
NOTAS E COMENTÁRIOS

Persp. Teol. 22 (1990) 221-233

O TEMA DA JUSTIFICAÇÃO NAS CARTAS AOS ROMANOS E AOS GÁLATAS

Para uma nova hermenêutica dos
textos paulinos*

James N. F. Alisson O.P.

Introdução

Uma das dificuldades para entender a doutrina de Paulo sobre a justificação é o fato de esse tema constar em escritos que retomam a exposição anteriormente apresentada em forma oral à comunidade cristã da Galácia e de Roma. Ele escreve aos destinatários com a finalidade de esclarecer assunto anteriormente explicado. É o que se vê nas referências ao quérigma que recordam o primeiro anúncio da salvação em Cristo, já comunicado aos destinatários em outra ocasião. O uso freqüente da fórmula "acaso não sabeis?" é indício do conhecimento que os destinatários têm sobre o assunto. Quando Paulo adverte os gálatas (cf. Gl 1,9; 3,1-5) do desvio ou da interpretação errônea da doutrina cristã, o ponto em questão é uma das verdades fundamentais contidas no quérigma que ele lhes tinha transmitido. A propósito da comunicação do quérigma é bem conhecida a passagem de 1 Co 11,23-26, na qual Paulo repete parte da temática central do quérigma, que havia ensinado aos cristãos de Corinto no início de sua pregação nessa cidade.

A abordagem exegética é complexa, pois se trata de interpretação teológica posterior de uma mensagem querigmática que tivera grande impacto sobre os ouvintes, e fora acompanhada comumente de sinais milagrosos. Cabe ao intérprete suprir as lacunas indutivamente. Trata-se claramente de uma mensagem de salvação baseada no Cristo crucificado (1 Co 2,2). Dela resultava a vida eclesial, cuja vitalidade se manifestava por sinais milagrosos. A incidência dessa mensagem na vida da

* Sob o título "Surrogate Victim and Interdividual Psychological Anthropology", este trabalho está sendo publicado simultaneamente por *New Blackfriars*, Oxford (Inglaterra).

Igreja deu origem também a interpretações errôneas que levaram Paulo a formular a doutrina da justificação.

Uma das dificuldades na interpretação da doutrina paulina da justificação é a confusão provocada pelos comentaristas, por suporem que o Apóstolo não a presumia conhecida pelos gálatas e romanos. Contrariamente a esses comentaristas, defendemos a tese de que Paulo supõe conhecido o assunto, enunciado em hinos e doloxias cantados nas celebrações litúrgicas. Só à luz desse conhecimento anterior se entende a abordagem explicativa da doutrina da justificação.

Em vista disso, impõe-se, antes de tudo, a tarefa de recuperar o quérigma, o que implica muito mais do que simplesmente recuperar determinada fórmula, como, p. ex., "o quérigma consiste na proclamação da morte e ressurreição de Cristo". Tal fórmula, embora verdadeira, não é toda a verdade. Pois, para que o quérigma chegasse a exercer a influência profunda e eficaz que obviamente exerceu, certamente deve ter causado uma experiência de salvação ou aberto o caminho para compreender a realidade pessoal e social dos que o ouviram, pelo fato de "seus olhos se abrirem" (Lc 24,31) ou de "se sentirem tocados no íntimo do coração" (At 2,37), como é expresso em duas passagens lucanas que ilustram o efeito da pregação pós-pascal.

Perguntamos, pois, pelas condições de possibilidade de a mensagem sobre Jesus Cristo morto e ressuscitado para a salvação da humanidade (cf. Rm 4,24-25) produzir os efeitos que de fato produziu, e dar origem a textos que a explicam, tais como as explanações de Paulo sobre a justificação. Eis a questão que abordamos a seguir.

1. A hermenêutica de Girard aplicada ao quérigma

Girard¹ procura explicar a existência da ordem social e da cultura bem como a psicogênese dos membros de determinada sociedade em termos de um desejo mimético que leva ao mecanismo da vítima substitutiva (ou bode expiatório).

