atrás dos fenômenos da fenomenologia não há essencialmente nada mais, embora seja possível que esteja oculto o que deve tornar-se fenômeno” (HEIDEGGER, 2012, p. 123). Fenomenologicamente, a origem radical da existência humana que poderia contribuir para a compreensão do sentido de ser do Dasein, o qual seja dado em seu caráter histórico e pretenda ser, por ambição metafísica e ontológica, universal, parece não mostrar-se nos fenômenos, mas escapar por sua multiplicidade e ao mesmo tempo apontar para o traço fundamental da fé.

Para pensar essa origem poderíamos considerar como dados significativos a concepção humana em seu processo biológico, os registros históricos de povos antigos, as evoluções das pesquisas que já apontaram onde surgiram os primeiros seres humanos ou as teorias do surgimento da vida. Todas essas oferecem *possibilidades ônticas* para essa aparente lacuna de *Ser e Tempo*. Há também as respostas de várias religiões como a já sedimentada Teologia Cristã no Ocidente. Mas em nenhuma dessas parece haver um fenômeno como o que considera Heidegger (o mostrar-se do ser a si mesmo), e sim uma mostração múltipla de possibilidades que ocorrem na humanidade e que se pode dizer são também uma hermenêutica da existência no que esta não mostra, pelo que não podem ser inseridas na ontologia do Dasein. Ainda que através delas se possa preencher essa falta na compreensão de si mesmo do Dasein, pela dita multiplicidade de possibilidades isso escaparia à noção de universalidade do sentido de ser, apesar de que ficaria *mostrado* o fenômeno da fé. Portanto, a ausência da questão em *Ser e Tempo* pode ser considerada de fato como um limite aceitável do método e não como uma omissão, ainda que tenhamos enfatizada a significação que teria para o Dasein em sua compreensão histórica de si mesmo.

Concluimos que, considerado o método fenomenológico de Heidegger em *Ser e Tempo*, a pergunta pelo sentido de ser deverá dispensar a consideração das origens, sob o risco de

que qualquer resposta escape aos fenômenos e seja dada em algum outro âmbito. Ademais, esse limite inicialmente aponta para algo que pode equacionar-se com os destacados existenciários como a angústia e a historicidade, o que ficará por analisar até aqui.

REFERÊNCIAS

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Lisboa: Editora Jorge Zahar, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução e Organização: Fausto Castilho. – Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

O paradigma utópico em Jon Sobrino

Rodrigo Costa Silva ¹

Resumo: O termo utopia aparece na reflexão teológica latino-americana desde seus inícios. Dada a dificuldade de se refletir teologicamente em um contexto de pobreza e opressão, e diante da urgência de uma libertação integral para os povos da América Latina, muitos autores lançaram mão do termo para expressarem a necessidade de práticas propulsoras que visam a aproximar ou realizar esse anseio de libertação. Este trabalho analisa a presença do paradigma utópico na obra de Jon Sobrino, explicitando o conceito de utopia trabalhado por esse autor, e investiga a relação entre cristianismo e discurso utópico, apontando as possíveis incompatibilidades do uso do termo na reflexão teológica cristã.

Palavras-chave: Utopia – Esperança – Teologia da libertação.

Abstract: The term utopia has appeared in Latin American theological reflection since its beginnings. Given the difficulty of reflecting theologically in a context of poverty and oppression, and in view of the urgency of a full liberation for the peoples of Latin America, many authors have used the term to express the need for propelling practices that aim to approach or accomplish this longing for deliverance. This work analyzes the presence of the utopian paradigm in the work of Jon Sobrino, explaining the concept of utopia worked by this author, and investigates the relationship between Christianity and utopian discourse, pointing out the possible incompatibilities of the use of the term in Christian theological reflection.

Keywords: Utopia - Hope - Liberation theology.

INTRODUÇÃO

Vivemos num tempo caracterizado pelo fim dos grandes ideais utópicos que marcaram o século XX. Durante o último século, as utopias do comunismo, socialismo e das diversas descobertas científicas, acabaram por revelar a incapacidade de construir um mundo mais humano e igualitário e, até mesmo, desvirtuaram ou distorceram muitos dos sonhos utópicos cultivados por muitos setores da sociedade. A falência das utopias provocou a crise e o desencantamento da militância, com a consequente descrença na política e nos movimentos sociais. O século XXI começou com uma profunda “ressaca” dos ideais utópicos, geradora de uma crise de sentido que cresce a cada dia. Paralelo à crise das utopias, vivemos um déficit de esperança, que parece aprofundar o vazio existencial e a perda da dimensão de futuro em muitos de nossos contemporâneos. Vive-se para o hoje, para o presente, sem preocupação

¹ Rodrigo Costa Silva foi bolsista da FAPEMIG e foi orientando do Prof. Dr. Eugenio Rivas em sua iniciação científica, concluída em 2017, como estudante de Teologia. Seu plano de trabalho esteve vinculado ao projeto de pesquisa de seu orientador, intitulado “Utopia e Teologia Latino-Americana”, dentro grupo de pesquisa “Teologia e novos paradigmas”. Sacerdote Redentorista, Rodrigo é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora e em Teologia, pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, curso concluído em 2017. E-mail do autor: r-costa-s@hotmail.com

com algum compromisso social ou com a transformação da sociedade. As promessas de satisfação do capitalismo aprofundam o individualismo e a consequente perda da dimensão social e da esperança.

Contrariamente ao que se vive na atualidade, nas décadas de 60 e 70, o mundo e de modo especial, a América Latina, foi fortemente agitada pelos ventos de diversas utopias sociais e políticas, que encontraram nos movimentos sociais do continente o solo fértil para se desenvolverem. Em meio a um contexto histórico de pobreza e opressão, as utopias foram o motor propulsor dos sonhos e da práxis de libertação do povo latino-americano. Os ventos da utopia chegaram também aos espaços eclesiais e foram acolhidos por muitos teólogos da Teologia da Libertação. Assim, durante certo período, muitos teólogos e militantes das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da América Latina acreditaram ser historicamente possível, a antecipação ou realização do Reino de Deus na realidade sofrida do povo latino-americano. Muitos se sacrificaram e chegaram a doar a própria vida em prol da utopia do Reino de Deus. Esta intuição, longe de ser ingênua e equívoca, vai ao encontro das exigências do próprio cristianismo, que possui um conteúdo inevitavelmente social, isto é, a promoção do bem comum e a luta pela justiça.

O grande problema do discurso utópico é o seu caráter ambivalente, “ora sendo força propulsora em vista de uma meta maior, ora açulando a *hybris* humana na sua tendência à desmesura, ao excesso” (LIBANIO, 1989, p. 9). Muitos equívocos foram cometidos, quando se sucumbiu à “tirania dos fins”, esquecendo-se do que é basilar para a vivência de um autêntico compromisso cristão. Assim, a causa coletiva e a necessidade de libertação histórica se impuseram, muitas vezes, sobre as causas individuais e outras necessidades igualmente importantes. O que importava era a chegada, a realização da utopia, mesmo que para isso fosse necessário passar por cima de princípios éticos. Também a infiltração e utilização de categorias pouco compatíveis com as verdades basilares da fé cristã parecem ter reduzido seu conteúdo a uma dimensão puramente histórica e imanentista, em detrimento de sua dimensão transcendente, como denuncia a *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* (1984) da Congregação para a Doutrina da Fé. Não acreditamos ter sido esta a intenção dos diversos teólogos da Teologia da Libertação, mas o próprio contexto conflitivo e injusto do continente, acabou por contribuir para a radicalização de alguns pressupostos. Com o passar do tempo, a não realização dos sonhos e promessas de um outro mundo possível, bem como a opressão crescente sobre as classes populares, geraram desesperança e descrença em relação aos ideais e projetos utópicos.

