

OS ARDÍS DO AMOR EM BUSCA DE SUA EFICÁCIA

As reflexões de Juan Luis Segundo sobre
"O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré"

INTRODUÇÃO

Este breve escrito quer ser, antes de mais nada, um gesto agradecido, um emocionado abraço a um grande irmão. Devo pessoalmente demais a essa pessoa—"gente" que é Juan Luis para fingir distâncias acadêmicas frente a seus escritos. O ano que convivemos em Montevideu marcou-me de lições que continuo a aprender. Iniciei lá o batismo latino-americano, continuado depois numa série de outros países. Acho que, este sim, imprimiu em mim um caráter indelével e deu-me um "estado de graça" no qual os sofrimentos e as alegrias se fundem numa esperança capaz de saber/saborear auroras em meio a noites sem estrelas.

Foi naquele ano que as ações, audazes e ambíguas, dos "Tupamaros", algumas delas posteriormente elevadas a filmes, atingiram o auge. Não era fácil descrever de coisas com aparência de credibilidade. Quanto aprendi do realismo comprometido e crítico de Juan Luis naquele período! Num país como o Uruguai, que surgiu como nação independente na figura de um enclave dos interesses do imperialismo britânico e que, na atualidade, passa por uma espécie de agonia como nação, pelo desinteresse do imperialismo ianqui, o destino global desta Nossa América Latina se enxerga desde um prisma particularmente doloroso.

Uma das coisas que alguns lhe cobram, a meu ver indevidamente, a Juan Luis é precisamente esta sofrida fidelidade ao seu contexto, raiz determinante de sua enorme capacidade de ajudar-nos, obrigando-nos a enxergar fundo e longe. Convites a exilar-se desse enraizamento, limitante e fecundante ao mesmo tempo, não faltaram. Muitos sentíamos a falta de sua presença mais freqüente em outras paragens, onde a esperança parecia apresentar-se mais palpável e imediata. Preciso testemunhar o que dele aprendi: a desconfiança dos imediatismos que se exaurem ao primeiro golpe.

Poderia seguir neste tom, cavando lembranças indeléveis. Havia chegado até mesmo a dar a este escrito a forma de uma carta pessoal. Ele a saberá entreler no pouco que porei por escrito em outro modelo comunicativo. Não me alongarei mais em preâmbulos. Fique apenas ainda o registro de que, apesar de ter escrito no seu convívio alguns dos textos teológicos dos quais, embora superados em parte, não tenho por que arrepender-me, ambos sabemos que a gente cresce aos poucos, e nunca a sós. Obrigado, Juan Luis!

O que você vai ler, estimado leitor, não é uma resenha ou apreciação cabal da última grande obra de Juan Luis Segundo. Ela é ampla e densa demais para ser apreciada devidamente em poucas páginas. Tome este texto como uma espécie de aperitivo (preparado com doses fortes do próprio Juan Luis e limão aqui de casa), como um convite, uma provocação para ler a obra. Enquanto a extensão da obra assustar a tradutores, e sobretudo editores, do Brasil, talvez tenha sentido fazer circular, em nosso meio, fragmentos de opinião pessoal e pequenos trechos antecipatórios. Assumo os riscos que isso implica, consciente do caráter apressado e imperfeito da tradução dos trechos citados. Consciente também de que é impossível destacar linhas e eixos de um pensamento, que avança tecendo dialeticamente circuitos de circuitos e que vai espiralando seu método de "aprender a aprender" evitando conclusões definitivas, sem infringir, ao menos em parte, o método de reflexão do autor. Trata-se, definitivamente, de uma obra que não cabe em tentativas de resumo. Acho que apresentá-la já é um mérito.

Vai o aviso ao leitor de que este escrito se armará na seguinte forma: iniciamos com um rápido olhar retrospectivo sobre a fecunda trajetória de Juan Luis Segundo para que o leitor saiba adivinhar — e talvez pesquisar — raízes de sua obra mais recente; na abordagem da própria obra a ênfase será colocada na fina imagem dos instrumentos metodológicos; conjuntamente se darão amostras de enunciados que exemplificam posicionamentos concretos; por último, algumas discretas indagações "para prosseguir".

BREVE INFORMAÇÃO SOBRE A TRAJETÓRIA DE JUAN LUIS SEGUNDO

Uruguaio (do cerne aos cacoetes), jesuíta (sem exagerações), homem de jeito quase tímido (dizem que os tímidos são os maiores mestres em ironias profundas, o que se confirma no caso), dotado de

uma sensibilidade humana capaz de saborear os sacramentos miúdos da vida "em pequeno" (gosta de crianças, o que já é o início da santidade, a meu ver), cristão de uma fé e espiritualidade profundas (com percepção aguda para detectar sintomas de idolatria), com um amor imenso à Igreja (que não se pode amar sem sofrer por sua causa), enfim, um ser humano perfeitamente normal (defeitos incluídos).

Não sendo um desconhecido no Brasil, dadas as suas vindas bastante regulares para seminários e conferências, omitirei detalhes biográficos. Vamos à sua bibliografia, destacando apenas seus livros e escritos principais, posto que seria praticamente impossível dar a lista completa de seus artigos e outros escritos ocasionais (espalhados em "Concilium", "Perspectivas de Diálogo", "Mensaje", "Víspera", "Cristianismo y Sociedad", "Perspectiva Teológica", "Idoc", etc., e numa série de obras coletivas).

Sua tese de doutorado, sobre Berdiaeff, levou-o a incursões sobre o caráter essencialmente dramático do processo de personalização consciente da experiência cristã. Algo disso permanece em todas as suas obras posteriores, porque o leitor atento das mesmas pode verificar facilmente que Juan Luis retoma, sempre de novo, a falácia da dicotomia pessoa/sociedade, ou em outras palavras, o mal entendido fatal "conversão do coração"/"mudanças estruturais".

Seu escrito de 1962 sobre o papel da Igreja na realidade Rioplatense já esboça, num tom entre esperançado e profundamente preocupado, um tema-chave que atravessará seus escritos posteriores: as estruturas institucionais da Igreja real e, a partir dessa matriz objetiva, os critérios predominantes da atividade pastoral, são um sério obstáculo para que a Igreja se torne realmente evangelizadora. A "cristandade", importada no tempo da Colônia, é um sonho perigoso, uma "utopia" falaz, que não só não tem futuro, mas que impede que se enxerguem os desafios reais que a realidade latino-americana coloca ao "ser cristão". A pergunta sobre o que é realmente o "cristão" passa a fazer-se agudamente presente em diversos escritos dos anos 60. Ela continua central nos livros mais recentes. A falta de enraizamento efetivo do cristianismo nas camadas populares de seu país — o Uruguai laico da longa fase de democracia formal — lhe servia de ponto comparativo para analisar a aparência enganadora da "cristandade" importada e imposta, mesmo naqueles países onde a "religiosidade popular" se apresentava como fenômeno maciço. Se não o entendo mal, o problema de fundo para Juan Luis, no que se refere a este tópico, nunca foi uma espécie de urgência na invalida-

ção desse tipo de cristianismo — o que poderia até ser visto como uma forma de desprezo soberano das “massas de batizados” —, mas a inconsciência da Igreja em relação às distorções que este quadro introduzia nas suas formas e prioridades pastorais.

Acho importante resgatar a intenção profunda daquela estranha linguagem de Juan Luis sobre as “etapas pré-cristãs da descoberta de Deus”, que chocou a algumas pessoas. Não se tratava, se não me equivoco, de situar lá atrás no Antigo Testamento a realidade atual do “cristianismo popular”, exigindo duras contas à fé do povo. O problema em questão era outro: achando que o povo já era cristão, a Igreja nem se preocupava de assumir os problemas reais, sempre conflitivos, das massas exploradas, que lutavam por construir, a partir daquilo em que valia a pena acreditar (sua fé antropológica), suas causas de luta concreta, não encontrando, neste terreno, grande ajuda, mas muitos obstáculos, na simbologia religiosa a-conflitiva e harmonizante da pastoral de “cristandade”. Este debate — certamente não acadêmico ou elitizante, porque profundamente pastoral — só me parece valorizado, nos seus justos termos, se o inserimos naquela linha mestra da maneira de fazer teologia de Juan Luis: ele desconfia sistematicamente que o universo de problemas explicitamente religiosos não representa o melhor ponto de partida para adentrar-se, concretamente, nos problemas reais da gente. Não é da teologia que se chega à sociedade, mas “Da Sociedade à Teologia” (título de um de seus livros). As coisas mais cotidianas nas quais as pessoas acreditam e que as condicionam são o material estruturante de sua “fé”, que pode amadurecer, ou não, para tornar-se “fé religiosa” (apesar dos obstáculos “religiosos” que encontrará no caminho). Esta temática, que retorna pujante na obra que apresentaremos, não somente é velha nas preocupações de Juan Luis, mas é certamente uma de suas fortes contribuições à teologia latino-americana. Por um lado, parece evidente que Juan Luis jamais limitou suas preocupação aos que dizem ser cristãos. Nunca aceitou a falsa linha divisória entre “crentes” e “não-crentes” no enfrentamento de problemas, pessoais e sociais, da realidade concreta. Por outro lado, nota-se que sempre lhe pareceu um tanto ingênuo esperar que a conversão dos homens de Igreja a uma pastoral engajada e profética se daria, primordialmente, a partir do marco categorial doutrinário e religioso. Semelhante conversão só se podia esperar mediante uma identificação real com o homem concreto, o povo concreto e suas necessidades.

Se a libertação era o problema real, não bastava pretender arrancar do discurso religioso existente uma série de decorrências relacionadas

com o compromisso político. Não qualquer discurso religioso possui tais potencialidades. Fazia-se necessária uma des-obstrução do caminho no interior do próprio linguajar religioso e teológico. Portanto, a libertação, como tema da realidade, exigia uma des-construção e re-construção do discurso, ou seja, uma "Libertação da Teologia" como elemento constitutivo da Teologia da Libertação. Pelo menos alguns dos teólogos dessa corrente estamos convencidos que o livro de Juan Luis, que leva esse título, presta um serviço fundamental. Por isso o consideramos um dos melhores livros da Teologia da Libertação, à qual, aliás, Juan Luis sempre se sentiu ligado. Lembro-me que, em 1975, num encontro teológico no México, ele foi enfático em afirmar que a Teologia da Libertação não é um fenômeno transitório (embora devesse crescer em profundidade), que ela representava um ingente movimento de nova espiritualidade e pastoral profética, e acrescentava que ela veio para ficar.