Em breves palavras e numa quase demasiado sucinta exposição, estas são suas hipóteses²: A imitação (*mimesis*), no tempo e no espaço,

¹ Cf. R. GIRARD: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset, 1978.

² Cf. o estudo aprofundado feito por J. M. OUGHOURLIAN: *Un mime nommé désir*, Paris: Grasset, 1982, que desenvolve este assunto independentemente de R. Girard.

constitui (na criança) a memória e a linguagem e assim forma a consciência. O "eu", em seu desenvolvimento, se constitui pela limitação dos *desejos* dos outros, que lhe são, portanto, anteriores e exteriores. O "eu" é uma realidade altamente mutável, radicalmente dependente dos desejos dos outros. No entanto, cada "eu" comumente não o reconhece a não ser em grau muito limitado. Aliás, cada "eu" está firmemente convencido de que seus desejos se originam dele mesmo e lhe são próprios. A negativa a reconhecer a origem do "eu" na alteridade (*méconnaissance*) está presente em quase todas as tradições filosóficas do Ocidente, com seus mitos do "eu" transcendente ou até pré-existente, radicalmente independente da alteridade.

Os vários "eus", formados ou formando-se mimeticamente, podem conviver sem problemas, enquanto tratam os outros como modelos e não como rivais. Entretanto, não é o que acontece na prática. Muito prontamente criam rivalidade com os outros e o desejo se torna competitivo, ao mesmo tempo que todo objeto de rivalidade muito depressa perde sua relevância (o que não seria o caso, se o desejo fosse linear, baseado no objeto e não no mimetismo provocado pelo desejo do outro), resultando facilmente em violência. Esta, ao assumir proporções incontroláveis a ponto de levar ao assassinio e à matança, torna a vida social extremamente frágil ou até impossível. Assim, a comunidade mergulha numa crise violenta que põe em risco seu tecido social, enquanto o grupo humano não entrar espontaneamente em acordo na escolha de uma vítima substitutiva, que não represente ameaça a ninguém por ser incapaz de represália. A vítima é eliminada — expulsa, linchada ou sacrificada — não importa a maneira de eliminá-la, o mecanismo subjacente é o mesmo. Já que o grupo espontânea e *unanimemente* entrou em acordo sobre a vítima, inculcando-a (e acreditando seriamente ser ela culpada) pelas desgraças e conflitos (muitas vezes representadas miticamente como pragas), a expulsão da vida produz um instante de pacífica unanimidade — fundamento de nova ordem social. Sendo a expulsão da vítima o expediente que gera nova ordem de paz, a vítima expulsa se sacraliza e se lhe atribui, *depois* da expulsão, o papel benéfico e divino de produzir a paz.

Esta é, em forma sucinta, a tese com que R. Girard procura mostrar que a ordem social humana se baseia na violência sacralizada. É importante notar que a teoria fornece uma explicação de como a formação de cada "eu" corresponde ao mesmo mecanismo que produz ou participa da produção de uma violência social, mais ou menos disfarçada, da qual os indivíduos, nas diferentes sociedades, se consideram inocentes. Assim se rejeita a distinção, típica da ciência ocidental, en-

tre psicologia e sociologia e se mostra como falsa a distinção característica da cultura e ética ocidentais, entre moralidade pessoal e social.

A importância desta tese para o nosso estudo está em que ela *mostra um elo de ligação entre a constituição do "eu" de cada um de nós e a morte sacrificial de uma vítima produzida pela violência do grupo humano*. Esperamos poder mostrar que isto está à base da exposição paulina da doutrina da justificação, e que essa ligação, quer na forma descrita por Girard ou Oughourlian, quer com alguma diferença de detalhes, é a condição de possibilidade de essa doutrina ter sentido.