Mas será possível fazer uma relação entre utopia e esperança, tomando os aspectos positivos que o discurso utópico apresenta, e despojando-o daquilo que não se afina com as verdades da fé cristã? Em que sentido o discurso utópico parece ser pouco adequado para expressar a tarefa do cristão de transformação do mundo? Podemos falar em uma utopia cristã e rerepresentá-la como resposta ao vazio de sentido para a vida humana e para a história? Diante destas perguntas e tendo como horizonte a crítica de Lima Vaz sobre a presença do paradigma utópico na Teologia da Libertação, este trabalho investigará as ocorrências do

termo “utopia” na reflexão cristológica desenvolvida por Jon Sobrino. A partir disto, tentaremos acenar o quê este autor entende por “utopia”, a fim de explicitar as categorias teológicas relacionadas à utopia, apontando os acertos e incompatibilidades do uso do termo na reflexão teológica cristã.

1 CRÍTICA AO PARADIGMA UTÓPICO NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Por volta das décadas de 50 e 60, surgiram na América Latina diversos movimentos de libertação em todos os níveis, econômico, político, cultural e eclesial, para tentar responder à situação de opressão e de dependência em que se encontravam inúmeras populações do continente latino-americano. Esse clima libertário atingiu também o ambiente eclesial, ocasionando o surgimento de diversos movimentos, com forte protagonismo dos leigos, tais como a JUC, JEC e JOC, e grupos de círculos bíblicos, que articulavam fé e vida, e que culminaram no surgimento das comunidades eclesiais de base (CEBs). Essa Igreja envolvida com a problemática da libertação e próxima da situação do povo pobre possibilitou a elaboração de uma teologia diferente, inserida na problemática concreta da libertação e atenta ao clamor das classes populares.

A Teologia da Libertação foi impulsionada também pelas decisões do Concílio Vaticano II, já que nele a Igreja Latino-Americana foi desafiada a assumir o compromisso de ser uma “Igreja dos Pobres” diante da realidade econômica, social e cultural, caracterizada pela desigualdade social, pobreza e miséria, e dependência dos países latino-americanos das potências de economia capitalista. Pode-se dizer que foi na Conferência Episcopal de Medellín (1968) que se deu o marco inicial para o nascimento desta teologia bastante singular, posteriormente denominada Teologia da Libertação: “Medellín significa também o nascimento da TdL, usando inúmeras vezes o termo ‘libertação’ já sob a influência das teorias sócio-políticas da dependência e libertação” (LIBÂNIO, J. B.; VÁZQUEZ, Ulpiano, 1985, p. 158). Em 1971, Gustavo Gutiérrez publicou o livro “Teologia da Libertação”, abrindo caminho para a reflexão teológica latino-americana, em chave libertadora. Aos poucos, a semântica da “libertação” começou a penetrar nos diversos espaços eclesiais e acadêmicos, seja através do vocabulário do clero e dos agentes de pastorais, ou na produção de escritos acadêmicos.

Com o passar do tempo, sobretudo, a partir dos anos 80, notou-se certo esgotamento do discurso da libertação e uma crescente oposição à Teologia da Libertação (TdL)² por parte de diversos setores conservadores da Igreja. Constata-se também, as diversas intervenções eclesiais no sentido de tentar reverter o processo de reflexão teológica que vinha acontecendo na América Latina. Surgiram diversas críticas aos ensinamentos da TdL e à prática pastoral sustentada por esta teologia (LIBÂNIO, J. B.; VÁZQUEZ, Ulpiano, 1985, p. 160-161). De fato, ao sublinhar demasiadamente o aspecto da libertação das escravidões e opressões de ordem temporal, com ênfase na dimensão social e política, a reflexão teológica da TdL

2 A partir desse ponto, utilizaremos a sigla TdL para Teologia da Libertação.

parece ter relegado para o segundo plano, a libertação da escravidão do pecado e a dimensão transcendente da fé.

É dentro deste contexto que se situa o texto da Congregação para a Doutrina da fé, visando a corrigir os possíveis desvios da reflexão teológico-pastoral latino-americana e a preservar a ortodoxia da fé e a integridade das práticas eclesiais de qualquer espécie de ideologia. A *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, publicada em 1984 através do Dicastério Romano aponta para alguns desvios e perigos contidos nos ensinamentos da TdL, que podem ser prejudiciais à vivência da fé e vida cristã, sobretudo, a utilização da chamada “análise marxista” (CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986, p. 6). Pode-se dizer que o documento parte do pressuposto de que esta teologia teria como eixo central de sua reflexão uma leitura marxista do conjunto da história humana, entendida como luta de classes, inclusive das realidades religiosas e da fé. O documento mostra também a incompatibilidade entre o uso dos conceitos da análise marxista e o ensinamento teológico cristão. Na *Instrução*, o então prefeito da Congregação para a Doutrina de fé, o Cardeal Joseph Ratzinger, adverte sobre alguns desvios teológicos para a compreensão das verdades fundamentais da fé cristã, ao ter sido submetida ao crivo da categoria marxista de classe.

Dentro desta concepção, a luta de classes é o motor da história. A história torna-se assim uma noção central. Afirmar-se-á que Deus se fez história. Acrescentar-se-á que não existe senão uma única história, na qual já não é possível distinguir entre história da salvação e história profana. Manter a distinção seria cair num “dualismo”. Semeilhantes afirmações refletem um imanentismo historicista. Tende-se deste modo a identificar o Reino de Deus e o seu advento com o movimento de libertação humana e a fazer da mesma história o sujeito de seu próprio desenvolvimento como processo de auto-redenção do homem por meio da luta de classes. Esta identificação está em oposição com a fé da Igreja, como foi lembrada pelo Concílio Vaticano II (INSTRUÇÃO, IX, n. 3).

Logo após a publicação da *Instrução*, o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz publicou um artigo intitulado “Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da Teologia da Libertação”, no editorial da Revista Síntese (1984), no qual aprofunda a intuição central do documento eclesiástico afirmando que aquela fundamentação teórica marxista utilizada pela TdL, estruturalmente ateia segundo a *Instrução*, seria na verdade, parte de um discurso utópico-secularizado. Lima Vaz defende que é em torno desta última questão que o documento do Magistério deve ser analisado. Diante do contexto de forte repressão política e exploração econômico-social vivida pelos países latino-americanos, o pensamento utópico, sob a aparência de “categorias marxistas” exerceu forte influência sobre a militância cristã, e sobre as principais teóricos da TdL. Consideraremos esta análise da *Instrução* e, a consequente crítica vaziana à presença do pensamento utópico na reflexão teológica latino-americana como uma chave de interpretação do paradigma utópico utilizado pelas Teologias da Libertação.

[...] a questão de fundo levantada pela Instrução diz respeito ao reaparecimento, no contexto dessas novas teologias, da velha oposição entre Cristianismo e pensamento utópico. Trata-se de uma oposição que se estabelece exatamente no plano da teologia da História ou ainda de uma leitura cristológica da História consequente e coerente. São os traços utópicos identificáveis nas “teologias da libertação” visada pela Instrução que acabam sendo os traços de união que as tornam uma visão “total e globalizante” (Inst. X, 2). Ao se exprimirem nas categorias de base dessa forma extrema de utopia secularizada, estruturalmente ateia, que é o marxismo, esses traços vincam mais profundamente a oposição entre utopia e Cristianismo: e é em torno dessa oposição que a questão decisiva está posta (VAZ, 1984, p. 8).