Quanto aos livros "Ação Pastoral Latino-americana — Seus Motivos Ocultos" e "Massas e Minorias", o próprio Juan Luis deve saber que foram lidos, em certos grupos, numa chave interpretativa totalmente alheia ao seu verdadeiro conteúdo. Fizeram-lhe acusações de propiciar uma espécie de "encaramujamento" elitista ou de estar propondo o abandono das massas. Talvez seja correto que algo não funcionou bem no modelo comunicativo, já que Juan Luis é mestre em frases provocativas e irônicas, virtude, aliás, invejável em determinadas circunstâncias, mas não em todas. Senti-me lisonjeado com os reparos críticos que ele fez a um texto ocasional meu, no qual criticava os evasionismos e "terceirismos" e me somava aos que sabem saltar os eternos distingos prévios e se engajam, quando a conjuntura o exige, numa "práxis unitária no único processo revolucionário". Aceito a crítica à maneira de expressar-me. Alegro-me por ter proporcionado a Juan Luis a oportunidade de, à margem do acordo no essencial, fazer ponderações críticas. (Mas, por favor, Juan Luis, por "único" e "unitário" eu entendia "esta oportunidade concreta que está aí"; falava, sobretudo, contra o ânimo divisionista de certas "esquerdas" puristas ou sectárias, num caso concreto; declaro-me contra os que pretendem matar a dialética complexa e continuada). Em suma, o questionamento de fundo desses livros continua plenamente atual. A questão é saber quando um determinado tipo de linguagem é canalizável a moinhos que a gente não deseja ajudar a funcionar. Às vezes basta determinada ênfase para que se produza uma parcial superposição de códigos rivais. Este aspecto, sim, me preocupa em alguns "usos" que alguns fazem de Juan Luis, certamente contra os desejos dele..

Vale a pena chamar a atenção à pergunta: quem é o leigo adulto ao qual se dirige Juan Luis nos cinco tomos da sua "Teologia Aberta para o Leigo Adulto"? É óbvio que é também, e muito fundamentalmente, o leigo na Igreja. A forma de abordagem dos temas, porém, revela que existe um horizonte de preocupações mais amplo, já que os temas são tratados de um modo que possibilita o diálogo com "não-cristãos". Já que assisti (parcialmente) ao surgimento dessa obra, gostaria de sublinhar como, nessa obra, o autor consegue, de um modo suave e dialogante, dar uma reviravolta profunda em conceitos-chave da teologia, como Igreja, Graça, Sacramentos, Culpa, etc. O volume sobre "Deus" tem um caráter peculiar: trata-se de um pequeno tratado sobre os ídolos, nos quais se amparam os opressores, e portanto, de uma retomada forte do conceito bíblico de Deus.

Para maior comodidade do leitor inserimos no texto uma breve lista de escritos de Juan Luis Segundo, começando com os que existem em português.

BIBLIOGRAFIA:

As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus. (Uma chave para a análise do cristianismo latino-americano). Vozes, 1968. Nas Edições Loyola, os restantes: *Libertação da Teologia; Ação Pastoral Latino-americana. Seus Motivos Ocultos; Massas e Minorias; Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, vol. I — *Essa Comunidade chamada Igreja*; vol. II — *Graça e Condição Humana*; vol. III — *A Nossa Idéia de Deus*; vol. IV — *Os Sacramentos Hoje*; vol. V — *Evolução e Culpa*.

Tese de doutorado: *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne*. Paris, Aubier 1963.

Em espanhol, além dos acima: *Funciones de la Iglesia en la realidad Rioplatense*. Montevideo, 1962; *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires, C. Lohlé, 1970; *Que es un cristiano? Etapas precristianas de la fe: concepción cristiana del hombre*. Montevideo, Mosca, 1971.

Dado o seu tom um tanto polêmico, ver também a "Entrevista de J. L. Segundo sobre a Teologia da Libertação" em: *SEDOC*, dez. 1982, 541ss. *A obra à qual nos referiremos a seguir*:

El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo I — *Fe e Ideologia*, 413 pp; Tomo II/1 — *Historia y Actualidad. Sinópticos y Pablo*, 599 pp; Tomo II/2 — *Historia y Actualidad. Las cristologías en la espiritualidad*, 599-980 pp. Madrid, Ediciones Cristiandad (Huesca, 30-32) 1982 (*)

(*) Para evitar notas de rodapé, citaremos a obra em questão no interior do texto, anotando o tomo, sub-tomo e a página (por exemplo: I, 93; II/1, 60; II/2, 601).

Sobre o autor: existem diversas teses e artigos sobre a obra de Juan Luis Segundo. Não foi nosso intento pesquisar esse terreno bibliográfico. Citamos coisas à mão — *Juan Luis Segundo and the First World Ethic*. University Press of America, Inc. (P. O. Box 19101, Washington, D. C. 20036); autor: Anthony J. Tombasco. Artigo: M. R. Tripole, "Segundo's Liberation Theology vs. an eschatological ecclesiology of the Kingdom", em: *Thomist* 1981, 1-25.

Além de suas freqüentes vindas ao Brasil, Juan Luis Segundo tem notável penetração no resto da América Latina — embora muitos o desejassem mais presente fisicamente em encontros teológicos na área latino-americana. Leciona quase todos os anos em alguma Faculdade de Teologia dos EE.UU., onde Orbis Books publicou diversas de suas obras.

I. O HOMEM DE HOJE — DIANTE DE — JESUS DE NAZARÉ

1. O título

O título da obra não é casual. Muitas coisas nas quais o autor insiste ao longo da mesma o revelam. Os híffens que introduzimos na grafia pretendem chamar a atenção para aspectos da obra que o próprio título insinua:

- o "lugar epistemológico" e, até certo ponto, o tema central — já que é a preocupação central — é a situação, nova e específica, na qual se encontra o homem de hoje, situação muito diferente de anteriores situações históricas;

- caracterizar esta situação nova do homem de hoje implica uma intencionalidade histórica e política: o autor não está preocupado, primeiramente, com os "problemas de Jesus", mas com os novos problemas do homem de hoje;

- para tratar a fundo os problemas humanos atuais o autor acredita que a confrontação com aquilo que Jesus foi e fez é de suma relevância;

- para isso, a confrontação se deve dar, primordialmente, no nível histórico e humano, ou seja, entre a maneira como um ser humano, perfeitamente humano como qualquer um de nós — o homem Jesus — enfrentou a situação histórica peculiar em que viveu e a maneira como nós devemos enfrentar os desafios do nosso tempo;

— isto não significa reduzir a Jesus à mera dimensão profanamente humana, nem muito menos negar a sua divindade, posto que não há melhor maneira que esta para chegar a afirmá-la;

— um abstrato “Cristo da fé”, gnosticamente privado do caráter dramático de sua situação humano-histórica, não serviria como termo de confrontação para a dramaticidade da situação do homem de hoje.

2. Os destinatários

Na intenção explícita do autor, repetida com frequência ao longo da obra, não se trata de um produto para consumo interno de grupos cristãos, exclusivamente. Coisa poucas vezes dita, cabe aqui recordar que a corrente teológica chamada comumente Teologia da Libertação, brotada de uma prática social comum a cristãos e não-cristãos em muitos aspectos, ganhou a simpatia e o respeito de muitos não-crentes, até o ponto de tornar quase ridícula hoje a velha moda “anti-religiosa” das esquerdas, especialmente dos intelectuais. E também nisto Juan Luis tem um mérito enorme.

É inútil acentuar que, apesar das muitas referências a temas religiosos, esta obra pretende ser acessível e que possa ser julgada por igual, tenha-se ou não crenças definidas no plano religioso. Mais ainda, uma de suas intenções radicais é fazer ver que, apesar das aparências, os problemas de uns e de outros são essencialmente os mesmos: o sentido da existência humana e os possíveis caminhos para responder a esse desafio elementar. (I, 413).

Que a obra chegue aos destinatários desejados depende de muitos fatores. Não são muitos os que dispõem de fôlego para ler suas densíssimas 1.393 páginas. Convencidos de que veio para durar, apostemos na variedade de acessos possíveis.

3. O autor explicita a sua fé

Deveria ficar claro desde o início que o autor, num sentido que buscou precisar já no primeiro volume e que se esclarecerá ainda mais neste, *crê* em Jesus de Nazaré. E que não pretende enganar a ninguém fazendo-o pensar que se aproxima a essa figura histórica por primeira vez e a partir de uma neutralidade sistemática. Poderia precisar ainda mais desde já e declarar que tem, a respeito de Jesus, uma fé que, no primeiro volume, definiu como fé *religiosa*. *Crê* que Jesus foi a palavra de Deus feita homem, sendo ele próprio Deus. (II/1, 39).

4. O fundamental da obra é o método

Trata-se de uma obra cuja força maior consiste na elaboração de um novo método para penetrar tanto nos problemas de hoje como na significação de Jesus para a nossa situação. Todo método — a própria palavra o diz: *meta-hodón*, um além-caminho, um abrir-caminho — tem o seu *para*, o seu objetivo prático. É essa meta que determina a razão de ser e os elementos que compõem um método.

Na obra de Juan Luis, a elaboração detalhada do método se dá fundamentalmente no primeiro tomo, todo ele dedicado a destrinchar “mal-entendidos” e “falácias”, de terríveis conseqüências práticas, que se ocultam em muitos conceitos usuais, tanto na teologia como nas ciências sociais. Mas existe uma segunda parte fundamentalmente metodológica: a parte final de toda a obra (II/2 — quarta parte), onde o autor busca elaborar um marco categorial para penetrar nos problemas específicos da evolução, transformada agora em tarefa necessariamente autoconsciente do homem. Convém frisar que também o resto da obra não é mera aplicação do método já elaborado. O estilo de Juan Luis, talvez um tanto cansativo para leitores não afeitos a semelhante tipo de pensar dialético, é destrinchar e voltar a destrinchar, melhorar constantemente as mesmas perguntas, não fechar jamais completamente o círculo, espiralar para diante, em cada novo objeto analisado, as implicações adicionais de questões já levantadas na análise de objetos anteriores.

Nesta altura cabe uma observação importante. Juan Luis tem uma forma peculiar no desdobramento do seu discurso que o torna bastante vulnerável. Citá-lo, como faremos, em trechos retirados do texto global é sempre um pouco arriscado, embora seja útil para ilustrar aspectos de seu pensamento. Mas pode levar a mal-entendidos ou distorcê-lo (distorsioná-lo). Em suma, conste ao leitor que os escritos de Juan Luis são totalmente avessos a leituras fundamentalistas.

Elementos centrais do seu método aparecerão mais adiante. De momento estamos indicando apenas algo sobre a chave de leitura. Um ponto importante a acrescentar: na terminologia de Juan Luis, com a qual nos familiarizaremos aos poucos, todo método arranca duma “estrutura de sentido” — duma “fé antropológica” — que implica “valores autovalidantes”, ou seja, coisas nas quais se acredita que valem a pena. Portanto, nenhum método começa de zero. Por isso mesmo, nenhum método é neutro, porque sempre visa a realização de uma “estrutura de sentido”. O método quer tornar perceptí-

vel a caminhada prática em direção à realização eficaz de uma "estrutura de sentido" ao mesmo tempo prévia e intrínseca ao método. O objeto de estudo de Juan Luis é, em palavras chãs, os "valores" e o "método" de Jesus, nossos "valores" (imperativos a partir da nossa situação de mundo em fase de "evolução feita tarefa consciente") e nosso "método" correspondente, e novamente o "método" para confrontar, frutífera e eficazmente, ambos os pólos.