Entretanto, antes de entrar na aplicação da tese à doutrina paulina, é necessário analisar como em cada "eu" está engastada constitutivamente uma referência ao "outro" do grupo humano, referência pela qual a ordem social se mantém e a consciência tem condições de emergir. Isto quer dizer que cada "eu", sem exceção, está relacionado a uma expulsão e à ordem que resulta da expulsão. Pois no processo de constituição do "eu" se aprende a imitar o funcionamento do desejo que expulsa o "outro", embora este seja consubstancial à consciência do meu "eu". Todos nós somos protagonistas de expulsão ou de vitimação, e comumente agravamos este papel por admitirmos o mito do "eu" independente, onde se organizariam os desejos e por acreditarmos na "inocência original". Assim nos recusamos a carregar a culpa pelos males da sociedade e, ao invés, inculpamos os outros, o que representa uma expulsão ainda mais profunda, porque significa expulsar do "eu" toda alteridade.

J. M. Oughourlian faz um denso relato da constituição do "eu" pelo "outro"³. Para ele, o ponto decisivo do processo de hominização, pelo qual um antropóide se torna humano, é a passagem da comunicação por imitação espacial (isto é, por gestos) à imitação da aparência do outro e, depois, à imitação do que o outro tem.

Esta passagem acarreta a ameaça de violência, pelo fato de os antropóides procurarem imitar um ao outro pela apropriação de objetos e qualidades alheias. A violência (a crise mimética, resultante da imitação que leva à rivalidade) só pode ser solucionada pelo mecanismo da vitimação, quando a desordem no grupo se volta unanimemente para a ordem do todos-contra-um, concentrando-se na vítima.

"Do furor coletivo bruscamente apaziguado pela morte da vítima, vai nascer em cada um dos assassinos, no clima da calma restabelecida, esta qualidade muito particular da atenção, que é o primeiro vislumbre da consciência".

³ J. M. OUGHOURLIAN: *ob. cit.*, 58.

Isto significa que a consciência é, desde o início, a atenção focalizada no outro, em especial, no Outro que foi vítima. Quer dizer que o ato de vitimação é constitutivo da consciência. Por isso, Oughourlian julga poder afirmar que cada ato de consciência será, dali em diante, a reconstrução daquele relacionamento privilegiado com o Outro.

Isso leva Oughourlian a sugerir que a consciência é reflexa porque é

“O vaivém entre o ‘eu’ que procura aprofundar-se pelo mecanismo da ‘tomada de consciência’ e o Outro virtual, que está já sempre aí”.

E conclui:

“O Outro é consubstancial à consciência do ‘eu’ [...]”.

— O tecido ontogenético do humano está imbuído de alteridade, isto é, repleto da angústia da presença e da culpabilidade pela ausência do Outro...”

Resumindo, o “eu” de cada um de nós é constituído pelo socialmente “outro” com base na violência de vitimação. É isso justamente que constitui nossa consciência, não no sentido de sermos cômicos de algo, mas de sermos um “eu” consciente.

Não podemos deixar de assinalar que este modo de pensar é totalmente inaceitável para as tradições filosóficas do platonismo e cartesianismo. Por outro lado, convém insistir em que a compreensão desta tese é necessária como condição de possibilidade de as doutrinas cristãs fundamentais terem sentido.

Ao aplicarmos este tese à doutrina cristã, esperamos poder esclarecer o quérigma original e fornecer uma interpretação da doutrina paulina da justificação.

O ponto central do quérigma cristão consiste na afirmação de que um homem, ungido por Deus como o Cristo, ao mesmo tempo Deus e homem, sofreu uma morte violenta, infligida pelos homens, e ressuscitou. Na formulação paulina:

“Transmiti-vos em primeiro lugar, aquilo que eu mesmo recebi: Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras. Foi sepultado, ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras. Em seguida, apareceu a Cefas, e depois aos Doze” (1 Co 15,3-5).

Segundo os parâmetros estruturalistas, trata-se de um dos antigos mitos violentos da humanidade. De acordo com essa hermenêutica, um grupo de pessoas teria expulso uma determinada vítima, derivando deste ato uma nova unidade social, e teria feito uma típica reavaliação *post-mortem* ou uma sacralização da vítima, afirmando ter ela ressuscitado. Esta interpretação, ao procurar mostrar que o cristianismo não

seria nada mais do que uma das religiões humanas, é exatamente oposta à interpretação cristã dos mesmos fatos.