A grande crítica de Vaz se detém sobre a utilização do discurso utópico na reflexão da TdL, que em sua “expressão marxizante”, engloba as diversas categorias contidas na “análise marxista”. Segundo Lima Vaz, o marxismo é a expressão mais radical e secularizada do pensamento utópico, unindo materialismo, ateísmo e utopia. De acordo com o filósofo, o ponto de partida do pensamento utópico é a transformação radical da história sem sair dos limites do espaço e do tempo, ou seja, a partir da própria imanência busca-se superar as contingências da história, em vista da construção de um mundo novo, de uma sociedade perfeita: “A utopia se define, assim, como intento de negação do mundo através do paroxismo da sua afirmação ou, para usar a metáfora clássica, como um intento de instauração de um além do mundo na imanência absoluta de seu aquém” (VAZ, 1984, p. 11). Assim, para Lima Vaz, parece haver uma incompatibilidade entre o discurso utópico e a teologia da história, em razão do fato de que o discurso primeiro é eminentemente ateu e imanentista, enquanto que a visão cristã da história parte da presença do Absoluto no tempo, que ao assumir a história eleva-a à plenitude, transformando-a em História da salvação:

[...] do ponto de vista da teologia cristã da História se mostra constitutivamente um discurso ateu, pois transfere para o próprio devir histórico na sua imanência o predicado divino da asseidade (o que existe se explica exclusivamente a partir de si mesmo: a se)” (VAZ, 1984, p. 10).

Para Lima Vaz, a presença do pensamento utópico na tradição teológica cristã é inassimilável, pois ao realizar uma leitura materialista da história, coloca em questão o caráter normativo e absoluto do Fato Cristo. Tomar a “luta de classes” como o princípio fundante do curso histórico, o motor do processo histórico, é esquecer o eixo cristológico da história da Salvação, ou seja, “desconhecer o dado de que pela Encarnação, Morte e Ressurreição de Jesus, Deus já disse sobre a história humana a última e definitiva palavra” (LIBÂNIO, J. B.; VÁZQUEZ, Ulpiano, 1985, p. 165). Por outro lado, o projeto utópico marxista de instauração de um reino messiânico imanente, ao qual se chega pela “luta de classes” que implica numa sociedade baseada na violência e que deve ser combatida com a violência revolucionária para

implantar a sociedade sem classe, superando todas as realidades de injustiças e que toma para si os predicados do Reino de Deus, ameaça a compreensão escatológica do Reino de Deus, pois, de acordo com a Revelação cristã, ele acontece já na história pela ação de Deus, mas não ainda de modo pleno, consumando-se no fim dos tempos.

O suco materialista da utopia em território teológico cristão ameaçava, em suma, provocar uma grave ruptura da unicidade e da novidade absoluta do Fato do Cristo, realimentando permanentemente a expectativa da instauração do Reino de Deus sobre a terra ou ainda distendendo utopicamente a consciência cristã na direção de um futuro de realização terrena, politicamente entendida da justiça divina – na direção do mito de uma cidade terena radicalmente nova – que se contrapõe ao axioma fundamental da teologia cristã da História enunciado, já no século II, por Santo Ireneu: *Omnem novitatem attulit, seipsum afferens, qui fuerat annuntiatus* (Adv. Haer. IV, 34, PG, 7,1083-1084) (VAZ, 1984, p. 14).

Toda reflexão teológica é limitada e imperfeita, pois caminha entre o Dado da Revelação, do qual pretende ser intérprete, e a limitação da linguagem humana para expressá-lo. Assim, podemos dizer que o limite e o risco da Teologia da Libertação apontados na Instrução e pela crítica de Henrique Cláudio de Lima Vaz, refere-se “à redução do projeto salvífico escatológico de Deus à pura dimensão terrena, histórica, ao acentuar a realização da utopia humana da justiça, da fraternidade, da solidariedade” (LIBANIO, J. B.; VÁZQUEZ, Ulpiano, 1985, p. 165). Tanto o texto da Instrução quanto o artigo de Lima Vaz apontam para incompatibilidade entre os conceitos da teologia cristã e as categorias do discurso utópico, para os possíveis riscos e equívocos da utilização destas categorias para os elementos basilares da fé cristã. Tendo como horizonte este critério hermenêutico, procederemos à análise do paradigma utópico na Teologia da libertação desenvolvida por Jon Sobrino, apontando as ocorrências do termo “utopia” nas obras selecionadas do autor, acenando para o significado do termo e sua relação com as categorias do discurso teológico.

2 O PARADIGMA UTÓPICO EM JON SOBRINO

A presença ou ausência do paradigma utópico na obra de Jon Sobrino pode ser observada de modo especial nos livros: *Cristologia a partir da América Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico*, *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia* e *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. No primeiro livro, publicado em 1976, o autor apresenta uma cristologia que pretende ser: eclesial, histórica e trinitária. O ponto de partida desta cristologia é o Jesus histórico, isto é, a pessoa, pregação, atividade, atitudes e a morte na cruz de Jesus de Nazaré. No segundo livro, mais recente, publicado em 1982, Jon Sobrino recolhe uma série de artigos relacionados ao tema da relevância de Jesus de Nazaré para a fé e a vida dos cristãos da América Latina. Nesta obra, o autor pretende realizar uma

“cristologia integral” (SOARES, 2009, p. 97), esclarecendo e respondendo às dúvidas surgidas em relação à cristologia latino-americana e às afirmações presentes em *Cristologia a partir da América Latina*. Sobrino explicita também a importância do Jesus histórico para a cristologia. Em *Jesus, o Libertador*, publicado em 1991, Sobrino busca fazer uma cristologia que apresente a verdade sobre Jesus Cristo a partir da perspectiva da libertação. O teólogo lembra que esta obra foi redigida em meio aos diversos conflitos e perseguições ocorridos em El Salvador, e que foram decisivos para se pensar sobre Jesus Cristo.

A partir da leitura crítica destas obras, é possível notar que o “paradigma utópico” aparece relacionado às seguintes categorias teológicas: Reino de Deus, Ressurreição e Seguimento. A utopia esperada na realidade latino-americana diz respeito à “libertação integral” do ser humano ou o fato de que o Reino de Deus se torne realidade concreta: “Ora, nesse mundo a utopia esperada não é qualquer utopia, mas a esperança de que a vida, como fato primário de sobreviver, a dignidade dos marginalizados e a fraternidade fundamental, numa palavra, a justiça, sejam possíveis” (SOBRINO, 1994, p. 184). O teólogo constata que a realidade histórica do Terceiro Mundo se assemelha em grande parte ao contexto em que surgiu a noção de “reino de Deus”. Também recorda que o próprio Jesus está inserido na “corrente esperada da história”, isto é, na corrente daqueles que acreditam que a realidade presente de sofrimento e opressão não é a última palavra para a história e, por isso, formulam continuamente uma nova utopia, que crê na possibilidade de realização da justiça (SOBRINO, 1994, p. 118).

A categoria “Reino de Deus” é central para a reflexão teológica latino-americana, por conta de suas próprias características, a saber: histórica, profética e popular. “O reino de Deus oferece à teologia uma totalidade para que esta possa ser simplesmente teologia, e uma historização específica da totalidade para que a teologia possa ser teologia *da libertação*” (SOBRINO, 1994, p. 185). Jon Sobrino lembra que este conceito é central na pregação de Jesus, pois este não prega a si mesmo, mas o Reino de Deus. Esta pregação do Reino de Deus realizada por Jesus está inserida na perspectiva profética e apocalíptica do povo de Israel. Para Sobrino, sabemos o que significa o reinado de Deus para os profetas “pela utopia que anunciam frente à concreta realidade histórica de opressão, que é ao mesmo tempo desconhecimento do Deus do reino e injustiça ao pobre” (SOBRINO, 1985, p. 131). Da mesma forma, o Reino de Deus anunciado por Jesus é designado como utopia: “O que seja, pois, proximidade do reino já tem uma primeira caracterização importante: a utopia absoluta é para os pobres e a eles é pregada e anunciada” (SOBRINO, 1985, p. 133).

