

Não é nossa intenção voltar a discutir o porquê de nossa opção pela chave antropológica para interpretar a cristologia de Paulo. Cremos que o leitor tem em tudo aquilo que precede elementos mais que suficientes para julgar. Afinal de contas, a prova mais fidedigna de uma “chave” é justamente o que ela abre. Em outras palavras, sua capacidade de explicar não o fácil, mas o difícil. E assim é – quem o poderia negar? – o pensamento de Paulo.

Não somos insensíveis a muitos argumentos sérios de K. Stendahl sobre uma chave que procederia do interesse que Paulo tem em fundamentar sua missão. Quer dizer, em justificar que ele admitia como membros de pleno direito na comunidade cristã os pagãos convertidos, sem exigir deles outra coisa que não fosse a fé. Negamo-nos, entretanto, a tirar as conclusões extremas que essa hipótese pretende tirar: que a análise existencial em Paulo seja só o resultado dessa pretensa “praga ocidental”, a tendência à introspecção.

A introspecção não é algo que se tenha aplicado a Paulo de fora. Está, inequivocamente, presente nele. Não há por que negar que tenha sido inspirado, em grande parte, por sua intenção missionária. Mas não se deve esquecer que o direito dos pagãos convertidos a formar parte da comunidade cristã não era uma mera questão de “direito”. Supõe toda uma cristologia e não pode ser estabelecida sem ela. Em outras palavras: persiste o problema de saber com que chave Paulo interpretou o significado de Jesus de Nazaré, tenha ou não tenha sido propósito final seu defender o caminho dos pagãos ao cristianismo.

O que neste anexo nos interessa, porque tem íntima relação com uma cristologia criadora, é estudar, brevemente, um duplo problema: o das limitações e o da oportunidade de uma chave antropológica para fazer cristologia (seja em geral, seja dentro de um contexto particular — como o latino-americano). O primeiro aspecto do problema implica uma comparação com a primeira parte desta obra, onde examinamos a história de Jesus de Nazaré com uma chave política. O segundo aspecto implica situar a chave antropológica de Paulo em nossa própria circunstância.

I

Seria inútil repetir para o leitor que não o tivesse compreendido até aqui que, ao aplicar à vida histórica de Jesus uma chave política, não lhe tiramos um milímetro de seu possível caráter de revelação de Deus. Simplesmente, especificamos o tipo de linguagem — tomando essa palavra em seu sentido mais amplo — que ele usou para essa revelação.

Tomando assim em conta, por um lado, o sistema de valores que ele queria revelar como formando parte do coração de seu Deus e Pai e do plano dele sobre o homem e, por outro, os meios teóricos e práticos de pôr tais valores na realidade concreta e visível da Palestina do século I, a vida de Jesus aparece em todo o seu sentido (aquele que Jesus mesmo lhe deu), mas também *em toda a sua limitação*.

Essa vida, considerada em si mesma, quer dizer, separada da tradição do Antigo Testamento, nos chama a atenção como uma formosa e trágica aventura humana. Mas não mais. Nem a melhor, nem a pior aventura.

Como toda linguagem, forçada a usar elementos de experiência humana, a dos fatos históricos de Jesus é limitada. E isso, note-se bem, não se deve ao fato de que tenhamos interpretado esses fatos numa chave política. Em primeiro lugar, se não nos equivocamos, foi o Jesus histórico mesmo que quis ser interpretado assim. Em segundo lugar, qualquer outra chave que ele tivesse usado teria levantado o mesmo problema: para ser significativo, para nos dizer algo, tinha de dizer-nos algo limitado, algo importante num setor determinado de nossa existência e relativo a um contexto fixo.

Já tivemos ocasião de mostrar que todas as tentativas de esquecer essa limitação são enganadoras, que, longe de dar mais importância e significado a Jesus, o esvaziam de substância e o entregam, mais indefeso ainda, aos embates do tempo.

Dizer, por exemplo, que em Jesus aparece *o-homem-para-os-outros*, isto é, o homem em sua mais exaltada possibilidade (de altruísmo), não passa de um mal-entendido fatal, consciente, ou não.