Esta é a seguinte: Cristo era Deus antes de sua vitimação. Ele permitiu ser tomado como vítima, não para apaziguar a ira de Deus ou com outro objetivo fantasioso, mas para redimir os homens, por ser a única maneira pela qual Deus podia salvar-nos de nós mesmos. No Cristo crucificado Deus se revela a si mesmo como a vítima (real) de nossa violência expulsora e assim nos possibilita reconhecer quem é realmente aquele a quem expulsamos e vitimamos — aquele em quem se baseia nossa consciência e cada “eu” do grupo humano. Ao ressuscitar a Cristo dentre os mortos, Deus mostra que o Deus-vítima está revelando não apenas nossa “má” consciência, mas também a salvação divina. A ressurreição é, pois, a interpretação que Deus dá à morte de Cristo como perdão de nossos pecados.

O perdão dos nossos pecados significa, aqui de modo especial, a transformação do “eu”, constituído mimeticamente pela violência ao socialmente “outro”, em novo “eu”, o homem novo, formado pela imitação de Cristo (como modelo e não como rival mimético) e pelo dom do Espírito de filiação, de modo que somos “possuídos” pelo “Outro” pacificamente. Esse novo Outro, radicalmente oposto aquele que anteriormente havia em nossa vida, — a ordem e o tecido social “deste mundo” —, constitui e torna-se consubstancial ao nosso novo “eu”, de sorte que somos transformados em Cristo, segundo a expressão de Paulo: “Já não sou eu que vivo: é Cristo que vive em mim” (G1 2,20).

Portanto, pode-se dizer que a encarnação, morte e ressurreição de Nosso Senhor é uma espécie de drama divino, representado no palco do mundo, permitindo a Deus assumir a estrutura básica de nosso “eu” consciente e assim recriá-lo. Só tomando a iniciativa de tornar-se voluntariamente nossa vítima, mostrando que conhecia que nossa reação seria levar seu Enviado à morte e demonstrando que ao nosso ato de vitimação se segue a absolvição divina, podia Deus começar a produzir uma alteração radical em nossa consciência que nos possibilitasse sair do círculo de nossa violência e converter-nos em nova criação. Esta é a única irrupção de algo totalmente novo na história humana.

Se — como afirmamos — o quérigma original era uma mensagem totalmente nova, proclamada por mensageiros que convenciam porque transmitiam o impacto de sua própria transformação, julgamos ter aqui a base a partir da qual se pode reexaminar a doutrina da justificação, apresentada por Paulo⁴.

⁴ Sobre Paulo vejam-se C. MARTINI: *As confissões de Paulo*, São Paulo:

2. Justificação na Carta aos Romanos

Em Rm 1,17-18 temos dois dados de revelação: A justiça de Deus para todo aquele que tem fé; a ira de Deus contra os ímpios que "apri-sionam a verdade na injustiça".

O Evangelho revela a justiça de Deus, isto é, sua generosidade em entregar seu Filho como vítima, pela qual nossos pecados são perdoados e nosso "eu" é transformado. Entretanto, a justiça de Deus só é revelada na fé, isto é, compete-nos aceitar a Cristo assim como ele realmente é: o dom de Deus oferecido para nossa salvação, reconhecendo o acesso dele à nossa alteridade. Sem reconhecer a Cristo como vítima salvífica, ficamos imersos como antes na "méconnaissance" (desconhecimento do Outro como origem de nossa consciência), que é o que entendemos por ira de Deus e que continua produzindo os frutos que Paulo descreve em Rm 1, 19-32.

O ponto chave aqui é que a fé — o reconhecimento do poder divino capaz de transformar o nosso "eu", poder esse que está presente no Cristo crucificado —, é da mesma categoria que o reconhecimento da alteridade e anterioridade dos nossos desejos e a constituição do "eu", na análise de Oughourlian. O reconhecimento de tal alteridade sempre é terapêutico; neste caso, é a fonte de onde brota nossa transformação divina ou "justiça". A recusa do reconhecimento — ou seja a "méconnaissance" na terminologia de Oughourlian — não é tanto descrença, quanto exacerbação da auto-rejeição perpetuada por nós mesmos, aprisionando a verdade na injustiça (Rm 1,18).