5. O contexto que origina a problematização

Não cabe a menor dúvida que Juan Luis fez a sua "opção preferencial pelos pobres". Expressões fortes sobre o caráter dramático das injustiças gritantes no mundo de hoje estão semeadas pela obra inteira. Embora não privilegie as mediações analíticas de tipo sócio-econômico na enunciação dos problemas atuais, todo o quadro das violências institucionalizadas está presente, como pano de fundo, de suas colocações. Só que ele não se limita a contextos locais e problemas sociais específicos. Neste sentido, não é imediatista, localista. Vê o concreto na amplitude de contextos abrangentes, a escala planetária. Isto não significa, antes pelo contrário, que os micro-contextos não o preocupem.

Poucos trabalharam com a profundidade do autor os problemas que se colocam no plano da consciência individual, na esfera dos pequenos grupos e movimentos, incluída a problemática psicológica. Todo um capítulo é dedicado a analisar "a espessura da 'nossa' realidade" (I, 335ss). Tem certamente algo de especificamente uruguaio, mas extrapolável a situações análogas, a análise que faz do que chama as "três crises sucessivas": a da "desesperação", a da "ação desesperada" e a da "passividade desesperada". Em suma, não há equívoco em afirmar que as exigências teóricas de Juan Luis brotam de experiências históricas reais. Diante de tanta injustiça e opressão, mas também diante de tantos erros cometidos pelos que lutam contra elas, o autor se crê no dever de denunciar ingenuidades.

A escala mundial, além de ingentes problemas específicos, Juan Luis vê o problema das ameaças globais: vivemos num planeta ameaçado, com loucos no timão, uma terrível desordem e esbanjamento nos "circuitos energéticos" (especialmente da energia-homem) e com um assustador devastamento e destruição da "ecologia social" (das relações entre os homens), e não apenas da "ecologia natural". Daí a referência central à célebre metáfora de Teilhard de Chardin.

"Até aqui, os homens viviam ao mesmo tempo dispersos e encerrados em si mesmos, como passageiros acidentalmente reunidos nos porões de um navio cujo movimento nem sequer suspeitavam. Sobre a terra que os agrupava, não encontravam, então, nada melhor que disputar ou distrair-se. Mas eis que, por casualidade ou, melhor, pelo efeito normal da organização, nossos olhos acabam de abrir-se. Os mais ousados de entre nós subiram ao convés. Viram o navio que nos levava a todos. Perceberam a espuma produzida pela proa que corta o mar. Deram-se conta de que existe uma caldeira que é necessário alimentar e um timão que é necessário governar. E, sobretudo, viram nuvens flutuando, sentiram o perfume das ilhas além do círculo do horizonte. Já não é possível aquela agitação do porão do navio, já não é possível andar à deriva. Chegou o tempo de pilotar. É inevitável que outro tipo de humanidade tem que surgir dessa visão".

(P. Teilhard de Chardin, *L'activation de l'énergie*. Ed. du Seuil, Paris 1963, p. 80) (II/2, 821s)

Juan Luis afirma que, lamentavelmente, continuamos discutindo como se ainda estivéssemos nos "porões do navio". Não só nos falta um caminho eficaz para ter acesso ao "timão" (ou seja, não sabemos lidar com o problema do poder). Faltam-nos até mesmo as categorias para abordar a questão da "energia-homem" e pensar como deve ser alimentada a "caldeira" do nosso navio-planeta. Por isso, a reflexão de Juan Luis vai dirigir-se principalmente a este tema: a melhor equação dos circuitos energéticos num mundo ameaçado em sua "ecologia social". Nos encontramos "ao borde de um colapso energético", em termos humanos (II/2, 977 e *passim*).

II. ELEMENTOS DO MÉTODO

1. Supervisão do tomo I

Creio que o leitor apreciará ter uma visão de conjunto do conteúdo. Eis a razão pela qual copiamos o índice, iniciando com o tomo I.

Primeira parte: os termos: sua distinção

- I. Em busca de uma nova abordagem metodológica
- II. Fé, confiança, religião
- III. Fé, religião, dogmas
- IV. Ideologia, ciência, razão
- V. Distinção e exclusão
- VI. Linguagem e significação (anexo a modo de resumo)

Segunda parte: Os termos: sua complementariedade

- I. fé e crítica histórica
- II. A ortodoxia dialética
- III. Materialismo e transcendência
- IV. A espessura da realidade
- V. A espessura da *nossa* realidade
- VI. Ideologia, fé e flexibilidade histórica
- VII. Evolução cultural (a modo de conclusão)

Nota-se logo que a primeira parte está dedicada a afinar, redefinir e elaborar os conceitos que o autor crê imprescindíveis para a escruturação de seu marco categorial. Nesta parte trabalha sobretudo as distinções necessárias. Na segunda parte leva esses mesmos conceitos a aterrizar em campos teóricos e práticos, onde se vai mostrar como se aplicam de maneira interrelacionada, complementando-se reciprocamente.

2. Por que um novo método?

O autor mostra que nossas categorias usuais não dão conta da realidade "espessa" que nos envolve. É mais: estão cheias de mal-entendidos (uma das palavras mais freqüentes do autor), alguns deles sumamente tenazes. E é fácil cair em armadilhas ignoradas ou até negadas.

O "aprender a aprender" nos vem como lição maior da Bíblia, afirma o autor. Como voltar a adquirir hoje a capacidade e a disposição para "aprender a aprender"? Antes de tudo, reconhecendo que sempre já nos encontramos numa "estrutura de sentido", isto é, com algo "aprendido" e afirmado. Valores prévios "autovalidantes". Todo o mundo já tem sua "fé". A questão é aonde ela nos leva, se presta para fazer-nos livres e construir um mundo fraternal. Por isso precisamos saber distinguir.

... o maior dos problemas da liberdade é que, para realizar valores, devemos "aprender" métodos em si mesmos independentes de tais valores. (I, 21)

... enquanto a escala de nossos valores depende inteiramente de nós, o juízo sobre nossos "métodos" depende de fatores que nos escapam. (I, 21)

2. O mais escamoteado: "a fé antropológica"

Todo o mundo acha que a "fé" é necessariamente ligado ao mundo religioso. É um equívoco falaz. Só enxergamos aquela parte

da realidade que a nossa adesão a uma "estrutura de sentido", que se materializa numa estrutura de linguagens, nos permite ver. Nosso mundo é sempre o mundo que afirmamos numa adesão a valores "autovalidantes".

... a fé à qual nos referimos aqui é toda e qualquer estrutura significativa de uma existência humana... (I, 49)

... a linha de demarcação, verdadeira e relevante, entre os homens, não os divide em "crentes" e "não-crentes", mas segundo a escala de valores que elejam, única definição radical. (I, 54)

Chegamos assim (...) a uma *primeira conclusão*: a fé (num sentido mais amplo e laico) constitui um *componente indispensável* — uma dimensão — de toda existência humana. Dito em outras palavras: uma dimensão antropológica. Poderíamos dizer que, ao contrário do que se poderia supor, cada homem necessita testemunhas referenciais para articular o mundo dos valores e que o critério que o leva a aceitar ou rechaçar tais testemunhas (e seus testemunhos sobre as satisfações possíveis) somente pode chamar-se fé. (I, 39)

O leitor não deve estranhar que falemos assim da fé como de um grande dispositivo de economia energética. Isso deveria ter ficado claro desde o começo. Ali colocamos o problema humano por excelência: o problema de um ser que não tem possibilidades (energéticas) de viajar até o limite de sua existência e eleger então, com pleno conhecimento de causa, os valores que pretende realizar. A "fé" se apresenta então como o *atalho* necessário, a economia ineludível sobre a qual se funda todo planejamento humano. A necessária relativização da fé mediante a crítica histórica não é um caminho alternativo. A energia para tal relativização procede justamente da poupança energética que é a fé. (I, 169)

4. Redefinição total de "ideologia"

Plenamente consciente dos outros usos do conceito, aos quais até reconhece algum mérito (por exemplo, ao conceito pejorativo e crítico de ideologia, em Marx), Juan Luis acha que necessitamos de uma noção inteiramente prática e operativa de ideologia. Tudo o que é instrumento operacionalizador de uma "estrutura de valores" é, para ele, ideologia. Isto se aplica tanto aos instrumentos teóricos, como aos práticos. Tudo o que está na linha da efetivação da "fé antropológica" ou outra.

O autor sabe que é difícil vender o produto, ou seja, que muitos não aceitarão facilmente seu conceito de ideologia. Como não temos

uma palavra omni-aplicável ao terreno da eficácia, é necessário decidir-se por uma. Senão continuarão todos os equívocos das falsas e supostas neutralidades. Sobretudo a ciência e a religião, declarando-se não-ideológicas, nos continuarão enganando e enganando-se. E isto não é assunto de pouca monta. Toca-se na raiz das "inflexibilidades", que implicam, no plano da "ecologia social", em péssimas equações dos "circuitos energéticos".

Chamaremos *ideologia* a todo o saber do homem sobre a eficácia, isto é, sobre aquilo que acontece quando se colocam certas condições, ou sobre as condições que é necessário colocar quando se desejam determinados resultados (eficácia e predictibilidade se identificam no concreto). Trata-se de um saber que sempre nasce subordinado a valores, ou seja, a satisfações. (I, 42; cf. tb. I, 29s)

... a ideologia é algo assim como a estruturação operativa dessa fé... (I, 161)

5. A "fé religiosa"

... o que chamamos "fé" no sentido religioso da palavra está compreendido nesta dimensão antropológica como um caso particular. (I, 40)

Em alguns casos, certamente, a "fé" (antropológica) pode desembocar numa autêntica fé religiosa, sem perder o seu caráter. Nesse caso, o que realmente importa nela não é o fato de aceder a um testemunho divino puro, mas o fato de adquirir, mediante a adesão a uma tradição determinada, dados transcendentais decisivos para a realização dos valores fixados pela fé (antropológica). Só uma fé religiosa desse tipo estará em condições de dialogar com as ideologias (I, 103s)

(Na fé religiosa) o que importa é a sua possível contribuição à fé antropológica. (I, 98)

6. Os valores concretos são o "absoluto"

O absoluto, como se pode ver, não tem nada que ver aqui com infinito, perfeito, metafísico... A forma pela qual o mais corriqueiro e superficial dos homens concebe a felicidade, isto é, o seu "absoluto". É nesta acepção que utilizaremos sempre o vocabulário. (I, 34)

... Deus não constitui jamais a origem concreta dos valores que dominam a uma existência humana e, por outra parte, é muito freqüente que os

homens chamem precisamente Deus à representação ou personificação dos valores que elegeram para si. (I, 35s)

... o critério mais humano, o menos "religioso", é o mais divino. (I, 67)