Este anúncio do Reino possui um caráter escatológico e é realizado por meio de palavras e pela práxis. O teólogo expõe diversas interpretações elaboradas na teologia sobre o caráter escatológico do reino e para designar o que seria o “último” anunciado por Jesus, concluindo que o comum das colocações apresentadas se refere ao fato de que “[...] o Reino de Deus se torna presente enquanto se deixa ser utopia, pessoal e social, quer dizer, realidade futura” (SOBRINO, 1983, p. 86). A partir daí, Sobrino se pergunta pelo modo como se vive esta utopia para que corresponda realmente à realidade do Reino que vem: “Esse reino de

Deus não é apresentado apenas como utopia atingível unicamente na esperança, mas também como realidade que é preciso servir, como algo que se deve realizar, seja qual for também sua gratuidade” (SOBRINO, 1985, p. 110). A dimensão histórica do Reino de Deus é fortemente valorizada pela teologia da libertação, pois insiste na necessidade de concretizá-lo e torná-lo já presente, embora reconheça também, que só no final da história se dará sua plenitude:

O reino de Deus nunca é adequadamente historizável por ser utopia, mas isto não o des-historiza, ao contrário, move a torná-lo presente através de mediações históricas e para realizá-lo em todos os níveis da realidade histórica; a utopia transforma-se em fonte de ideologias funcionais para configurar a história (SOBRINO, 1994, p. 193).

O conteúdo do reino de Deus está perpassado por uma transcendência histórica e teologal. Para Sobrino, a “vida justa” é o conteúdo histórico do reino de Deus, pois esta indica sempre um “mais”, uma “boa-notícia” para milhões de pessoas que são privadas deste direito básico e fundamental e, ao mesmo tempo, impulsiona a buscar caminhos para que todos tenham acesso a uma vida digna e justa: “Falamos de ‘vida’ porque nela se concentra o histórico e o utópico do reino de Deus, e acrescentamos ‘justa’ para indicar o caráter formalmente libertador do reino” (SOBRINO, 1994, p. 196). Por outro lado, Jon Sobrino aponta também, para a dimensão teologal do reino de Deus, afirmando que o Deus “do reino” é o Deus da vida, de modo especial, Deus da vida dos pobres e das vítimas. Na cruz de Jesus, o Deus maior se revela como o Deus menor, que impulsiona os pobres a continuarem construindo o “reino de vida justa”. O “Deus menor” é um princípio utópico:

Enquanto princípio utópico, esse Deus continua dando início a realidades boas para os pobres, na história e contra a história: esperança, luta pela justiça, paz, comunidade... E continua animando a tornar simultâneas na história coisas tão difíceis como são a luta pela justiça e o trabalho pela paz, a eficácia da gratuidade, a ação e a contemplação, a prática e o espírito... E na medida em tudo isso for realidade é que se reconhece a Deus como presente em seu reino e o que o reino é ‘de Deus’. Desta forma, historizadamente, construir o reino é caminhar para Deus, até que todos os principados – o anti-reino – sejam vencidos e Deus seja tudo em todos: o reino definitivo de Deus (SOBRINO, 1994, p. 201).

Afirmar que o Reino é “de Deus”, significa dizer o que acontece na história quando Deus reina, isto é, a erradicação da opressão, libertação das escravidões e a realização da vida justa para os pobres. Assim, a utopia do Reino se dirige, primeiramente, à erradicação do anti-reino, ou seja, daquelas situações de pobreza, opressão e injustiça que persistem na realidade latino-americana. “O anti-reino não é a ausência ou o ainda-não do reino, mas sua contradição formal. Construir o reino é destruir o anti-reino, salvar as pessoas é libertá-las de suas escravidões” (SOBRINO, 1994, p. 189). Para Sobrino, ao Reino de Deus que vem, se

responde através da atitude de confiança incondicional e na práxis concreta segundo Jesus, que inclui a disponibilidade ao seguimento, a fim de transformar a realidade de modo que esta se aproxime da realidade do Reino.

O teólogo recorda que a metodologia própria da teologia da libertação parte dos destinatários do Reino, porque considera que por meio destes se esclarece o conteúdo do que seja o Reino de Deus. A partir dos destinatários do Reino torna-se concreta a utopia e a salvação do Reino, bem como aquilo que se opõe a esta realidade (anti-reino). Os destinatários do Reino são os pobres, tal como nos informa os dados exegéticos neotestamentários. Para a teologia da libertação estes se constituem numa realidade econômica, social, coletiva, histórica e política: “De qualquer modo o que interessa à teologia da libertação e o que propõe metodologicamente é levar a sério que ‘estes’ pobres do evangelho são os destinatários do reino de Deus e que a partir ‘destes’ pobres se pode concretizar o que seja o reino de Deus”³. Diante disso, pode-se dizer que só podemos compreender o que significa o reino de Deus a partir da “esperança dos pobres”. Não se trata aqui de qualquer esperança, mas de uma “esperança contra esperança”, que surge e se mantém concretamente em meio às desventuras e realidades de opressão experimentadas pelos mais pobres.

Em resumo, o reino de Deus é uma utopia que responde a uma esperança popular secular no meio de inúmeras calamidades históricas; é, por isso, o bom e o sumamente bom. Mas é também algo libertador, por que vem no meio e contra a opressão do anti-reino. Necessita e gera uma esperança que é também libertadora da compreensível desesperança historicamente acumulada deste fato: quem triunfa na história é o anti-reino (SOBRINO, 1994, p. 113).

Diante desta aproximação entre Reino de Deus e utopia é preciso apontar para alguns elementos que serão retomados posteriormente e que parecem ser incompatíveis com o dado bíblico a respeito da pregação do Reino de Deus realizada por Jesus. Primeiramente, é preciso lembrar que o reino não é “adequadamente historizável”, ou melhor, que sua realização plena extrapola as coordenadas históricas, não por conta do fato de ser utopia, mas sim porque implica na tensão escatológica entre o “já” iniciado e o “ainda-não” de sua plenificação. O Reino de Deus irrompe na história, como realidade já começada, mas aberta ao futuro do cumprimento da promessa de Deus. Por outro lado, a ênfase sobre a dimensão histórica do reino de Deus e na importância da práxis para aproximá-lo podem levar a reduzi-lo a um anseio puramente humano e histórico, negligenciando sua dimensão transcendente e gratuita. A dimensão utópica do reino de Deus pode ser associada a uma força subversiva que denuncia o presente histórico de dominação e opressão, mobilizando a transformação da realidade presente para que esta seja mais parecida com o sonho de Deus.

3 “En cualquier caso, lo que interesa a la teología de la liberación y lo que propone metodologicamente es tomar en serio que ‘estos’ pobres se puede concretar lo que sea el reino de Dios” (SOBRINO, Jon. *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v. 1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 489, tradução nossa).

Outra referência ao paradigma utópico, na obra de Jon Sobrino, encontra-se na aproximação entre utopia e a ressurreição de Jesus. A ressurreição indica a utopia final, aponta para a plenificação e libertação totais e, consequentemente, desencadeia uma esperança radical já na história. O teólogo afirma que o princípio hermenêutico para compreendermos a ressurreição de Jesus é a realização de uma esperança, que é utópica, pois está relacionada aos vários níveis da realidade, pessoal e histórica. Ela não é ingênua, pois acontece e leva em consideração os sofrimentos dos seres humanos. A utopia é vista como paradigma da ressurreição, pois no Ressuscitado, primícia da ressurreição universal, acontece a realização da promessa definitiva para a qual caminhamos: “Certamente foi utopia a pregação do Reino de Deus, utopia é o paradigma da ressurreição de Jesus como ‘primogênito’ ao qual se seguirá a transformação universal, utopia é o fato de que Deus seja tudo em todos. É certo que através da ressurreição de Jesus já se realizou a utopia nele” (SOBRINO, 1983, p. 239).