Em 2,1-11, Paulo enfatiza este ponto. Ele não conclui sua fenomenologia da perdição indicando uma separação entre "bons" e "maus", mas ressaltando que todos nós, sem exceção, estamos entre os que guardam a verdade prisioneira da injustiça, e que agravamos ainda mais a culpa por nossa recusa em reconhecer a alteridade (movidos pelos mesmos desejos de cometer tais coisas: 2,3), ao julgarmos os outros — pois, para poder julgar o outro, se supõe que a pessoa ocupe uma posição privilegiada em termos de anterioridade sobre o outro e de conhecimento pessoal da verdade anterior ao outro. Isto é, por definição, uma exa-

Loyola, 1987; G. BARBAGLIO: *Le lettere di Paolo*. Commenti Biblici, Roma: Borla 1980, especialmente: Vol. I, 11-77 (introdução geral), 181-549 (1 Co); vol. II, 9-167 (Gl); 169-530 (Rm); R. HAMMERTON — KELLY: "A Girardian Interpretation of Paul: Rivalry, Mimesis and Victimage in the Corinthian Correspondence", em *Semeia* 33 (1985) 65-82; E. GANS: "Christian Morality and the Pauline Revelation", em *Semeia* 33 (1985) 97-108.

cerbação da nossa "méconnaissance" da alteridade de nossa consciência. Deus é a única instância que exerce o julgamento. Ele é, por definição, Outro para nós e anterior aos nossos desejos e ao nosso "eu".

A semelhança entre o pensamento de Paulo e a hermenêutica de Girard aparece, além disso, quando Paulo afirma que, segundo seu Evangelho, Deus julga, mediante Jesus Cristo, as ações secretas dos homens (2,16). Os que não têm lei encontram em si mesmos o testemunho de sua consciência, acusando-os ou desculpando-os por suas ações.

Se, portanto, o Evangelho é salvação para os que têm fé e condenação para os que não têm, então, de acordo com nossa interpretação, o confronto com a consciência de cada um de nós, julga as ações secretas, mostrando se o "eu" da consciência recusa a alteridade ou a reconhece. Eis em que consiste o julgamento: em decidir se nossa consciência se baseia na nossa vitimação sem reconhecer o que estamos fazendo, — então nossos juízos vão acusar-nos —, ou se percebeu nossa consciência que somos impulsionados por outrem e, por isso, somos capazes de apropriar-nos do perdão por nossa vitimação, perdão que está presente no Cristo crucificado, — neste caso nossos juízos vão absolver-nos. Para Paulo é claro que o "julgamento de Deus", revelado em Jesus Cristo, atinge a constituição da nossa consciência.

Em 3,21-26, está o texto paulino mais condensado sobre a justificação. A justiça de Deus manifesta-se pela gratuidade em entregar Jesus Cristo como expiação que se realiza no seu sangue, para nossa salvação a ser recebida na fé. A lei não tornou justo a ninguém; apenas ensinou a todos os que estavam sujeitos a ela que não eram justos, revelando assim negativamente a justiça de Deus.

O que é fundamental aqui é o fato de termos um único acesso a este drama divino, no qual Deus assume o papel de ser *nossa* vítima; a este acesso Paulo chama de fé. Quanto ao mecanismo psicológico, essa fé é exatamente a mesma coisa que na hermenêutica de Oughourlian-Girard o reconhecimento de que este outro concreto — Cristo crucificado como oferenda divina dada a nós — é a chave para nossa consciência do bem e do mal, que até o presente estava baseada na vitimação ou na oblação de si como vítima, quando, na realidade, esses dois métodos serviam para ocultar aos próprios olhos a violência que se praticava contra si mesmo. A Lei, que devia servir para ensinar-nos "que todos pecaram e estão privados da glória de Deus" (v. 23), freqüentemente serve de instrumento para dividir o mundo entre bons e maus, entre os que observam a Lei e os que não a observam. A pessoa que, à base de sua observância da Lei, está em condições de julgar os outros como maus, isto é, que se considera justo em virtude da Lei, revela que a Lei não atinge o

coração do homem. Tal pessoa tem sua identidade, seu "eu", constituído à base da vitimação, da expulsão, da separação. Para quem está convencido de ser justa a sua posição, é muito mais difícil perceber a alteridade da constituição do seu "eu" e ter seu "eu" transformado, livre de depender da perseguição a um bode expiatório.