7. "Religião": um conceito confuso e perigoso

... o "manto sagrado" que o termo "religião" lança sobre esse mundo da instrumentalidade, levando a confundir-lo com o da significação, constitui uma das fontes mais consistentes da má fé para o homem. Arma-o com uma escapatória em relação a outros valores que chamariam a sua atenção e a sua responsabilidade se olhasse a realidade que o circunda com o coração aberto às necessidades de seus semelhantes, ou seja, a fonte principal das estruturas significativas para o homem. (I, 80)

O vocabulário "religioso", quando se pretende fazê-lo funcionar como dimensão antropológica, torna-se assim particularmente confuso. (...) Confunde, de maneira mais concreta, o plano da significação, que pode expressar-se e realizar-se em termos religiosos ou não, com o plano da eficácia no qual, desde que o homem é homem, se buscaram efeitos mágicos e sobrenaturais ali onde as técnicas correntes ou as manipulações científicas ou não existiam ou não pareciam suficientes. Podemos acrescentar que aquele que comete o mal-entendido de pensar que o religioso como tal se refere necessariamente ou pelo menos o mais das vezes ao plano da significação, ou seja, aquele que absolutiza dessa forma o religioso por ser "religioso" e, portanto, referir-se ao "Absoluto", se fecha nada menos que à própria compreensão do evangelho cristão. Porque o que acabamos de ver em forma bastante abstrata constituiu, de um modo muito mais concreto, o próprio núcleo da polêmica que separou a Jesus das autoridades da sua própria "religião". (I, 57)

Tudo o que é "religioso" aponta, pois, a Deus, mas Deus, o Deus de Jesus, aponta paradoxalmente para o homem, suas necessidades e seus valores. (I, 60)

8. O problema sempre é: "que Deus?"

... haverá tantos *deuses* quantas estruturas de valores existirem entre os homens. (I, 87)

... o problema da fé religiosa não consiste em aceitar ou negar a *existência* de Deus ou, se quiserem, a sua *presença* em tal ou qual ponto da história. A questão fundamental é, se me permitirem a expressão, *estar de acordo com ele*. Diante de uma potencial revelação, a primeira pergunta válida não é se *Deus* está aí, mas *que Deus* pode estar aí e se ele é aceitável. (I, 86)

Supor que nós primeiro aceitamos a Deus e em seguida lhe perguntamos que valores devemos cultivar não é mais que um absurdo lugar comum. (I, 86).

Cabe perguntar, efetivamente, se a religião explícita que professamos nos serve para identificar nossa fé (no sentido antropológico), ou seja, nossa estrutura significativa. (I, 57)

A pluralidade de deuses, superada no plano dos dicionários, isto é, no plano dos seres, mediante a unificação de todos os nomes divinos num único substantivo, reaparece pujante, em toda a sua radicalidade e definitividade, no mundo dos valores. Ali o politeísmo real rompe a falsa unidade da linguagem. (I, 88)

O fato de "não conhecer a Deus" é, além disso e logicamente, sinônimo de idolatria, e já veremos a importância deste conceito para nosso tema. Mas desde já fica claro que não se conhece a Deus nem se pratica a religião correta a não ser na medida em que se dá um valor principal às necessidades humanas, em seu aspecto mais secular. E isso, sempre. (I, 60, N. 12)

... Jesus subordina os critérios religiosos aos que surgem da responsabilidade sentida diante das necessidades visíveis do irmão. Os critérios religiosos são apenas funcionais e, como tais, devem ser *julgados* por critérios mais altos, válidos em si mesmos. Passamos assim das prescrições cerimoniais à moral dirigida por preceitos religiosos. E veremos que, de acordo a Jesus, uma "lei" religiosa não pode dar valor *em si* a nenhuma categoria de atos humanos. Pelo contrário, é o projeto do homem face a seus semelhantes o que se constitui no único, embora arriscado critério para determinar qual é a "lei", isto é, a vontade de Deus, outra maneira, se assim quisermos, de nomear aquilo que é bom *em si* . (I, 62)

... pelo menos em muitos casos, o "nome" divino, e correlativamente o da "religião" a ele ligada, não designam de jeito nenhum a "fé" que estrutura valorativamente a existência, mas um "instrumento", um método de adquirir valores fixados de antemão e independentemente do deus que se adote e adore. Em outras palavras, o mundo religioso é, talvez na maioria dos casos que conhecemos, um mundo instrumental, essencialmente "ideológico", de acordo com a terminologia que empregamos, e certamente não o mundo da "fé". (I, 56)

Desde este estrito ponto de vista, a fé cristã daquele que estrutura significativamente a sua vida de acordo ao que entende serem os valores supremos possibilitados pela revelação divina em Cristo, não tem nada que ver com a "fé" cristã de quem recebe um sacramento ou assiste a uma procissão católica para sentir-se mais seguro diante de Deus ou para obter uma "graça". (I, 57)

9. Toda "fé" elabora sua "ideologia"

A "fé" está amarrada a "seu" mundo de significação. Mas, na medida em que esta estrutura significativa se operacionaliza, ela precisa da "ideologia". Já no plano da enunciação — do discurso, da explicitação —, os valores afirmados na "fé" precisam "ideologizar-se". É absurda a pretensão, por exemplo, de que o "evangelho puro" possa ser pregado em forma de meros "valores". Mais absurda ainda é a pretensão de que "nos basta o evangelho e a doutrina social da Igreja", aliás irreverentemente colocados juntos, e ambos considerados a-ideológicos.

Toda tentativa, pois, de separar a fé de ideologias para preservá-la está destinada a esvaziar e matar a fé, a mesma que se pretendia preservar. (I, 161)

Suponhamos, pois, que as encíclicas sociais sejam perfeitas, mas que, à diferença de outras ideologias, os cristãos tenham falhado ao não comprometer-se ou sacrificar-se para colocá-las em prática. Não é estranho, nesse caso, que os cristãos pareçam ter o monopólio da inoperância quando vemos muitíssimas mudanças sociais, provavelmente benéficas e de todos os modos difíceis, arriscadas e sacrificadas, levadas a cabo por outras ideologias? Em tal caso os cristãos entrariam de cheio na definição dada por São Tiago da fé morta. (I, 157)

10. Renovar a dialeticidade do pensar dialético

Juan Luis trata extensamente do pensamento marxista, sua força e suas desviações. Seria assunto para um artigo extenso. Não entraremos aqui neste tema. Apenas alguns lembretes. A surrada questão do "materialismo" é virada ao avesso, mas o autor sabe que os slogans internalizados funcionam terrivelmente. Existe também o problema sério de que o próprio Marx não reconhece como dados transcendentais e "autovalidantes" os que estão obviamente implicados na direção — no *para quê* — do seu esforço científico. Ao declarar-se a-ideológica, a ciência marxista cai no cientificismo (caso extremo: Althusser, para quem o mundo da significação é "ideologia", e o da operacionalização, teórica e prática, é "científico"). De aí à *mera eficácia* não há distância alguma. Instaura-se a "inflexibilidade", fonte dos piores "circuitos energéticos".

De fato, a pretensão de Marx de chegar à precisão das ciências naturais quando se toca o concreto da produção material pertence a um dos mitos do século XIX. (I, 133)

Passa-se do dualismo eficácia-significação a um monismo cada vez mais difundido em nossa cultura, regido inconscientemente pela mera eficácia. E isso, até o limite no qual as guerras, a possível destruição atômica do planeta, o desequilíbrio ecológico do planeta, as crises econômicas internacionais, colocam hoje de novo sobre o tapete, como a questão primeira e fundamental para o universo humano, o *para quê* de tudo aquilo que funciona e se manifesta como eficaz. (I, 138)

11. O fator “flexibilidade”

Na evolução biológica e universal o fator flexibilidade, na pré-vida e na vida, jogou o papel direcionante central. No mundo dos homens, a inflexibilidade é a ameaça constante ao melhor uso da “energia-homem”. Constitui-se num fator entrópico de deterioração constante da energia humana. O velho tema de Juan Luis, relacionado com a melhor relação entre “massas” — tendentes a esbanjar energia humana “barata” — e “minorias” — capazes de melhores equações energéticas —, ressurge aqui num contexto mais abrangente: o da evolução como “tarefa humana”.

Na elaboração de seu método, Juan Luis aborda extensamente a questão do difícil interrelacionamento entre “pensamento laxo” e “pensamento estrito”, “linguagem icônica” e “linguagem digital”. A tarefa de criar cultura, que canalize o melhor uso possível da energia humana, terá que combinar necessariamente o “custo elevado” das melhores equações energéticas com o “custo barato” de outras, por razões de viabilidade de qualquer projeto histórico.

A inflexibilidade real de uma das sociedades mundiais aparentemente mais flexíveis é um dos dramas de nosso tempo. (I, 378)

Partimos neste capítulo da situação analisada no anterior: um alto grau de destruição ecológica do nosso ser social e a impossibilidade, talvez por muito tempo, de atacar esse problema com os meios políticos que nos eram habituais. (I, 388)

Parece óbvio que estamos diante da tarefa de criar e re-criar cultura. (I, 388)

Coloca-se-nos, assim, o problema de formar uma *tradição* cultural eficaz, de tornar quase automática uma certa estrutura básica de valores sobre a qual possam edificar-se, em seguida, com certa facilidade energética, as ideologias políticas necessárias. (I, 389)

... as melhores equações energéticas para uma sociedade global não o são necessariamente, nem amiúde, para uma boa parte das pessoas que a compõem. (I, 408)

12. O método e sua aplicação

O leitor se estará perguntando por que razão Juan Luis se demora um tomo inteiro na elaboração de um método. Para isso é necessário ver o método funcionando, o que sucede nos dois volumes do tomo II. Sua aproximação a uma parte dos materiais sobre Jesus, do Novo Testamento, e posteriormente a materiais do campo da espiritualidade, se dá precisamente com as ferramentas metodológicas elaboradas. Por exemplo, a categoria "fé antropológica" se torna fundamental para compreender a atitude de Jesus no plano humano-prático e para entender a força política de seus ataques à manipulação da "religião" contra o homem.

III. TOMO II/1: SINÓTICOS E PAULO

1. Supervisão do tomo II/1

Já que não será possível dar sequer uma visão mínima da riqueza deste volume, fica ao leitor ao menos a seqüência do índice.

Introdução geral:

- I. O "evangelho da cruz e a sua chave.
- II. Anticristologia?
- III. Jesus em poder da teologia.
- IV. Criar evangelhos.

Primeira parte: O Jesus Histórico dos Sinóticos

Introdução: uma "história" de Jesus?

- I. Jesus e a dimensão política.
- II. O anúncio central de Jesus.
- III. A proximidade do Reino.
- IV. As exigências do Reino — 1) Conversão e hermenêutica.
- V. As exigências do Reino — 2) Profetismo e conscientização.

VI. A chegada do Reino.

Anexos: I. Jesus ressuscitado. II. Algo mais sobre a chave.