Diante disso, Jon Sobrino, afirma que a fé cristã vive da utopia e não pode renunciá-la, já que vivemos num mundo marcado pelo pecado e pelas “cruzes históricas”, embora confesse que em Jesus esta utopia já se realizou e está se realizando em cada homem. O teólogo afirma que com a ressurreição do crucificado, a esperança cristã se torna uma terceira alternativa contra o ceticismo e o otimismo, porque nos permite compreender “a história a partir do futuro de uma promessa e não apenas a partir de um presente de miséria”. Deste modo, a esperança cristã se torna “esperança contra esperança” ou “esperança utópica. “A esperança cristã acredita numa utopia (u-topia = sem lugar), cujo lugar é a ressurreição e seu sem-lugar é a cruz” (SOBRINO, 1983, p. 399). O autor também recorda que a utopia da ressurreição só se torna real a partir da cruz:

No cristianismo se afirma esta esperança, e onde se encontra a topia da utopia, mas se afirma também a partir de que lugar se aprecia a utopia, a partir da negação concreta aparece à transformação final como algo utópico, mas não meramente ideológico. Este lugar não é meramente contingência, limitação humana, mas a cruz de Jesus e as cruzes históricas. O “u” da u-topia se torna real a partir da cruz. Por isso, paradoxalmente, quanto mais se aprofunda na cruz, tanto mais se aprofunda na ressurreição, quanto mais profunda é a “contra esperança” da cruz, mais viva é a “esperança” da ressurreição (SOBRINO, 1983, p. 240).

Na aproximação entre Ressurreição e utopia, Sobrino parece colocar a utopia como sinônimo de esperança da Ressurreição. De fato, o acontecimento da ressurreição de Jesus Cristo condensa todas as esperanças e anseios humanos, que dizem respeito ao fim da morte e do sofrimento, o triunfo da justiça sobre a injustiça, o desejo de vida plena e feliz. Nesse sentido, a ressurreição de Jesus dentre os mortos seria a radical utopia da história, pois nela se encontra a promessa de plenificação da história, a meta para a qual devemos nos encaminhar. Esta vitória final só pode ser compreendida e esperada a partir de uma esperança utópica, isto é, a esperança que permanece aberta ao futuro em meio às cruzes históricas e que motiva

a práxis de libertação a serviço de uma nova criação e da transformação de um mundo não redimido (SOBRINO, 1983, p. 387).

A presença do “paradigma utópico” em Jon Sobrino pode ser observada ainda quando o teólogo trata do tema do seguimento. O seguimento de Jesus ocupa grande importância na reflexão cristológica do autor, pois o seguimento é a chave hermenêutica para chegar ao conhecimento do Jesus histórico e a fé em Cristo se realiza na disponibilidade para o seu seguimento, isto é, na disponibilidade para continuar na história sua prática em favor da construção do Reino. O teólogo lembra que uma das principais contribuições da cristologia latino-americana se refere à ênfase no Jesus histórico e na necessidade do seu seguimento: “O Jesus a quem se deve seguir aparece como princípio utópico para o seguidor. Seu seguimento é utópico porque dificilmente se leva a termo sua plena realização; mas é princípio porque principia realidades históricas que fazem com que a história dê mais de si” (SOBRINO, 1985, p. 50). O seguidor de Jesus é animado pelo espírito das bem-aventuranças, que é utópico, por conta da dificuldade histórica em realizá-lo de modo pleno e pela dificuldade em harmonizá-lo com outras exigências do seguimento, que implicam a denuncia e a conflitividade para tornar presente o reino de Deus e a libertação das situações de opressão (SOBRINO, 1985, p. 236).

Este seguimento de Jesus exige a prática da justiça e que esta seja cada vez mais humana; exige que esta prática seja eficaz e que além disso se faça com a vontade das bem-aventuranças, com entranhas de misericórdia, buscando a reconciliação; exige a luta contra a pobreza desumanizante e o processo do próprio empobrecimento; exige a esperança indestrutível de uma vinda do reino, e que se mantenha esta esperança muitas vezes contra toda esperança; exige uma prática tendente a aproximar do reino de Deus, como realidade social, estrutural, e a criação do homem novo (SOBRINO, 1985, p. 50).

É possível notar também que a utopia aparece referida à esperança cristã. O autor parece utilizar as duas categorias indistintamente, chegando a unir os dois termos com a expressão “esperança utópica”, que designa aquela esperança radical, que surge quando não se têm mais motivos para esperar. O teólogo latino-americano recorda que a esperança cristã não é ingênua, mas se trata de uma esperança não mais além da morte e da injustiça, mas contra a morte e a injustiça, em outras palavras, uma esperança contra esperança. A ressurreição de Jesus é o fundamento da esperança cristã, que a previne de se transformar em ceticismo ou desespero. Por outro lado, a esperança cristã não pode prescindir da cruz, pois sem esta, a esperança cristã perderia sua concretude e radicalidade, transformando-se em idealismo ou otimismo (SOBRINO, 1983, p. 399).

3 BALANÇO CRÍTICO

O cristianismo é essencialmente escatológico, pois contém no núcleo de sua mensagem uma orientação para o futuro, que move a fé cristã a trabalhar pela transformação e renovação das realidades presentes. Esse futuro para o qual se move a religião cristã, não é outro senão o futuro prometido por Deus, já realizado na Ressurreição de Jesus Cristo, e que se manifestará plenamente na vinda gloriosa de Cristo. A escatologia cristã sabe que a história humana já contém sinais antecipadores da realidade final, mas sua realização plena se encontra para além dos limites da história, quando o Reino de Deus se tornará presente de modo definitivo. A escatologia parte, então, da realidade histórica, e a partir dessa realidade, anuncia as promessas e possibilidades futuras: “A escatologia cristã não fala do futuro. Ela toma seu ponto de partida numa determinada realidade histórica e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia futura” (MOLTMANN, 2003, p. 23).

O conteúdo da escatologia cristã é a esperança. E o fundamento desta esperança é o próprio Deus, porém não se trata de um Deus distante e inatingível, mas do “Deus da esperança”, que está presente na história e que caminha com o seu povo, como nos revela a tradição judaico-cristã. Este Deus se manifesta contra as situações de injustiça e opressão, contra o domínio arrogante dos poderosos. Trata-se do Deus dos pobres, que age em defesa dos últimos, e subverte a lógica de dominação e exclusão. Diante disso, podemos dizer que a esperança cristã possui uma concretude histórica, que entra em conflito com as realidades que se opõem às promessas do Reino de Deus, e motiva a transformação do mundo segundo os valores do Reino: “A esperança cristã é uma esperança de ressurreição e demonstra a sua verdade pela contradição entre o presente e o futuro por ela visualizado, futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão” (MOLTMANN, 2003, p. 25).

A esperança cristã e a utopia foram frequentemente aproximadas e distanciadas ao longo da história do cristianismo. Chega-se até mesmo a afirmar que o ambiente de nascimento das utopias é a tradição judaico-cristã, que tem forte ênfase no tema da esperança. De fato, a tradição bíblica está marcada por inúmeros movimentos de libertação, que surgiram da esperança concreta do povo de Israel em meio às realidades de opressão e exploração (LIBANIO, 1989, p. 169). No entanto, apesar da aparente proximidade entre utopia e esperança, é preciso dizer que maior é a distância entre um e outro discurso: “A esperança e o pensamento que a ela corresponde não podem receber a pecha de utopia, pois não se orientam para aquilo que é ‘sem lugar’, mas para aquilo ‘que ainda não tem lugar’ e que pode vir a tê-lo” (MOLTMANN, 2003, p. 32).