Vejam-lo num exemplo que pode parecer ridículo e até irreverente, mas que também pode lançar muita luz sobre esta questão. Se se tratasse de ser “o homem para os outros” dessa maneira caracterizada por sua ilimitação, Kant estaria por cima de Cristo. Com efeito, sua filosofia se preocupa por todos os homens de igual modo. Seu imperativo categórico é o mesmo para todos os seres humanos, qualquer que seja sua religião, raça ou cultura; a proibição de usar uma pessoa, seja quem for, como meio, mostra até que ponto alguém pode ser, de maneira positiva, o homem que pensa em *todos* os outros.

Imediatamente se levantarão vozes indignadas para nos lembrar que não há comparação possível entre a transbordante atividade benéfica de Jesus e a frieza metódica de Kant. Far-nos-ão reconhecer, além disso, que Kant não morreu por causa desses homens a quem seu pensamento pretendia defender.

É claro, entretanto, que não podemos verificar assim a seriedade *subjéctiva* de cada uma dessas duas entregas. A de Kant, metódico e frio, pode ter sido, contudo, total; ele pode ter estado disposto a dar sua vida por seu pensamento humanitário e não ter encontrado ninguém que o matasse por ele...

É no plano *objectivo* que a comparação pode e deve ser feita. Neste plano, se Kant não morreu por suas idéias, foi porque estas não incomodaram bastante ninguém para que fosse assassinado por causa disso. Se Jesus, em contrapartida, foi justificado (politicamente), ele o foi em proporção inversa à “universalidade” ou ilimitação de sua mensagem. Ele foi assassinado por tomar partido, e de maneira eficaz, por uns contra outros, porque suas opções foram limitadas e, portanto, conflitivas, porque foi o homem-de-Israel-para-os-pobres-de-Israel.

Em outras palavras: sua revelação (divina) nos causa impacto em razão da *ideologia* que a encarna e que lhe dá *carne* humana com essa tridimensionalidade feita de limites.

Isto significa duas coisas que vão contra nossa rotina mental. A primeira, que – mesmo para o cristão – os fatos e ditos de Cristo não são *valores* em si mesmos, mas *meios* (de realizar e significar esses valores) que devem ser julgados *perante um determinado contexto*, em razão de sua eficácia historicamente situada. Quem fizesse “o mesmo” que Jesus em outro contexto se enganaria gravemente se acreditasse que sua ação estaria assim orientada segundo o significado da existência de Jesus. Neste último sentido, cristão não é quem *generaliza* os meios usados por Jesus para lutar pelos pobres e marginalizados de Israel.

A segunda coisa é que a relevância e mesmo a unicidade de Jesus não radica na perenidade ou imutabilidade de sua ideologia concreta. A razão disso não está no fato de que o interpretemos, de acordo com os documentos que possuímos, em chave *política*. Qualquer chave teria mostrado o mesmo componente ideológico.

É evidente que os conhecimentos acerca da eficácia que os meios a nossa disposição podem oferecer-nos (na natureza ou na sociedade) são indefinidamente perfectíveis. Desde Jesus até aqui deve haver meios novos e, sobretudo, conhecimentos mais exatos e complexos sobre o seu funcionamento. Não tem sentido, portanto, estabelecer – nem mesmo acudindo à divindade – a superioridade permanente de Jesus de Nazaré em matéria política (como em qualquer outra chave na qual se tivesse expressado o significado de sua vida e de sua mensagem). Não só porque qualquer um pode saber, hoje, mais sobre o modo de realizar valores análogos, mas também porque, baseado em tais conhecimentos, alguém poderia razoavelmente pretender que, *mesmo no contexto de Jesus*, sabendo o que agora se sabe, poderia ter agido com mais eficácia do que ele, em favor dos mesmos valores. Da mesma maneira que, para dar um exemplo mais banal, um cirurgião atual poderia alegar que no tempo de Jesus poderia ter salvo da morte muito mais pessoas atacadas da apendicite.

Não há nenhuma irreverência em tais comparações. Há, sim, irreverência insidiosa no negar-se a fazer tais comparações, absolutizando e tirando substância aos meios que Jesus pôs em prática para realizar na história os valores que revelavam como Deus pensava e julgava o que estava acontecendo?