Segunda parte: A Cristologia humanista de Paulo

Introdução: A passagem para a "cristologia" em Paulo

I. O pecado, escravizador do paganismo.

II. O pecado, escravizador do judaísmo.

III. Entre a Lei e a Fé.

IV. Abraão, primeira síntese do que é cristão.

V. Adão, Cristo e a vitória.

VI. A vida nova do cristão.

VII. O homem dividido.

VIII. A morte vencida.

IX. Conclusões: Cristo e o homem.

Anexo: sobre a chave de Paulo.

2. Nota sobre as chaves de interpretações aplicadas

Juan Luis julga poder descobrir nos Sinóticos um terreno apto para a aplicação direta de uma chave de leitura política. No caso de Paulo (onde se limita aos textos principais do próprio Paulo, especialmente a carta aos Romanos nos seus 8 primeiros capítulos, deixando de lado as outras cartas chamadas "paulinas"), a chave mais apta lhe pareceu a que chama antropológica, mas, indiretamente, de grande força política.

Apesar de afirmar que não escreveu, nesta parte, uma obra exegética, não cabe dúvida de que a informação que o autor tem dos avanços da exegese é enorme. É compreensível que não queira estar no mesmo barco dos exegetas, porque lhes aplica virulentas críticas, especialmente pela sua pouca capacidade de elaborar chaves hermenêuticas realmente significativas para o homem de hoje.

Juan Luis sabe que "Jesus não interpretado" não existe no Novo Testamento. Mesmo os Sinóticos são, de certa forma, "cristologias". E o propósito do autor é libertar Jesus do seu aprisionamento nas "cristologias", não só as posteriores, mas também das do Novo Testamento. Ninguém pense que, para tal efeito, passe a uma leitura de tipo fundamentalista. É sua convicção que, precisamente porque se trata de materiais com interpretação, dado o contexto tão diferente ao da situação de Jesus, que descrevem, é possível resgatar — com razoável plausibilidade — um perfil aproximado ao "Jesus histórico". Em outras palavras, Juan Luis trabalha sobretudo com aqueles materiais sobre o Jesus pré-pascal que, estranhamente, passaram a textos embebidos de uma fé pós-pascal.

3. Pequena montagem de textos ilustrativos

A brevidade nos obriga a dar um mínimo de chance a Juan Luis para que passe o seu recado, embora de forma muito incompleta. Não se aborreça, pois, o leitor com as citações que seguem, embora às vezes longas. Não haverá subtítulos na montagem. Apenas uma indicação gráfica para distinguir blocos.

... nossa obra não pretende — nem poderia fazê-lo — construir uma cristologia para o homem de hoje. (...) A única coisa, portanto, que aqui poderemos fazer será esboçar algumas dessas colocações objetivas que acreditamos serem radicalmente novas e que qualquer humanismo deve tomar em conta, mostrando, ainda que de maneira muito esquemática, que elementos dessa “fé de Jesus” podem enriquecê-las. (II/2, 803)

Uma cristologia acabada, que buscasse sintetizar numa única leitura todo o material (bíblico e/ou dogmático) que se refere a Jesus de Nazaré, parecer-nos sem saída e, na verdade, não cristã. (II/1, 64)

Libertar a Jesus das cristologias que o aprisionam supõe a tarefa incessante de criar “evangelhos” que sejam, efetivamente, boa nova para nossos contemporâneos, sem deixar por isso de verificar a sua *coerência* com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré. (II/1, 65)

... (anti-cristologia) trata-se de uma *anti-logia* que liberte a Cristo de todas as falsas pretensões dos homens, e certamente dos cristãos, de apoderar-se dele, encaixando-o em categorias universais, para tirar-lhe seu caráter de incisivo desafio e seu escândalo e esvaziar a sua cruz. (II/1, 63)

... nossa tentativa neste volume se definiria melhor como *anti-cristologia* que como uma cristologia a mais. Nem sequer a definiríamos como a cristologia correspondente à teologia da libertação latino-americana. Pretende ser uma fala sobre Jesus que abra caminho para considerá-lo como testemunha de uma vida humana ainda mais humana e libertada. (II/1, 29)

A cristologia acadêmica supõe, sempre de novo, que o interesse por Jesus é suscitado quando, de maneira mais ou menos confusa e incipiente, se chega a reconhecer nele a Deus ou, pelo menos, a um enviado próximo a ele. A presuposição da *anti-cristologia* que tentamos aqui é exatamente a contrária. O fato de se ter chegado, diante de um homem determinado, limitado, ambíguo como tudo aquilo que é plenamente histórico, a ver nele a Deus ou uma revelação divina, se deve a que este homem despertou interesse, porque foi humanamente significativo. E se hoje se reproduz o primeiro, será porque também se terá reproduzido o segundo. (II/1, 32)

... nosso ensaio de *anti-cristologia*, isto é, de abrir caminho para que Jesus de Nazaré, atravessando as cristologias, chegue até a nossa realidade atual e os problemas da nossa fé antropológica, terá que fazer pelo menos três leituras da significação de Jesus: investigação histórica, generalização antropológica e problematização atual. (II/1, 38)

... a teologia da libertação está intimamente ligada às chaves usadas nesta obra para captar o sentido do Jesus histórico e da cristologia de Paulo. (II/1, 574)

... no plano dos valores, a mensagem cristã é um testemunho vivo da satisfação que existe no fato de unir-se aos mais pobres, desvalidos e oprimidos. (I, 102)

... quem não está disposto a colocar certos valores humanos como critérios prévios e superiores a qualquer religião determinada não será capaz de reconhecer a importância e o significado de Jesus. E mesmo que, em seguida, eventualmente o declare Messias, Filho de Deus e até mesmo Deus, isso não impedirá, antes bem pelo contrário, que faça de Jesus um ídolo. (II/1,25)

Jesus não será jamais acessível para aqueles que pensam que o risco de "não crer" em Deus é maior que o de crer "num Deus que não o é". E este livro terá sido escrito em vão. Por isso dizíamos que um ateísmo "potencial", isto é, a aceitação séria do ateísmo como possibilidade frente a Jesus é uma condição hermenêutica ineludível. Mesmo prescindindo do fato de que essa seja uma condição de toda hermenêutica de elementos religiosos, como tratamos de mostrar no tomo anterior, ela é exigida, concreta e historicamente, por Jesus de Nazaré. (II/1, 26)

... as bem-aventuranças mais primitivas tinham provavelmente como destinatários os *pobres*, pura e simplesmente pobres, no óbvio sentido econômico e social da palavra, apesar de que em sua marginalização interferisse também o fator religioso. (II/1,96)

Em outras palavras: na América Latina temos que suspeitar necessariamente de qualquer chave cristológica que não desemboque em consequências políticas tão conflitivas e concretas como as que Jesus se atreveu a tirar da sua concepção de Deus. E suspeitar que constituem uma escapatória (e certamente, uma escapatória culpável). As dimensões do Pecado são demasiado evidentes para que este possa passar inadvertido e para que fique, assim, desculpado o fato de se colocar o acento em outra coisa. (II/1, 578)

... um dado implícito que atravessa todos os evangelhos (mesmo o de João) é que Jesus ameaça seriamente o fundamento da autoridade (teocrática)

que, em Israel, era a responsável da marginalização dos pobres (e que não era certamente o Império Romano). (II/1, 97)

... os documentos que temos sobre Jesus nos inclinam a ver na vida uma tentativa profética e, portanto, uma revelação de Deus em categorias preferencialmente políticas.

Isto se confirma quando observamos que as autoridades, com as quais Jesus luta e que finalmente acabam com a sua vida, mostram a mesma mistura de religião e política. Os pobres e marginalizados, *politicamente*, em Israel, encontravam-se nessa situação por causa das autoridades que atuavam em nome de uma suposta visão que Deus teria da relação entre comportamento e *status* social. Ao atacar frontalmente esta visão, Jesus ataca certamente a estrutura política de Israel e, a partir da revelação de Deus, destrói a base de uma autoridade que era política em nome de uma concepção "idólatra", isto é, de uma visão que veiculava um rosto falso de Deus. (II/1, 125)

Para dizer que somente uma "re-leitura" tendenciosa pode fazer de Jesus um agitador político é necessário um desconhecimento muito grande do testemunho evangélico mais direto. Se Jesus não *agitou* a cena política de Israel, será necessário taxar de falsos os evangelhos, nos seus dados pré-pascais mais óbvios. (II/1, 113s)

Precisamente um dos pontos difíceis na exegese global dos evangelhos consiste em explicar, como, quando e porquê as autoridades, embora com precauções (cf. Mc 14,53 ss), decidem que já podem, sem risco excessivo, prender e assassinar a Jesus. (II/1,97)

... chama particularmente a atenção a frequência com a qual o cristianismo apresenta hoje as mesmas características contra as quais Jesus teve que lutar e que impediram que ele fosse reconhecido pelos representantes da religião judaica. (I,80)

Paradoxalmente, o que hoje se chama "religião cristã" é uma versão muito mais *politicizada* do evangelho que as famosas re-leituras políticas que dele se fazem na atualidade. (II/1, 112)

Que estranho paradoxo! O tipo de teologia que, segundo Jesus, brotava do coração duro e insensível (cf. Mc 3,5 com 8,12), da hipocrisia (Lc 12,56), da incapacidade de assumir a responsabilidade de julgar por si mesmos (Lc 12,57), de uma fundamental idolatria (= adultério: Mt 12,39; 16,4) pareceria que é hoje a que está melhor equipada para reconhecer (sem os inconvenientes do relativismo subjetivo e do positivismo reductivista) a divindade de Jesus de Nazaré... (II/1,50)

A primeira comunidade cristã apresentava, sem dúvida, um outro aspecto. Vivendo o impacto exercido pela crítica de Jesus à "religião", ela se estabeleceu de uma maneira tão francamente "laica" que os cristãos foram freqüentemente considerados como ateus. Hoje em dia é mais fácil dizê-lo que imaginá-lo. Suprimiram toda nomenclatura sagrada dos lugares e das cerimônias em que se reuniam, chamaram as suas autoridades, expressa e deliberadamente, com nomes profanos, como "anciãos", "inspetores", "ministros", quando todos, ao seu redor, chamavam a essas mesmas autoridades "sacerdotes" ou "pontífices".