Aqui aparece claramente que o ensino de Paulo sobre a Lei é idêntico à prática de Jesus em relação aos "fariseus", à sua predileção pelos pecadores e às parábolas como a do fariseu e do publicano no Templo (Lc 18,10-14).

No cap. 4, Paulo traz dois exemplos da justificação alcançada mediante o reconhecimento de que somente um Outro pode transformar o meu "eu": Abraão e Davi. A fé de ambos era fé numa promessa divina; entretanto, em Cristo crucificado, cumpriu-se a promessa e o dom do Outro se torna acessível da única maneira como o Outro pode irromper em nosso "eu".

Na conclusão deste capítulo, Paulo explicita novamente o drama divino: Deus nos revela que somos assassinos de Deus (Jesus "entregue pelas nossas faltas", v. 25) e nos mostra que isso não é o fim da história, pelo menos para aqueles que reconhecem a única coisa que pode afetar nosso "eu" constituído pela alteridade, e assim têm acesso a ela: foi a Deus que matamos. Para os que reconhecem esse dado, Deus que ressuscitou Jesus, oferece a transformação do nosso "eu", fazendo-nos justos.

O novo "eu" tem finalmente paz com Deus (5,1) e está em condições de chegar a participar da glória de Deus, alegrando-se nas tribulações não mais como agente de vitimação nem como vítima. Tendo sido justificados, somos capazes de evitar a ira de Deus — a exacerbação do "eu" violento encerrado na "méconnaissance" da sua alteridade. A morte de Cristo nos reconciliou com Deus e podemos agora crescer na participação da vida divina como filhos de Deus.

Aqui Paulo faz uma transição da justificação à santificação. Isto corresponde, na terminologia de Oughourlian, à transição do reconhecimento e da aceitação daquela alteridade capaz de transformar o nosso "eu", ao processo de nascimento e constituição do novo "eu", não mais constituído na perseguição ao bode expiatório. No cap. 6, Paulo exprime com precisão seu pensamento sobre a "heteronomia" fundamental da condição humana em termos comparáveis aos de Oughourlian: ou estamos a serviço do pecado ou da justiça. O nosso "eu" não está emancipado da alteridade ou heteronomia, pois o Outro de que se é agora escravo, é Deus, que constitui o novo "eu", ensinando-nos a imitar Cristo e a obedecer aos seus mandamentos, etc. O Outro de quem

éramos antes escravos (normalmente sem nos darmos conta disso), constituía o nosso velho "eu" à base da perseguição (ao bode expiatório) e da morte. Nossa tarefa daqui em diante é fazer com que o novo "eu" governe nosso comportamento, por ora de tantas maneiras tributário do velho "eu".