O que foi dito até que deveria valer também para a cristologia de Paulo, mas convém examiná-lo e reafirmá-lo diante da mudança de chave que ele supõe.

Temos, de fato, a impressão de que a chave empregada por Paulo consegue superar, pelo menos em grande parte, as limitações da chave política do Jesus histórico. Esta obriga Jesus a meter-se em conflitos que separam grupos de homens e a usar meios (ideologias) que inscrevem sua ação dentro de um contexto determinado por esses conflitos. Isto, se por uma parte realça sua significação concreta, lhe tira, por outra, universalidade.

Pois bem: o contrário parece acontecer com a chave antropológica de Paulo. Esta se apresenta como válida para todo homem, em qualquer situação em que se encontre.

De fato isto é assim, pelo menos em certa medida, como se pode ver na forma em que Paulo se dirige aos escravos dentro da comunidade cristã. Já que o escravo é um *homem*, a revolução humanitária e humanizante proposta pela cristologia paulina lhe é acessível. A maturidade, a liberdade (antropológica, à qual Paulo se refere), os dons do Espírito que transformam o homem num ser novo, tudo isso está tanto ao alcance do escravo como do “homem livre” da sociedade greco-romana. O *significado* de Jesus Cristo suprimiu pela raiz o muro que separava os homens de acordo com essa oposição social básica escravo/livre.

Daí que possamos compreender melhor, situando na história concreta, algo que constitui muitas vezes um obstáculo para julgar o pensamento de Paulo. Trata-se de um ponto em que Paulo parece colocar-se exatamente no lado oposto do compromisso de Jesus com os pobres. Paulo aconselha aos escravos a permanecerem o que são.³ “Cada um permaneça no estado em que foi chamado. Foste chamado sendo escravo? Não te preocupes com isso; e, mesmo podendo tu fazer-te livre, antes aproveita-te da tua escravidão. Pois aquele que, sendo escravo, foi chamado pelo Senhor, é liberto do Senhor” (1Cor 7,20-22).

A primeira coisa que isto nos leva a compreender é que a chave antropológica não é um expediente para separar a significação de Jesus de suas limitações “ideológicas”. Paulo está diante de um problema de eficácia, de opção concreta e limitada, quer dizer, de cálculo de energias. Se a “preocupação”, quer dizer, o custo energético que o escravo faz, se coloca em obter sua libertação civil, Paulo entende que, em termos de humanização, esse custo é demasiado elevado.

Talvez nós, deslumbrados por um contexto como o de Jesus, em que se esperava o Reino de Deus e onde as estruturas sociais respondiam a uma determinada interpretação religiosa, não percebemos que o contexto mudou. E com essa mudança desapareceu o *poder* de que Jesus dispunha. Em outras palavras: *copiar* para os escravos do Império Romano o que Jesus disse aos pobres de Israel seria um pecado de “idealismo”. Paulo opta – e sua opção é, naturalmente, limitada, tendo em conta os instrumentos transformadores de que efetivamente dispõe – por humanizar o escravo a partir do interior com uma concepção de sua existência de homem⁴ que já lhe dê toda liberdade e maturidade humanas compatíveis com sua condição social. Deve-se ter em conta, além disso, que aquele “em Cristo não há escravo nem livre” não era só, de maneira imediata, um consolo para o que não se podia mudar, e sim, de modo mais imediato e a longo prazo, o estabelecimento de um ideal

que iria até as próprias estruturas da sociedade e as tornaria de acordo com o princípio praticado dentro da comunidade cristã. Voltaremos a este ponto nos parágrafos seguintes, ao comparar diferentes chaves possíveis da cristologia com os problemas específicos do contexto latino-americano.

A segunda coisa que compreendemos é que, suposta a fidelidade à mensagem e aos dados originais de Jesus de Nazaré, as diferentes chaves não se excluem, nem se anulam mutuamente.