Nascidas em ambiente secular, as utopias não possuem uma dimensão transcendente e sua ação está encerrada nos limites da história, não pensa ou deseja realizar algo fora dos limites do tempo. A utopia não necessita da fé cristã teologal, pois sua motivação é o próprio ser humano, seus desejos, valores e sua ética. A utopia deseja construir a sociedade perfeita a partir da própria ação humana. A motivação da esperança é outra, seu ponto de partida é a transcendência, isto é, a confiança na fidelidade e nas promessas de Deus, tal como é expressa

na revelação cristã. A esperança cristã sabe que qualquer mediação humana verdadeira não é meramente fruto do esforço humano, mas instrumento da ação de Deus e que alcança seu acabamento definitivo para além da história.

Em relação às ocorrências do paradigma utópico nas obras analisadas de Jon Sobrino, parece-nos possível dizer que o autor toma a utopia tanto como um princípio mobilizador de uma práxis que visa aproximar concretamente o Reino de Deus, como uma mediação concreta para torná-lo realidade na história, quanto é utilizada para designar a dificuldade de se realizar plenamente a realidade do Reino de Deus na história humana. Nesse sentido, o autor parece apontar para a dupla significação do termo “utopia”: eu + topos (bom lugar) e ouk + topos (não lugar), respectivamente. A primeira significação remete ao fim ou objetivo da utopia, ao modelo a ser buscado, a capacidade da utopia de desencadear ações transformadoras que visam a aproximar a realidade do ideal a ser alcançado. Já a segunda significação evoca o caráter irrealizável da utopia, o seu aspecto inalcançável, o sonho. Em *Mysterium libertacionis*, ao abordar a centralidade do Reino de Deus na Teologia da libertação, Sobrino nos apresenta uma definição de utopia que recolhe a dupla significação mencionada acima: “A utopia é o que atrai com força, o que mobiliza, o que uma e outra vez move a que os seres humanos deem o melhor de si mesmos para realizar o reino. A teologia da libertação crê que a utopia última está mais além da história, mas desde agora move a história”⁴. Cabe-nos observar aqui, que Sobrino e Lima Vaz parecem manejar com dois conceitos distintos de utopia, pois esta definição de utopia dada pelo primeiro parece ser contrária e, até mesmo, anti-utópica em relação àquela dada e trabalhada pelo segundo, em sua crítica ao paradigma utópico na Teologia da libertação:

O que caracteriza fundamentalmente o pensamento utópico é o pressuposto ou projeto de se operar, sem sair da clausura espaço-temporal, uma transformação radical do espaço e do tempo do homem – da sua história. Edificar com a matéria do espaço do mundo e com a trama do tempo empírico a cidade do homem absoluto – ou a sociedade perfeita, torre que se eleva até o céu segundo a figura mítica de Babel (Gn 11,1-9) – eis o desígnio titânico da utopia (VAZ, 1984, p. 11).

Por conta do próprio contexto de nascimento da TdL, marcado pela injustiça social e pela forte opressão sobre os mais pobres, e pelo fato desta teologia valorizar a dimensão histórico-política, acabou-se por acentuar o caráter histórico do reino, afirmando que este diz respeito a uma realidade histórica, que implica em vida digna e justa para todos, embora aponte para um “mais”. Assim, a questão da reserva escatológica acabou sendo reinterpretada por esta reflexão teológica, tendo como horizonte o problema da libertação e da salvação

4 “La utopia es lo que atrae con fuerza, lo que moviliza, lo que una y otra vez mueve a que los seres humanos den lo mejor de sí mismos para realizar el reino. La teología de la liberación cree que la utopia última está más allá de la historia, pero que desde ahora mueve la historia” (SOBRINO, Jon. *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). *Mysterium Libertationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v. 1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 505, tradução nossa).

histórica: “A teologia da libertação não rejeita a função da reserva escatológica, mas a interpreta de outra forma. A escatologia não somente põe reservas ao histórico, mas o condena. E, positivamente, não relativiza quaisquer configurações históricas por iguais, mas as hierarquiza”⁵. A teologia da libertação sublinha a necessidade das mediações históricas para tornar o Reino de Deus presente na história, em seus mais diversos níveis: político, econômico, social, cultural e religioso, bem como critica tudo aquilo que se opõe à realidade do Reino de Deus. Esta interpretação de Sobrino a respeito da reserva escatológica parece não ser a mais adequada, pois não se trata de condenação do histórico, mas de sua desabsolutização, pois ela é instância crítica do presente histórico e de toda tentativa de acabamento e plenificação das mediações históricas.

A partir desses esclarecimentos acerca da relação entre a esperança cristã e a utopia, seus pontos de proximidade ou distância, bem como a partir da ideia de utopia com a qual Sobrino parece manejar em seus escritos, apontaremos algumas consequências da utilização do paradigma utópico na reflexão teológica latino-americana, de modo especial nas categorias teológicas trabalhadas pelo autor estudado.

1) Reino de Deus: já dissemos que a categoria “Reino de Deus” ocupa um lugar central na teologia da libertação, de modo especial na reflexão cristológica de Jon Sobrino. A partir dos evangelhos, podemos compreender que a realidade última para Jesus era o Reino de Deus, pois em torno desta categoria se articula toda a sua vida, ministério e destino: “Jesus anunciou uma utopia, algo bom e salvífico, que se aproxima”⁶. O Reino de Deus é definido como utopia que responde às expectativas de libertação e justiça num mundo de miséria e opressão, bem como ao desejo de reconciliação com Deus e entre os homens e libertação do pecado. Para a reflexão teológica latino-americana, o utópico no Reino de Deus designa um horizonte para o qual a história deve se encaminhar para que se realize nesta, a vontade de Deus para os pobres. O caráter utópico do Reino serve também para relativizar os caminhos já percorridos e preservar o Reino de cair na alienação ou ideologia. O teólogo compreende “o utópico do reino de Deus não somente como algo que aparecerá ao final da história, mas como o que já se faz presente como força atraente da história”⁷. O elemento utópico no Reino de Deus é o que faz surgir algo a mais na realidade histórica, isto é, a justiça, a fraternidade, a libertação.

Diante disso, pode-se dizer que o autor parece identificar a utopia do Reino de Deus e o *kérigma* anunciado por Jesus. Mas, definir o Reino de Deus como utopia não parece reduzir a Boa nova anunciada por Jesus a uma esperança demasiadamente secular, para responder aos anseios de instauração da justiça e erradicação das diferenças sociais e da opressão? O contexto de opressão e miséria em que viviam e ainda vivem boa parte da população

5 “La teología de la liberación no rechaza la función de la reserva escatológica, pero la interpreta de otra forma. La escatología no sólo pone ‘reservas’ a lo histórico, sino que lo condena. Y, positivamente, no relativiza toda configuración histórica por igual sino las jerarquiza” (Idem, p. 505, tradução nossa).

6 “Jesús anunció una utopia, algo bueno y salvífico, que se acerca” (Ibidem, p. 477, tradução nossa).