Quem quisesse imaginar-se hoje a que poderia parecer-se aquela estranha comunidade nascida da mensagem de Jesus talvez devesse buscar analogias, não tanto no mundo "religioso" da atualidade, mas numa comunidade de tipo maçônico. Tratava-se de uma comunidade que não quis ser uma religião a mais, por mais que usasse símbolos, gestos e cerimônias de tipo religioso. Tratava-se de uma comunidade aberta, em princípio, a todos os cultos e que só por suas exigências íntimas levava, pouco a pouco e não de maneira imediata nem direta, a abandonar as religiões existentes, não em nome de uma outra religião nova, mas em nome de valores humanos incompatíveis com as práticas que nelas se realizavam. Tratava-se de uma comunidade na qual as expressões espontâneas do culto, os carismas religiosos, estavam severamente subordinados àquilo que podia ser útil aos irmãos e mesmo aos de fora. (1,80)

... a fé autenticamente religiosa, tal como a definimos ao estudar o caso de Jesus, parece estar mais em oposição que em continuidade com as tradições religiosas feitas cultura. (...) Chamávamos fé religiosa aquela que prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais brindados por uma série de testemunhos sobre valores e significação encarnados em testemunhas ligadas umas às outras na sua busca. O caminho dessa fé levava a aceitar valores humanos e a reconhecer *em seguida* o seu sentido sagrado e absoluto. O caminho das tradições religiosas transmitidas como cultura se dirige, pelo contrário, *primeiramente* a reconhecer o sagrado como tal, isto é, em primeiro lugar como sobrenaturalmente eficaz, e passa em seguida, sobretudo de uma maneira indireta, a adotar os valores implícitos nesse instrumental sagrado. Observávamos, contudo — como no exemplo do próprio Jesus —, que os instrumentos da transmissão são fundamentalmente os mesmos em ambos os casos. Uma Escritura, que pode ser mal ou bem compreendida, ritos que podem ser mal ou bem interpretados, u'a moral que pode ser descoberta ou não em sua dinâmica essencial.

Pois bem, é fundamental para todo o método desenvolvido nesta obra o fato de que Jesus fundou sobre essa distinção uma comunidade que, por razões de comodidade chamaremos *Igreja*, deixando de lado aqui os problemas exegético-históricos de tal denominação. Não existiria Igreja cristã se essa distinção não tivesse parecido, *primeiramente* a Jesus e em

seguida à comunidade apostólica, como digna de efetivar, a partir dela, uma ruptura radical e um novo começo. (I, 410)

Procurar o reino significa procurar que todos tenham a dose de humanidade que lhes permita ser homens. (...) Não se trata, pois, de um "prêmio" ao comportamento moral (nem muito menos a um desleixo), mas de um elemento constitutivo intrínseco do reino, a saber, que *todos* tenham solucionadas as suas principais necessidades humanas. Quem busca o reino cuida, pois, mesmo que não pense nisso de maneira explícita, de suas próprias necessidades, incluídas no quadro global. É por isso mesmo que os homens colaboram com o reino desde a interioridade da causalidade histórica. É por isso também que o reino significa um deslocamento radical de energias. (II/1, 238)

Deus somente pode ser revelado em relação com valores significativos para o homem, e estes valores têm que manifestar-se historicamente num dos planos nos quais o homem coloca o sentido de sua existência e suas possibilidades de ser feliz. Não existe, pois, falando estritamente, nenhuma revelação de Deus que não se abra caminho através de preferências e realizações no plano das relações inter-pessoais, no da educação, no social, econômico ou político. A revelação de Jesus não constitui — nem poderia constituir — uma exceção. (II/1, 124)

É possível que (Jesus) pensasse ter ainda muito tempo por diante para prosseguir com sua política conscientizadora a longo prazo em favor dos pobres e do reino. É possível que contasse com uma intervenção poderosa do próprio reino para garantir semelhante prazo. É ainda mais provável que fosse surpreendido pelo momento crítico que o levou à morte e pelo silêncio de Deus. Não o sabemos com inteira certeza, mas isso não invalida a chave global de seu ministério, obrigando-nos a substituí-la por outra (II/1, 276)

A chave política ou, melhor, religioso-política que empregamos parece chocar-se frontalmente contra duas realidades *globais*. A primeira é que, se em nenhum momento, menos ainda perto do final da sua vida, Jesus parece interessado em fazer qualquer uso do poder político que a sua mensagem e atividade tinham criado, em favor dos pobres de Israel. A segunda consiste no fato de que, depois das experiências pasciais, a comunidade dos discípulos de Jesus, que nos sinóticos nos fornece um testemunho claro, não obstante os fatos pascais, desse conflito (político) suscitado pelo Mestre, não busca, ao que parece, reproduzi-lo em sua própria missão. Na realidade, toda essa obra, e não apenas este anexo, se destina a responder, na medida do possível, a essa dupla pergunta. (II/1, 269)

... nem sequer no tempo que vai desde a morte de Jesus até a destruição de Jerusalém encontramos, *na Palestina*, nada parecido à pregação conflitiva do reino feita por Jesus de Nazaré. Algo deve haver sucedido já na Páscoa que explique essa mudança. (II/1, 279)

A chave política, central para compreender a mensagem de Jesus de Nazaré, não volta a aparecer *como tal* nem na primitiva Igreja de Jerusalém, e menos ainda nas Igrejas cristãs localizadas posteriormente mais perto do centro do império. (II/1, 283)

IV. TOMO II/2: AS CRISTOLOGIAS NA ESPIRITUALIDADE

1. Supervisão do tomo II/2

Terceira parte: O Cristo nos Exercícios Espirituais

Introdução: As cristologias na espiritualidade

I. Jesus e Deus: aproximação ao Concílio de Calcedônia.

II. Vazio cristológico? Louvar, reverenciar, servir.

III. Vazio cristológico? Tornar-nos indiferentes.

IV. A cristologia da "Imitação".

V. Desmitologização e espíritos.

VI. Rei, reino, reinado.

VII. Conclusão: as tensões de uma cristologia.

Anexo: A cristologia ao encontro com a história.

Quarta parte: Linhas atuais de interpretação de Jesus de Nazaré.

Introdução: Um Jesus atual

I. Em direção a um novo contexto.

II. Jesus desde o primordial.

III. O primordial desde Jesus.

IV. Jesus e a recapitulação do universo.

V. À guisa de conclusão.

2. Mais de 10 séculos sem preocupação cristológica da Igreja Oficial

Não comentaremos a terceira parte. Que os jesuítas se deleitem com algumas hipóteses de Juan Luis sobre seu fundador. Depois de Calcedônia, a Igreja oficial abandonou a cristologia às especulações abstratas dos teólogos. Mas melhores, às vezes pouco ortodoxas, proliferaram nas correntes de espiritualidade. É todo um campo por pesquisar.

3. Juan Luis Segundo com e contra Teilhard de Chardin

Segue um conjunto de textos de Juan Luis onde certamente há surpresas para o leitor. A brevidade nos obriga a saltos abruptos de

um bloco da montagem ao outro. Talvez o leitor se pergunte, pasmado: e que tem isto a ver com "espiritualidade"? Pois muito. Mas deixemos os comentários para depois.

Constitui uma evidência que, no século I, o relativo isolamento de Israel, mesmo dentro da interdependência que supunha o Império Romano, brindou a Jesus a oportunidade de dar a seu mundo de valores, isto é, à sua fé, um sistema de meios muito peculiares, ou seja, uma *ideologia* original e inconfundível: a sua interpretação da Lei, reconhecida precisamente por Israel como revelação e norma procedente de Deus. Não cabe dúvida de que tal sistema de meios era muito primitivo e profundamente condicionado por uma situação religioso-social atípica, a de Israel, um povo, além do mais, singularmente único entre os demais povos. Não cabe a menor dúvida de que Jesus pôs nos meios que tinha ao seu alcance uma originalidade criadora. Mas é necessário sublinhar também a simplicidade desse instrumental. Jesus podia manejá-lo praticamente sozinho. Seus discípulos, por mais importantes que tenham sido, sobretudo depois, não parecem ter exercido nenhum impacto decisivo no seu projeto durante a sua vida. (...) ... mudado este condicionamento, os meios de Jesus já não servem. O próprio Paulo o experimenta quando, poucos anos depois da morte de Jesus, tenta transpor a sua mensagem e a sua significação às províncias culturalmente mais integradas do Império. (II/2,814)

Pois bem, algo mudou de maneira irreversível nos últimos vinte séculos da vida da humanidade. (...) Estas realidades modificaram de maneira objetiva e decisiva a relação entre fé e *ideologias*. (II/2, 813)

Que Bíblia ou que Evangelho representa hoje uma raiz vital e não apenas um livro entre outros? (...) ... com a explosão dos compartimentos, já não existe nenhum modo de edificar um sistema específico de meios — uma ideologia própria — que transmita essa fé. Ela continua necessitando, como sempre, das ideologias, porém cada vez menos pode marcar a *uma delas*, somente uma, como própria. (II/2, 815)

Até pouco mais ou menos meio século atrás, os homens não tiveram, nem podiam ter, consciência do papel ativo e criador que lhes cabia de maneira ineludível na continuação da evolução universal ou biológica. Ineludível pelo menos na reduzida escala do nosso planeta. (II/2, 804)

Além disso, sentia-se confusamente que todas as categorias que, desde o Novo Testamento até nós, haviam tratado de expressar o sentido que Cristo tinha para nós, eram categorias *fixistas*, isto é, independentes — e provavelmente opostas — a qualquer hipótese evolutiva. O fato de confrontar-se com elas, mesmo nos livros sagrados da Bíblia, constituía um

desafio assustador, se era certo que isso implicava reformular tudo, e em categorias decididamente não bíblicas. (II/2, 804)

... a evolução é um fato inegável. Também o é essa direção da energia que se afasta pouco a pouco do redemoinho e da mistura desordenante e que, por isso mesmo, chamamos entropia negativa ou nega-entropia (neguentropia). (II/2, 868)

Se o passado deve ser significativo para a tarefa do presente e do futuro, estamos diante de algo ineludível. Não podemos fazer de Jesus nem um ponto perdido cada vez mais remoto no passado, nem uma generalidade que, por seu caráter abstrato, escapa aos conflitos temporais. (II/2, 854)

Vejamos isto mais detidamente estudando as leis que, segundo a ciência, dirigem toda a atividade da energia nessa máquina do universo que compreende *tanto a pré-vida* como a vida, ou seja, as assim chamadas leis da termodinâmica.

Mais que a primeira lei, acerca da constância da energia global, interessamos aqui a segunda, a que se refere a uma espécie de gravidade qualitativa ou *entropia*, isto é, a tendência geral à *degradação da energia*. (II/2, 860)

... veremos ... a esse Jesus histórico ligado e vinculado com tudo aquilo que ocorre e continuará ocorrendo no processo evolutivo. Assim deve ocorrer, por outra parte, com qualquer pessoa cujo sentido nos interessa desde o passado. (II/2, 854)

Diríamos, pois, que, apesar das incontestáveis urgências que encontramos em Jesus, a sua ação, interpretada em chave política aponta muito mais em direção a uma eficácia a *longo prazo*. (II/1, 275)

... estamos diante de uma chave epistemológica. Em que pode consistir essa chave? É evidente que a evolução mostra um processo estritamente paralelo ao do filme invertido. Logicamente, isto significa que a única maneira de encontrar um sentido para ela, *com os instrumentos do nosso conhecimento*, consistirá igualmente em inverter, digamos assim, a máquina do tempo. Aquilo que na visão ingênua e espontânea das coisas aparece como o final, como princípio lógico e heurístico — isto é, como elemento de busca — representa o elemento originário. Em outras palavras, o propósito estava — invisível, primordial, certamente — misturado com o acaso (azar) que parecia ser o dono único e indiscutível dos processos físicos da matéria inerte, sendo que esse propósito se apodera pouco a pouco do acaso, utiliza-o, sem jamais anulá-lo.