O que Paulo diz aos escravos não é, pois, a negação do compromisso de Jesus e seus discípulos de cooperar com Deus na vinda de um reino que suprima a desumana situação dos pobres. Em outras palavras: o conselho de Paulo não é uma aprovação da escravidão. Nem sequer é neutro com relação a ela. Se a liberdade cristã reside no serviço *mútuo* por amor, se em Cristo não se admite mais diferença alguma entre escravo e livre, se cada um vive e age para os outros e não pode pôr *obstáculos* (morais, sociais ou de qualquer tipo) em seu caminho, tudo isso implica, *virtualmente*, a abolição da escravidão como estrutura social.

Dir-se-á que Paulo propõe, indefinidamente, o compromisso pela causa sociopolítica concreta. Mas o advérbio “indefinidamente” não é adequado. Paulo o difere, sim, nas circunstâncias que o rodeiam e que ele não pode mudar. Difere-o depois de um cálculo – isso não podemos pôr em dúvida – em que entram, por um lado, os meios de que dispõe (ou não dispõe) e, por outro, os valores que pretende realizar. Qualquer chave necessita de *ideologia*, quer dizer, de um sistema calculado de eficácia.

Mas isso nos leva a compreender, em terceiro lugar, que a chave antropológica de Paulo tem somente a *aparência* de ser menos limitada que a chave política de Jesus de Nazaré. É que o limitado não é uma característica do político, como muitas vezes se pensa quando se pretende minimizar essa chave da história de Jesus *em nome do universal ou ilimitado de sua mensagem*. Em outras palavras, freqüentemente usadas: para livrar de *ideologias* a interpretação de Jesus.

Mas nenhuma chave pode liberar uma mensagem, transmitida na história, de suas limitações ideológicas. A chave só pode indicar-nos onde essas limitações se farão mais visíveis.

É evidente que em Paulo as limitações se manifestam, como já tivemos ocasião de comprovar, nos instrumentos que ele possui (ou, melhor, nos que ele não possui) para sua análise do comportamento da existência humana, de seus mecanismos e tendências, assim como do impacto que tem ou deveria ter sobre tudo isso a revelação de Jesus.

Constitui um fato indubitável que, entre os escritores neo-testamentários, João envelheceu mais que Paulo. Também não parece haver dúvidas fundadas sobre certas características de sua chave cristológica. Por mais hebréia e veterotestamentária que seja a origem de seu pensamento – como observamos também no caso típico, e talvez ligados a ele, de Filon –, parece óbvio que João pretende dirigir-se (como adversários ou como interlocutores) a gregos de um nível cultural superior ao dos destinatários das cartas paulinas, e que isso o leva a introduzir em sua chave pressupostos de origem mais ou menos diretamente platônicos.

Pois bem: se há algo que envelheceu como instrumento de compreensão, isso o são, certamente, as categorias da filosofia platônica. Poderíamos acrescentar que a atualidade (cristã) que ainda conversa, lê e crê entender e saborear o quarto evangelho está em proporção inversa ao conhecimento de sua verdadeira chave, ou pelo menos de elementos muito importantes dela.

Paulo teve mais sorte, se quisermos, mas já notamos que seria uma falsa boa sorte se se entendesse que a sobrevivência de muitas categorias de Paulo fazem de sua cristologia um sistema atemporal e, por isso mesmo, *atual*, de interpretação de Jesus, dispensando-nos, assim, da tarefa criadora tantas vezes mencionada neste tomo.

Mas, sem chegar a tal extremo, é óbvio que Paulo, pelo menos no período de suas grandes cartas e apesar de seus trechos menos claros, conseguem em boa parte sair incólume da prova do tempo transcorrido. Uma vez atravessada a barreira da linguagem, à primeira vista estranha, e a barreira de uma lógica que desorienta, até que se perceba seu caráter dialético, sua análise da existência do homem se torna extraordinariamente moderna. E isso não é pouco para um homem cujas cartas se escreveram faz dois mil anos.

É muito provável, por exemplo, que o leitor tenha percebido a semelhança de certos temas paulinos com tópicos centrais da psicanálise que alcançam o nível do antropológico.⁵ (Várias vezes no decorrer destes comentários temos resistido à tentação de estabelecer pontes muito factíveis entre noções paulinas como a de lei, homem interior, desejos, pecado, morte e vida etc., com outras que já formam parte da cultura de hoje no terreno psicológico (tanto individual como social): ego, superego, inconsciente instintivo, repressão, instinto de morte, *eros* etc.).