Nos cap. 7 e 8, Paulo explica, em forma descritiva, a formação do novo "eu" em sua luta com o velho "eu", na tentativa de, pela força do Espírito, dar morte às obras da carne (8,13). O Espírito geme dentro de nós, porque de alguma forma continuamos prisioneiros do velho "eu" — submetidos ao Outro que é oposto a Deus: a carne ou o "mundo". Aguardamos, por isso, a adoção plena como filhos de Deus e a redenção do nosso corpo em vista da submissão completa ao novo "eu" formado pelo Outro que é Deus. Paulo ressalta novamente a prioridade do amor de Deus em relação ao nosso "eu" (8,28-30). Antes de sermos justificados — ou seja, antes de termos acesso ao reconhecimento da justiça de Deus que nos foi revelada em Cristo —, éramos conhecidos, predestinados e chamados. Falta somente realizar-se a nossa glorificação, em cujo processo estamos envolvidos agora, em meio às perseguições do tempo presente. Entretanto, nenhuma delas pode atingir o íntimo do novo "eu" em fase de transformação, pois somos libertados da condenação (acusação), em virtude de reconhecermos a Deus, e livramo-nos da nossa parcela de culpa na condenação/rejeição de Deus. É ele que faz justo o nosso novo "eu"; Jesus morto e ressuscitado é intercessão por nós. O novo "eu", ora em formação, está totalmente livre do mundo de perseguição, expulsão ou contraperseguição — o ciclo de violência em que a humanidade vive. O Outro, consubstancial ao "eu" (cf. Oughourlin), no caso do homem justificado, é Cristo, de quem, por definição, nosso novo "eu" é inseparável.

No cap. 10, Paulo retoma o tema da justiça, ao abordar o lugar teológico do povo eleito depois da vinda de Cristo. Também aqui encontramos o mesmo enfoque subjacente à análise paulina. Cristo é o termo final da Lei (v. 4), isto é, ele põe fim à Lei, ele a faz redundante e é sua plenitude e meta. É o que acontece porque, ao contrário da Lei, Cristo consegue penetrar o que constitui nosso "eu" e assim pode constituí-lo renovado.

O novo "eu", constituído na fé, não procura dividir a humanidade em bons e maus, classificando-os em dignos do céu ou do inferno, pois isso seria reduzir Cristo a uma função dos nossos corações, como se Encarnação e Ressurreição dependessem de nós e não fossem um dom gratuito de Deus (vv. 5-7).

Não. O acesso à nossa salvação está próximo a nós, mas vem de fora, do Outro. Este acesso é o reconhecimento pelo qual nossos cora-

ções avaliam o que significa ter Deus ressuscitado Jesus dentre os mortos: e é isto o que nos torna justos. Tendo-se iniciado essa transformação, entramos no processo de salvação mediante a profissão pública de nossa fé, enunciada *em linguagem* que exprime o que reconhecemos. É por isso que o nosso reconhecimento não é mera transformação interior, mas o começo de uma mudança em nossa relação com todo o mundo exterior no qual vivemos, e que, até a nossa justificação, tinha constituído o nosso "eu". Nossa "tomada de posição" pública é o começo de nossa salvação. Vale dizer que estamos envergonhados do mundo e de nossa cumplicidade com ele, mas não somos envergonhados pelo mundo. O Outro que nos salva, é Outro do que o mundo do qual proclamamos ser salvos (vv. 8-13). Este sintético credo cristológico, em que Paulo especifica o duplo caráter de adesão interior e de profissão de fé em público, é idêntico ao ensinamento de Jesus referido no Evangelho de Mateus:

"Todo aquele, portanto, que se declarar por mim diante dos homens, também eu me declararei por ele diante de meu Pai que está nos Céus. Aquele, porém que me renegar diante dos homens, também o renegarei diante de meu Pai que está nos Céus" (Mt 10, 32-33).

Estas observações sobre a Carta aos Romanos são uma tentativa de mostrar que a compreensão de nossa heteronomia — ou a constituição heterônoma do "eu" — e da mudança tornada possível pela morte e ressurreição de Cristo é muito próxima da explicação da constituição mimética do "eu" nas obras de Girard e Oughourlian, e que ambas as linhas de interpretação se esclarecem mutuamente.

3. Justificação na Carta aos Gálatas

A mesma compreensão deste tema está presente na carta escrita anteriormente por Paulo aos gálatas. O contexto, porém, é algum tanto diferente. Aqui Paulo tem a ver com o ressurgimento da mentalidade legalista num ambiente onde ele tinha pregado a salvação oriunda de Cristo crucificado. O perfil de Jesus Cristo que lhes fora traçado, era o de um crucificado. Eles ouviram com fé esta mensagem, reconhecendo no Cristo crucificado o Outro que era capaz de transformar seu "eu", e experienciando em si mesmos a ação do Espírito (3,1-5).