Esta constatação deve, em pura lógica, converter-se num princípio epistemológico, decisivo para a própria ciência. Isto significa que todo olhar lançado para trás, ou seja, ao processo da evolução, tem que supor uma inteligência e um projeto ativos desde o começo, afim de explicar

como foi vencida — de maneira parcial, mas constante — a tendência da entropia.

Não existe possibilidade científica de trabalhar com a hipótese da evolução universal sem admitir ao mesmo tempo a atuação generalizada do demônio de Maxwell. (...) Estamos, pois, diante de um projeto presente no universo desde antes que o processo desse lugar à aparição de uma inteligência (sustentada por um sistema nervoso desenvolvido) capaz de assumir conscientemente como tarefa a oposição à entropia.

Não estabelecemos com isto que o universo tenha sido criado nem que essa inversão necessária do tempo seja uma prova filosófico-científica da existência de Deus. Mas acreditamos estar mostrando que a própria hipótese de uma evolução está ligada a uma premissa epistemológica, que poderá ficar explícita ou não, mas que fundamenta necessariamente todas as hipóteses da ciência: entropia e entropia negativa coexistem desde o começo do universo (cada qual no seu próprio plano). (II/2, 869s)

Se esta ordem significativa aparece e perdura, é que teve que estar já presente no começo do processo estocástico (dos acasos), limitando-o na medida em que era a sua finalidade intrínseca. Chegados a este ponto, que nos impediria saltar todos os passos intermédios e concluir que o sentido final, que ordena todas as coisas desde o princípio — mesmo as abandonadas ao acaso — é (...) Jesus?

Esse “demônio de Maxwell” que opera efeitos de neguentropia no nível das moléculas, não será ele uma “forma primordial” daquilo que Jesus de Nazaré significou no nível da energia manejada pelo homem e conduzida em direção a suas máximas possibilidades de concentração, eficácia e significação?

Aquilo que pode parecer uma loucura não é, considerado atentamente, nada mais que a simples aplicação da analogia universal, já analisada como princípio básico para a ciência: “no mundo nada pode aparecer um dia como final, através dos diversos umbrais franqueados pela evolução, se primeiramente não foi obscuramente primordial”.

Não é, portanto, uma profanação, nem muito menos um desatino, o fato de perguntar-nos qual pode ter sido o impacto evolutivo (desde o fim) e quais as formas primordiais (desde o início) do projeto lançado há dois mil anos no território da Palestina por Jesus de Nazaré; essa estranha realidade que ele chamou, historicamente, *reino de Deus*. (II/2, 873s)

... a nova terra onde só terá cabida a neguentropia lenta e dolorosamente elaborada por Deus e pelos homens, seus colaboradores (synergói). (II/2, 956)

A aposta é a seguinte: que *no final* os valores que apareceram no projeto histórico de Jesus dominarão a realidade inteira. Que o dever-ser implicado neles se transformará em ser. Só que é necessário ter presente o preço: a abolição do tempo e, com ele, da história e da entropia. (II/2, 944)

... que dizer, porém, da inumerável maioria de vidas que chegaram à morte aparentemente depois de um único e desesperado esforço por sobreviver e nada mais? (II/2, 945, n. 22)

Enquanto *manifestação*, a ressurreição sugere, além de uma "segunda criação", uma abertura da verdadeira visão, uma *conversão epistemológica*. Isto é, o acesso a uma visão libertada do tempo, da entropia e do impacto enganador dos "grandes números", para assim descobrir os laços de causalidade, acumulada na ordem do sentido, embora invisível agora por causa das contínuas desativações necessárias. (...) Paulo se refere à ressurreição do sentido quando se submete a própria autonomia à morte e ao azar (explicitamente em I Cor 15,36ss). (II/2, 954)

Nas condições em que se realiza o destino do homem, a aposta só terá justificativa se a Morte foi vencida. O valor exige a realidade. Nada tem sentido se nada subsiste. E já notamos que não basta qualquer tipo de "ressurreição". Somente aquela que liberte da condenação à falta de sentido, que surge do pecado, pode justificar o risco que significa a liberdade. Justificá-lo até o ponto de que o homem, qualquer que tenha sido o desempenho real dessa liberdade, possa dizer "no final": valeu a pena. (II/2, 973)

Embora pareça paradoxal, a esperança nos aguarda assim em todas as partes. Não há predestinados porque não há inúteis. Todos estão, em cada geração, diante de perigos e resultados decisivos, embora perecíveis. Todos têm em suas mãos alguma coisa valiosa que salvar para o futuro de todos os demais. E felizmente não o podem ver. Porque se o pudessem, isso equivaleria a fazer da evolução uma carreira, encabeçada pelos melhores dotados, em direção a um universo sem problemas. Aquilo que Deus teria deixado incompleto como condição para dar aos homens um valor decisivo, se completaria. Para que isso não suceda, existe um preço a pagar: entregar novamente, ao acaso limitado de cada nova geração, os elementos envelhecidos, descentrados, da que a precedeu. Alimentar a vida com a morte. (II/2, 972)

Pois bem, a nossa hipótese é que os mais "ousados" (cf. metáfora de Teilhard) devem coincidir com aqueles que se sentiram mais profundamente como "herdeiros do mundo", de acordo com a *fé* (antropológica) mais original da mensagem cristã. Mesmo que se tenham visto forçados, por necessidade ou por erro, a apresentar-se como negadores daquilo que o assim chamado "cristianismo" lhes parecia significar ou de fato significava. Pode muito bem ser que a mensagem cristã tenha ficado, dessa maneira, enterrada, como o grão, na terra do Ocidente para brotar em seguida como planta inesperada e diferente, embora permanecendo radicalmente a mesma.

De todos os modos e, seja o que for o que o passado representa, se exami-

namos a tradição judeu-cristã no seu teor mais autêntico, a encontramos admiravelmente preparada para "subir ao convés".

Isto, além do mais, não sucede apenas no plano do pensamento. De alguma forma, que pode parecer misteriosa (olhada desde "baixo"), o próprio tipo de sociedade ocidental chega a *pensar* a evolução de maneira prática a partir do momento quando começa a ter os *meios* e a energia disponíveis para influir de maneira decisiva sobre ela.

Afirmamos isto porque, na imagem de Teilhard, aparecem dois elementos — não colocados em circuito — que caracterizam esse umbral do "convés": o *timão* e a *caldeira*. Ao primeiro deve se dar um rumo, a segunda deve ser alimentada.

Pois bem, da mesma maneira como vimos que nas fontes da mensagem de Jesus existe uma espécie de pressentimento do *rumo*, existe nas sociedades mais influenciadas — bem ou mal — por Jesus, não digamos já esta vez um pressentimento, mas algo assim como uma inconsciente preparação ou alimento da *caldeira*. Foi sugerido, efetivamente, (o autor cita Harvey Cox — N. do T.) que não são fortuitos os "instrumentos" que apareceram na civilização ocidental. Também aqui existiu uma "ousadia" que, equilibrada ou não, supõe uma sociedade mais influenciada do que outras por essa crítica da religião como ideologia, tão própria do evangelho e de Paulo, como tivemos ocasião de ver. Embora, uma vez mais, essa crítica se tenha deslocado dos representantes oficiais do "cristianismo" a pessoas ou tendências que acreditavam, ao assumi-la, que se estavam desvinculando de Jesus. (II/2, 830)

Mas esses colaboradores são, obviamente, todos os homens de boa vontade. Não é que Teilhard o negue de maneira explícita. Indiretamente, porém, pelo fato de colocar o ponto Ômega numa continuação "linear" da pura neguentropia, endeusa prematuramente a *Igreja* junto com Jesus. (II/2, 956)

Em outras palavras, se o Jesus histórico, ao combinar neguentropia e entropia da maneira mais rica que lhe foi possível, se situa na linha *total* da evolução, uma Igreja que, por tê-lo como Deus, des-historicize a Jesus, encontrar-se-á sempre na tentação de identificar-se com *uma só* das linhas da evolução: a da neguentropia. E isso, sem base e sem eficácia. De maneira que, enquanto Jesus foi, historicamente, um fator da qualidade evolutiva por excelência: a *flexibilidade*, a Igreja se apresentou freqüentemente, e ainda hoje, como um fator (idealista) de inflexibilidade. (II/2, 956)

Por uma parte, a comunidade de Jesus, privada, por idealismo, de um compromisso histórico realista — mesmo daquele que se compromete com o mal menor — converte-se no falso refúgio daqueles que somente dão a sua adesão à "religião" cristã buscando nela um sistema de eficácia (isto é,

uma ideologia) errada e inoperante. Dessa maneira deixa-se livre o campo, na história, às forças do *status quo*. (II/2, 957)

Dessa maneira, a comunidade de Jesus, como ele próprio, deve morrer dia após dia. Só que a morte é visível e a ressurreição não o é. Existe uma aposta que unicamente a fé pode fazer e somente assim Jesus continuará sendo um fator de flexibilidade para uma humanidade que tem em suas mãos a evolução futura do mundo. Somente assim este mundo se aproximará o mais que possa a esse ponto Ômega que é seu horizonte. (II/2, 957)

4. Onde ficaram as lições históricas do HOMEM Jesus de Nazaré?

O leitor pode ter ficado com a impressão de que houve um incrível salto acrobático para dentro da mais pura Teologia: Cristo-Deus-Ponto Ômega. E o mais estranho é que: tudo a partir duma afirmação duríssima da prioridade dos valores da "fé antropológica" (agora concretizada na radical opção pelos pobres aos quais pertence o reino) sobre quaisquer critérios "religiosos". O autor é enfático nisto.

Esta é uma obra que somente tenta analisar dimensões fundamentais do homem e o faz apelando a um método o mais rigoroso possível. E isso não por um prurido intelectual, mas para desfazer, na medida do possível, os mal-entendidos acumulados que impedem a colocação dos verdadeiros problemas que importam ao homem. (I, 413)

Sem ter lido a obra toda, de fato há de que estranhar-se. Provavelmente alguma estranheza perdure mesmo depois de lê-la inteira. Mas a impossibilidade de comentarmos como Juan Luis elabora, já no tomo I mas principalmente na última parte do tomo II/2, suas categorias para a práxis histórica — para a de Jesus e a nossa — é a causa principal da sensação de um vazio.

"Não há predestinados porque não há inúteis". Esta frase nos parece chave. Assim como a outra sobre as infinitas mortes sem aparente sentido. Juan Luis é cristão e quer fazer plausível, mesmo aos não-crentes, o salto para a afirmação de um sentido real de tudo, também da cruz e de todos os fracassos. Para isso elabora uma conexão entre ressurreição, como afirmação da fé sobre o homem Jesus, e "ressurreição do sentido", tanto na experiência humana concreta como em dimensões de história evolutiva.