7 “[...] lo utópico del reino de Dios no sólo como lo que acaecerá al final de la historia, sino lo que se hace presente como fuerza atrayente en la historia” (Ibidem, p. 505, tradução nossa).

latino-americana, certamente contribuiu para forjar a identificação entre reino e utopia, pois esta fornece as mediações para configurar a história, tornando-a mais próxima da realidade do Reino de Deus. Apesar de Jon Sobrino afirmar que o utópico no Reino de Deus contribui para relativizar qualquer mediação histórica, impedindo-a de ser confundida com o Reino de Deus, poderíamos nos perguntar se este caráter utópico do reino não acabaria por desvirtuar a compreensão do Reino de Deus, já que a utopia é algo irrealizável, e que não tem lugar na história, e o Reino de Deus é algo que já está presente na história, embora não de forma plena e definitiva. É certo que a plenitude do Reino de Deus não cabe nos limites da história, por isso, apenas nesse sentido caberia a identificação entre reino e utopia, mas a ação salvífica e libertadora de Deus acontecem desde já. “Em Cristo, cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus ficou próximo (cf. Mc 1,15). Somos chamados a viver a sua práxis e a construir, no presente, aquilo que já nos espera no futuro”⁸.

2) Ressurreição: acontecimento central da fé cristã, a Ressurreição do Cristo crucificado provoca uma esperança radical, pois nela se encontram as promessas de um futuro de salvação e libertação absolutas. Em Jesus Cristo, primogênito entre os mortos, já aconteceu a revelação definitiva do poder de Deus sobre a morte, a vitória da justiça sobre a injustiça, da graça sobre o pecado, da libertação sobre a opressão. Deste modo, a Ressurreição de Jesus é antecipação do futuro absoluto, designa não só uma esperança individual, mas também coletiva, por isso podemos esperar com fé a nossa própria ressurreição. Mas a Ressurreição nos remete também ao presente histórico, pois os crentes são chamados a viverem já como homens novos no mundo, isto é, como ressuscitados na história, esforçando-se por tornar concreta na própria vida o senhorio atual de Jesus, que se expressa na disponibilidade em dar vida àqueles cuja vida se encontra ameaçada ou negada: “A Ressurreição de Jesus não o separa da história, mas o introduz nela de uma nova forma, e os crentes no ressuscitado devem viver já como ressuscitados nas condições da história” (SOBRINO, 1985, p. 225). Apesar da Ressurreição de Jesus indicar o sentido final e total da história, bem como a radical esperança, a utopia absoluta e radical, não oferece tantos elementos para indicar como se deve viver já na história, bem como para fazê-la encaminhar-se para a realização da utopia, por isso a opção da TdL pela categoria Reino de Deus, como princípio organizador de sua reflexão.

Ao abordar a relação entre Ressurreição e utopia, Queiruga afirma que esta é utopia na medida em que expressa e concretiza os maiores sonhos e aspirações dos seres humanos, e indicando aquilo que não se situa ou que não tem lugar no espaço e no tempo. O Ressuscitado não pode ser considerado como “utopia” ao modo tradicional, isto, é como aquilo que é irrealizável ou que é produto da imaginação humana, mas como uma realidade “tão plena e transbordante que já não pode ser abraçada pelas medidas essencialmente limitadas da história” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 199). Por outro lado, Jon Sobrino recorda que para o cristianismo a utopia já se realizou com a Ressurreição de Jesus e que o horizonte correto para compreender sua Ressurreição é a esperança utópica, isto é, a realização de uma

8 KUSMA, Cesar. A Esperança Cristã (Escatologia). <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=154>> Acesso em: 10 de janeiro de 2017.

esperança que supõe a transformação da realidade e supere a negatividade e o sofrimento do mundo: “Em linguagem clássica a ressurreição é o *terminus ad quem* da utopia, mas a cruz é o *terminus a quo* da utopia. Neste sentido a esperança utópica é a condição que possibilita conhecer a ressurreição de Jesus” (SOBRINO, 1983, p. 255). Assim, podemos dizer que somente a partir destes esclarecimentos é que se pode fazer uma aproximação entre Ressurreição e utopia, apesar de permanecer o caráter ambíguo do uso do termo para expressar a realidade da Ressurreição. Ao invés de falar em utopia, Sobrino poderia afirmar simplesmente que a Ressurreição é o *terminus ad quem* do humano, já que esta é a promessa e meta definitiva para a qual nos encaminhamos.

3) Seguimento: a cristologia de Jon Sobrino sublinha a importância da práxis para chegar a uma melhor compreensão da vida e do ministério de Jesus, bem como para a vida cristã enquanto atualização do seguimento de Cristo e serviço ao Reino de Deus. Através da práxis e do seguimento de Jesus é possível desmascarar e transformar as realidades do anti-reino, bem como é possível gerar alívio e esperança para os mais pobres. O seguimento de Jesus se realiza em meio às contradições deste mundo e o crente deve saber discernir e optar, na liberdade, por aquele modo de vida que mais se aproxima do seguimento de Jesus, com todas as consequências que esta escolha implica. Assim, para o cristão que se mantém no seguimento de Jesus cabe conservar a utopia do “sim” de Deus ao mundo, isto é, manter-se fiel à práxis do Reino de Deus, ainda que para isso seja preciso enfrentar as realidades da história que se opõem ou dificultam a realização do Reino de Deus.

O seguidor de Jesus deve ser impulsionado pelo espírito das bem-aventuranças, que também é utópico, dado a dificuldade em concretizá-lo plenamente, mas que permitirá maior eficácia à práxis de libertação na história. Para Sobrino, o seguimento de Jesus é utópico, porque o próprio Jesus é como um princípio utópico para o seguidor e porque dificilmente se consegue concretizá-lo plenamente em nossa vida ou a tarefa de libertação integral, que é exigência do seguimento de Jesus. Apesar disso, pelo fato mesmo de ser considerado utópico, o seguimento possibilita a abertura da história para que esta seja sempre “maior” e “melhor” e, por outro lado, mantém e motiva a tarefa dos seguidores de Jesus. Esta consideração do seguimento como utopia parece negligenciar o dado de que o seguimento de Jesus é um processo contínuo, uma realidade dinâmica, na qual vai sendo construída a identidade cristã. O seguimento de Jesus “é sinônimo da totalidade da vida cristã” (SOARES, 2009, p. 21), que vai sendo construída na vida do cristão pela ação do Espírito Santo. É preciso esclarecer também, que na lógica do seguimento de Jesus, os resultados são secundários, mesmo que humanamente eles sejam importantes. Portanto, parece que não cabe falar em seguimento utópico, como algo objetivo e realizado, que é eficaz e produz resultados.

Diante desses esclarecimentos a respeito do seguimento de Jesus, poderíamos nos perguntar em que medida a ênfase na práxis histórica e na própria identificação entre seguimento e utopia, não acabaria por enfraquecer a primazia da graça de Deus sobre a iniciativa humana, caindo numa espécie de semipelagianismo. O acento no seguimento de Jesus parece favorecer uma compreensão voluntarista do compromisso cristão de transformação

do mundo segundo os valores do Reino de Deus. O teólogo latino-americano afirma que “o crente é senhor da história no trabalho pela instalação desse reino, na luta pela justiça e pela libertação integral, na transformação de estruturas injustas em outras mais humanas” (SOBRINO, 1985, p. 226). Apesar disso, o autor recorda também que a teologia da libertação não rejeita a confissão de que a vinda do Reino é iniciativa gratuita de Deus, e que por isso não cabe ao ser humano por suas próprias forças aproximar a vinda do Reino de Deus. Sobrino defende que a gratuidade não se opõe à prática, e que esta última é exigência do próprio cristianismo, já que o próprio Jesus anunciava a proximidade do Reino como iniciativa gratuita de Deus e, ao mesmo tempo, realizava gestos antecipadores da realidade do Reino. Esta práxis na qual o seguidor de Jesus deve se empenhar, não pode ser realizada com *hybris*, mas com agradecimento, isto é, reconhecendo a iniciativa amorosa de Deus que precede a nossa prática histórica.