Os gálatas aparecem querendo reimplantar a estrutura da Lei e acusam a Paulo de transgressão por tê-la abrogado (2,15-18). Paulo, porém, responde enfaticamente que seu "eu", formado pela Lei, já morreu. Foi crucificado com Cristo. Paulo reconheceu no Cristo crucificado a verdade sobre seu velho "eu", de forma que esse velho "eu" já não vive e sim seu novo "eu", consubstancial ao outro que agora

o constitui: "Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim" (2,20). A vida que ele leva em sua existência histórica ("na carne") decorre do acesso à alteridade que ele reconheceu no Cristo crucificado que lhe foi apresentado como um gesto de amor por ele: isto é, o novo "eu" domina inclusive a existência histórica ("a carne") que era tributária do velho "eu".

Paulo responde aos que o acusam de pôr de lado a graça de Deus (que tinha sido mediada pela Lei), ressaltando que, após a morte de Cristo, a Lei já não é graça (2, 21).

Segue uma explicação mais aprofundada sobre a relação entre a Lei e Cristo, explicitada na conhecida metáfora do "pedagogo" (3,24). Paulo afirma que originalmente havia uma promessa feita a Abraão que se cumpriu em Cristo. A justiça vem do reconhecimento da alteridade ou de quem fez a promessa (no caso de Abraão) ou do cumprimento da promessa (no nosso caso, com a vinda do Prometido). A Lei era uma medida temporária visando a refrear nossa maldade — isto é, ela faz parte daquela esfera não-divina, pela qual tentamos controlar nossos ciclos de violência e expulsão. É esta a razão por que Paulo estabelece uma separação entre a Lei e Deus e, seguindo a linha adotada por comentaristas rabínicos, atribui a Lei aos anjos e a Moisés como intermediário humano (3,19-20).

Nós, porém, passamos de pupilos a filhos. Nossa nova vida significa que Deus não nos é "exterior", como era o caso quando estávamos sujeitos à Lei, mas nos é "interior" numa posse mútua — nosso novo "eu" é Cristo. Paulo aprofunda a comparação ao explicar mais uma vez nossa heteronomia radical: "estávamos subjugados pelos elementos do mundo" (4,3), mas agora nos tornamos filhos mediante a adoção, reconhecendo uma heteronomia diferente, um Outro que difere dos demais. O Apóstolo pede aos gálatas para não se envolverem com o que os faça voltar à heteronomia anterior, ao velho "eu", formado por "esses elementos fracos e pobres" (4,9). Qualquer cumplicidade com o modo de buscar a justiça por outras mediações que não são o Cristo crucificado, nega a eficácia da morte de Cristo e separa o "eu", de Cristo (5,4). O novo "eu" só pode ser formado e constituído mediante o reconhecimento da eficácia transformante do Cristo crucificado como sendo "minha" alteridade. Todo o resto é o velho "eu".

O novo "eu" só pode ser formado em liberdade, vale dizer: no serviço ao Outro-Deus e aos nossos irmãos, totalmente libertado da contaminação da rivalidade mimética que nos leva a morder e devorar uns aos outros (5,15). O novo "eu" supera os padrões de comportamento e as atitudes dependentes do velho "eu" — o "eu" formado pela rivalidade

de mimética e pelo mecanismo de expulsar a vítima substitutiva (bode expiatório).

Categorias da “psicologia interdividual”, sem, no entanto, serem reduzidos a ela. Com efeito, muitas passagens incompreensíveis num esquema de inveteradas dicotomias entre o individual e o social, material e o espiritual, o psicológico e o religioso, podem finalmente ser entendidas em sentido unificado. Concluimos com a certeza de que a hermenêutica de Girard/Oughourlian oferece uma valiosa ajuda à compreensão dos textos paulinos.

James N. F. Alison O. P. estudou línguas hispânicas e história na Universidade de Oxford e filosofia no Studium O.P. em Oxford. Bacharel em teologia pela Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte, MG).

Endereço: Blackfriars – 64 St. Giles – Oxford OX1 3LY - Inglaterra