Mas há outro aspecto fundamental: Juan Luis não só acha

Teilhard de Chardin ingênuo em relação à Igreja (ver frase citada), mas o acusa de neo-lamarchiano. A vitória do mais forte. Só tem sentido o que pode ser visto como parte de uma vitória. Ou seja, Teilhard não teria sabido interrelacionar otimismo e pessimismo, vitória e fracasso. Apostou numa linha da evolução direcionada pelo fio da neguentropia. Quando de fato a evolução, da pré-vida e da vida, trabalha com circuitos energéticos mais complexos, onde também a entropia entra como fator determinante, enlaçado com a neguentropia.

Essa analogia com as leis da termodinâmica serve a Juan Luis para pensar politicamente sobre a complexidade da ecologia social, a das relações entre os homens e dos homens com a natureza. Por exemplo, não qualquer "estrutura de sentido", embutida num projeto histórico, é humanamente viável, porque o preço exigido pode ser excessivamente devastador para as energias globais disponíveis. A neguentropia (ou seja, a energia contrária ao decaimento energético) não pode ser gerada sem ligação alguma com a entropia. O fator "pessimista" — sacrifício, fracasso, morte — só pode ser assumido quando existe um mínimo de "estrutura de sentido" que o transforme num "vale a pena". Sem base de sustentação numa adequada "ecologia social" os homens, em processos coletivos, não conseguem avançar qualitativamente em direção a uma real melhoria das relações sociais. A questão — ecológico-política — é: como "criar e re-criar cultura" com tamanha presença do fator "flexibilidade" para que se chegue às melhores equações possíveis dos circuitos energéticos? Quais foram os erros cometidos pelas esquerdas latino-americanas neste terreno?

A parte bíblica da obra de Juan Luis procura tornar plausível, tanto na prática histórica de Jesus como no arcabouço cristológico de Paulo, o esforço feito para conseguir a melhor equação no plano dos circuitos energéticos. No caso de Jesus, entre muitas outras coisas, mediante sua clara postura anti-idolátrica, ou seja, mediante seu esforço profético de libertação dos que não tinham condições de enfrentar o poder religioso-político para ilegítimá-lo. Isso o levou à morte prematura, claramente previsível. No caso de Paulo, mediante uma re-elaboração total da visão do homem dividido, com a escravidão da Lei pesando sobre ele e a do pecado roendo-o por dentro: uma antropologia afirmadora da liberdade possível, apesar de tudo, com a vitória sobre a própria morte.

A significação de Jesus para o homem de hoje consiste no espaço aberto por ele para o interior de uma estrutura de sentido, na

e da história e da vida de cada um de nós, que inclua a sua visão do reino (ligada essencialmente às necessidades dos pobres) e o seu testemunho de entrega da própria vida para que se afirme a vida. Conste: o dito não é resumo.

O leitor sabe que este livro não pretende ser um livro de *teologia*. Mais ainda: que ele atribui a um devastador mal-entendido, a um dos lugares comuns mais falsos da cultura, o fato de que a significação *para o homem*, de Jesus de Nazaré, tenha sido monopolizada por um campo esotérico de técnicos em religião, como se a religião — com todo o seu aparato próprio — fosse o único e principal caminho para encontrar essa significação. (II/1, 574)

V. PARA FINALIZAR, ALGUMAS INQUIETUDES

Juan Luis inicia a parte bíblica da sua obra com a apresentação de um mini-evangelho em linguagem. Para isto utiliza um texto de Leonardo Boff. É clara a intenção da obra no sentido de estabelecer parâmetros críticos que ajudem a tarefa de “criar evangelhos” (título de um capítulo do tomo II/1).

“Libertar a Jesus de Nazaré das cristologias que o aprisionam supõe a tarefa constante de criar “evangelhos” que sejam, efetivamente, boa nova para nossos contemporâneos, sem deixar por isso de verificar a sua *coerência* com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré”. (II/1, 65)

Isto requer uma arrojada combinação entre linguagem “icônica” e linguagem “digital”. Parece-me, no entanto, que não serão “evangelhos” sem um modelo comunicativo que funcione, inclusive no âmbito do trabalho pastoral junto às bases populares. Acho que um dos méritos da Teologia da Libertação é o de ter conseguido, em certa medida, uma conexão comunicativa de dupla via: de baixo para cima e de cima para baixo, se me permitem essa péssima terminologia. Em outras palavras, a força dessa teologia não consiste em elucubrações teóricas, mas na sua “organicidade”, nos termos do conceito gramsciano do “intelectual orgânico”. Aí reside uma das diferenças essenciais dessa teologia, em confronto com a teologia acadêmica dos países ricos, que pode ser até atrevida e agressiva no plano teórico, precisamente porque é inócua no plano pastoral, do qual está tremendamente desligada.

Na obra de Juan Luis predomina — e é a sua força — a linguagem “estrita”, “digital”. Trabalha sobre as pré-condições de “evangelhos icônicos”. Pelo menos, esta é a impressão que a gente tem, dado o caráter denso e teoricamente exigente da obra. Na prática pastoral (e política) se necessitam códigos comunicativos mais próximos à poesia, à canção, à dança, aos gestos corporais, carregados de uma ternura e sensibilidade humana imensa.

Juan Luis sabe disso, senão não teria finalizado sua obra com um “mini-evangelho” de um poeta uruguaio, Mário Benedetti, que por sinal não é cristão explícito. Mas chama-nos a atenção que Juan Luis tenha ficado no âmbito de uma tarefa prévia, em certo sentido, embora imprescindível, ao trabalho prático-pastoral. Em síntese, ele trabalha as pré-condições de uma esperança plausível, e isso, radicalmente. Avança muito no que chamaria de “crítica da razão utópica ingênua”. Com isso nos ajuda na enunciação de “utopias concretas”. Mas tenho a impressão de que não consegue ir muito além disso.

O código da esperança radical, ou seja, da utopia necessária (a do reino, como “estrutura significativa” na qual vale a pena apostar) ainda não é tudo o que se necessita para perfurar criticamente a inflexibilidade dos supostos “códigos da racionalidade”, nas ciências naturais e sociais, para conseguir enunciar propostas alternativas, na forma de projetos históricos viáveis. Talvez se possa arriscar a opinião de que existe um certo déficit, uma carência de “pensar econômico e político” — isto é, uma reflexão concreta sobre o problema do “poder alternativo” — na obra do autor. Não basta melhorar as perguntas sobre o âmbito motivante da esperança. É desafiadora a tarefa de fazer frente às “racionalidades instaladas”, no plano das ciências e das instituições.

Dito em outra forma, deixa uma sensação de vazio o fato de que Juan Luis trabalhe muito pouco com conceitos ligados aos diferentes níveis de participação e organização. Ele deixa ao leitor uma valiosa bagagem crítica para entender por que motivos as propostas organizativas (digamos, das esquerdas tradicionais) deixaram de ter vigência na espessura de nossa realidade. O ponto forte de sua contribuição: elas não sabem lidar com equações adequadas no plano dos circuitos energéticos e, por isso, pecam por falta de “flexibilidade”. Acho que, sem exagerados otimismo, muitos começam a dar-se conta de que um projeto histórico alternativo implica uma concepção de um “poder”, outro e diferente, e que as premissas dessa re-conceituação devem fazer-se presentes, desde o início, nas formas pedagógicas de qualquer trabalho pastoral ou político-partidário. A tarefa é enunciada, mas cumpri-la no plano prático é algo bastante complexo. Tentá-

lo, também desde a trincheira peculiar da fé-esperança do cristão, inclui precisamente a variedade encarnada dos "novos evangelhos", concretamente formulados.

Acho que a maior objeção ao livro de Juan Luis recairá sobre a sua parte final. Guiado pelas categorias de um cientista que alguns consideram um esotérico extrapolador de analogias, do plano da ciência biológica ao da história em geral — refiro-me a Gregory Bateson, fartamente citado por Juan Luis —, existe, por este lado, um flanco exposto às objeções. Há autores que negam enfaticamente a possibilidade de aplicar, tão rigidamente, a analogia com as leis da termodinâmica ao processo da evolução, já que, ao que parece, tampouco são aplicáveis sem mais na astrofísica e na física infratômica. Não sou entendido no assunto e me calo. Dou apenas uma referência bibliográfica para o caso.

Jacques Guillaumaud, *Cibernética y Lógica Dialéctica*. Madrid, Artiaeh Editorial, 1971.

Juan Luis certamente não está sozinho nestas incursões de teólogos pelas leis da termodinâmica e sua aplicação analógica à evolução. Com a diferença marcante de que, como Teilhard de Chardin, muitos apostam na vitória limpa da neguentropia na evolução da vida, o que lhes facilita bastante o salto místico, normalmente um tanto panteísta, para o reconhecimento do Sujeito atuante principal no processo evolutivo.

Ralph Wendell Burhoe, *Toward a Scientific Theology*.

Belfast/Dublin/Ottawa, Christian Journals Limited, 1981. R.K. Toner, "Thermodynamics and Theology", em: *Angl. Th. Rev.*, 1981, 446-464; M. Arranz, "La vida como negaentropia", em: *Rel. Cult.*, 1982, 445-456.

Outra questão difícil, não só para a teologia, mas para a experiência humana e a espiritualidade, é a de como conceber a "colaboração" com o Ponto Ômega atuante sem chegar a invalidar o sujeito humano, individual e coletivo. Se há um Sujeito, digamos principal, embora se haja imposto a autolimitação de querer "colaboradores" livres, como conceber essa liberdade quando ela já está inserida numa "estrutura significativa" prévia? Prévia em dois sentidos: no tempo, porque funciona obscuramente desde os milhões de anos da vida e os bilhões da pré-vida; no sentido relacional, porque não foi consultado. Ligado a isto, será realmente tão fácil, mesmo para um Sujeito divino, ver-se envolvido num processo evolutivo onde as mortes

inúteis e tudo o que acarreta a entropia forma parte das regras do jogo? Dir-se-á que o problema de todos os modos existe e que não há, em última instância, outro salto razoável possível que o da fé na vitória da Vida sobre a Morte. Para quem tem essa fé a resposta é dura, apesar do horizonte da esperança. Para quem não a tem, os horizontes menores da esperança possível, no tempo e na história, têm servido como base para "estruturas de sentido" admiravelmente eficazes para motivar a entrega da vida pelos irmãos.

Por último, um assunto bem diferente: penso que Juan Luis se prejudica, enquanto à recepção de suas excelentes contribuições teóricas, com certas críticas mordazes ou irônicas que faz a Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez e outros.

No mais, outro abraço mais, irmão Juan Luis, e "muchas gracias por todo"!

Hugo Assmann

INIMEP

Caixa Postal 68

13400 PIRACICABA - SP