A partir desses esclarecimentos, observa-se que nas diversas ocorrências, não se fala da utopia como motivação puramente humana, sem relacioná-la com as categorias teológicas. Pode-se dizer que a utilização do “paradigma utópico” na TdL, de modo especial na obra de Jon Sobrino, parece remeter à esperança escatológica da libertação, ao “já e ainda-não” da salvação e libertação absolutas e à necessidade de se buscar mediações históricas para encarná-la na história: “A teologia da libertação sabe muito bem que a utopia é aquilo que por definição, nunca se realiza na história (*outopos*), mas sabe também que há *topoi* na história, e que em alguns melhor que em outros se realiza a vontade de Deus”⁹. Pode-se dizer também, que o uso do termo utopia na reflexão cristológica de Jon Sobrino buscaria escapar de ou enfrentar um discurso teológico sem tensão escatológica, bastante presente no contexto atual, ou um cristianismo acomodado e incapaz de exercer uma função crítica em relação às estruturas deste mundo, um cristianismo desencarnado, sem história e passivo.

Por fim, parece ser possível dizer também que pelo fato da TdL ter nascido e se desenvolvido em meio à realidade sofrida dos pobres da América Latina e, por conta das exigências de realização da justiça e da libertação integral deste mesmo contexto, expressão e desdobramento da própria fé cristã, os diversos teólogos latino-americanos, como Jon Sobrino, acabaram lançando mão de elementos aparentemente dissonantes com a doutrina e o discurso teológico cristão, como acusa o Cardeal Josef Ratzinger na *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* e o filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz, em seu artigo *Cristianismo e pensamento utópico: a propósito da Teologia da Libertação*. Mas o que parece estar em jogo aqui é a fidelidade à vocação cristã em seu compromisso na construção de um mundo novo segundo os valores do Reino de Deus, embora algumas mediações não sejam tão adequadas para concretizá-la na história. A ênfase no discurso utópico parece tentar escapar de ou criticar um discurso teológico sem tensão escatológica, um cristianismo sem história e passivo.

9 “La teología de la liberación sabe muy bien que utopia es aquello que por definición nunca se realiza en la historia (*outopos*); pero sabe también que hay *topoi* en la historia, y que en unos mejor que en otros se realiza la voluntad de Dios” (SOBRINO, Jon. *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). *Mysterium Libertationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v. 1. Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 505, tradução nossa).

4 CONCLUSÃO

A presença do paradigma utópico na reflexão teológica de Jon Sobrino apresenta certa ambiguidade, pois o teólogo parece manejar com o duplo significado do termo utopia, permitindo interpretações diversas quando associada às categorias teológicas trabalhadas em sua cristologia. As categorias Reino de Deus, Ressurreição e Seguimento parecem possuir elementos utópicos, se consideramos a sua dimensão irrealizável, dentro das coordenadas históricas. Mas o irrealizável para a teologia cristã aponta para o fato de que a história tem um fim, que é Deus mesmo, enquanto que para o pensamento utópico, o irrealizável se deve ao sem fim da história. Por outro lado, essas categorias são também, mais que utopia, pois designam um “excesso” cujos sinais já estão presentes na história.

Sobrino parece pretender sublinhar, ao utilizar o termo utopia, a necessidade de se articular transcendência e realidade histórica, a dimensão política e social da fé, bem como a distância entre o sonho de Deus para a humanidade e a realidade de opressão e miséria presente em nosso mundo. O autor não desconhece a primazia do agir de Deus sobre a história, tal como se constata na Revelação cristã, mas ressalta que o crente também é chamado a contribuir para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e igualitária, de acordo com os valores do Reino de Deus. O teólogo também reconhece que a reconciliação dos seres humanos com Deus e com o próximo e a libertação do pecado também se encontram no horizonte da utopia cristã. Assim, seu conteúdo não é apenas secular ou histórico, mas nele também estão contidas as promessas de Deus para além da história, a renovação e plenificação de todas as coisas. Ao utilizar o discurso utópico, o teólogo parece chamar a atenção também para um discurso teológico pouco encarnado na dinâmica histórica e para a vivência de um cristianismo incapaz de ter incidência concreta na vida das pessoas e na realidade social.

As dimensões do futuro e da esperança pertencem à estrutura antropológica do ser humano. Sendo assim, o homem é um ser inquieto e insatisfeito, que está sempre a caminho, em busca da realização de seus desejos e aspirações. Mas o crente não caminha indefinidamente, sem horizonte e ponto de chegada, imerso na presunção ou no desespero, pois é animado pela esperança que está fundamentada na pessoa de Jesus Cristo. Nele se encontra a antecipação e realização de nossas esperanças. Deste modo, podemos caminhar já com a certeza de que a realidade última e definitiva já se iniciou e está acontecendo na história e em nossas vidas, embora não de modo pleno. Portanto, melhor que falar em utopia, seria melhor recorrermos à esperança, virtude genuinamente cristã e profundamente realista, que impulsiona o ser humano para abrir-se ao futuro de Deus e desmascara o ceticismo e a inércia daqueles que não querem enxergar as possibilidades de Deus para a história, ou preferem contentar-se com a figura deste mundo. A utopia deve transformar-se em esperança, se quiser encontrar *topia* e tornar-se força revolucionária no presente da história. Por outro lado, a utopia não pode prescindir da esperança cristã, pois esta exerce função crítica sobre todas as utopias, reconhecendo seus elementos positivos e prevenindo-a de se tornar absoluta e totalitária, porque aponta para o sentido último da história e do ser humano.

O cristão deve dar razão de sua esperança (cf. 1Pd 3,15). Deste modo, podemos dizer que a esperança é companheira inseparável da caminhada e fé cristã. Numa sociedade marcada pelo vazio de sentido, pelo desencantamento com as grandes utopias e ideais sociais, e pela vivência religiosa pouco comprometida com a transformação ou construção de um mundo diferente, cabe ao cristão animado pela esperança, exercer verdadeira função profética, perscrutando no presente árido e incerto os sinais manifestadores das promessas de Deus, propondo caminhos e respostas de sentido para aqueles que se encontram perdidos e desorientados, denunciando ou contradizendo aqueles que preferem manter o *status quo* ou são geradores de relações excludentes que não promovem a dignidade e o bem comum dos seres humanos. Em outras palavras, o cristão movido pela esperança sabe que “quem espera em Cristo não pode mais contentar-se com a realidade dada, mas começa a sofrer por causa dela, a contradizê-la” (MOLTMANN, 2003, p. 28).

REFERÊNCIAS

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da libertação*. 4 ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

KUSMA, Cesar. A Esperança Cristã (Escatologia). <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=154>> Acesso em: 10 de janeiro de 2017.

LIBANIO, João Batista. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Loyola, 1989.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudo sobre os fundamentos e consequências de uma escatologia cristã* [Tradução Helmuth Alfredo Simon]. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

SOARES, Afonso Maria Ligorio (Org.). *Dialogando com Jon Sobrino*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOBRINO, Jon. *Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, Ignacio; JON, Sobrino (Org.). *Mysterium Libertationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. v. 1. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

_____, *Cristologia a partir da América latina: esboço a partir do seguimento do Jesus histórico* [Tradução de Orlando Bernardi]. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____, *Jesus na América Latina: seu significado para fé e a cristologia*. São Paulo: Loyola e Vozes, 1985.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã* [Tradução Afonso Maria Ligorio Soares]. São Paulo: Paulus, 1999, p. 199.

VAZ, Henrique C. de Lima. Cristianismo e pensamento utópico. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 5-19, 1984.