Esta curiosa *modernidade* de Paulo é digna de duas considerações fundamentais, de dois toques de atenção para evitar aqui dois mal-entendidos que desvirtuariam o trabalho feito nesta segunda parte.

A *primeira* trata de evitar que se valorize a cristologia de Paulo em razão dos falsos entusiasmos que podem surgir dessas supostas – e talvez parciais – coincidências (ou concordismos) com *ideologias* modernas no plano antropológico.

De saída, é evidente que a psicanálise não é um todo coerente e compacto. Seu estatuto científico é discutido, pelo menos em seu alcance. Nem todas as escolas, sobretudo as mais “ortodoxas”, estariam de acordo com o principal da análise paulina. Juntamente, o fato que mais nos interessa aqui é que Freud parta de uma prática terapêutica e que, a partir dali, procure sistematizar as concepções antropológicas (metapsicológicas) correspondentes. Se isso dá lugar a um certo encontro com Paulo, este encontro acontece na parte mais ambivalente e, por assim dizer, titubeante de Freud, num freudismo livre, exposto à discussão e sempre mais ou menos heterodoxo, como o de um Fromm, um Marcuse, um Ricoeur.

Pois bem, nada nos diz que nesta certa coincidência ou convergência o pensamento de Paulo deva sair bem livre da comparação. Nem sequer sua qualidade, para os crentes, de constituir uma “revelação divina” o faz credor de todos os prêmios. Categorias mais exatas e sutis que as suas podem aparecer e nos fornecer elementos de análise mais completos e satisfatórios, sem falar de metodologias práticas mais eficientes na luta por um homem mais maduro e livre.

Já indicamos o erro que significava, no plano político, pretender que não se precisa de Marx (nem de nenhuma outra ideologia) porque se possui Jesus e o Evangelho. A mesma coisa se deve dizer aqui. Afirmar que o cristão não precisa de Freud (ou da ideologia psicológica chamada psicanálise) porque tem a Paulo, constitui uma aberração semelhante.

A *segunda* consideração fundamental neste terreno é, em certo sentido, a oposta. Colocado Paulo de novo *dentro do processo* de aprender a aprender da tradição judeo-cristã (bíblica), sua importância capital não está em que, após dois mil anos, possa superar toda ideologia que faz concorrência com a chave utilizada por ele, mas sim em que, através dessa chave e dentro desse processo, Paulo proporciona dados transcendentais, não valorizáveis, para viver a fé (antropológica) transmitida pela cadeia de testemunhas que chega até nós.

Não se trata de criar uma terapêutica psicanalítica a partir de Paulo. Claro que isso não se pode declarar, em princípio pelos menos, impossível. Mas não está aí a contribuição específica de Paulo. A psicanálise, tanto na versão terapêutica como antropológica, constitui uma ideologia que explora o mundo interior

(não individual) do homem em função de uma saúde psíquica concebida de maneira tão diversa como diversos são os dados transcendentais admitidos, a maior parte das vezes tacitamente, por aqueles que a praticam e manejam.

É aqui que tem importância a pensamento cristológico de Paulo, ainda que sua análise possa, em comparação com outras, ser tida por obsoleta. Não se trata de que o critério procedente de Paulo seja uma cristologia aplicada tal qual à avaliação dos sucessos da terapêutica psicanalítica, por exemplo. Aqui, volta a aparecer a necessidade da tarefa criadora. Aproveitando a dupla abertura – a do pensamento antropológico da psicanálise por uma parte e a afinidade de certas categorias do pensamento Paulino por outra –, a avaliação e o enriquecimento mútuo podem ser realizados.

As descobertas terapêuticas não têm, certamente, por que estar diretamente ligados aos dados transcendentais de uma “tradição espiritual”, como Machovec chama a esse processo de aprender a aprender ou de aprender em segundo grau. Mas como não há investigação objetiva do real que seja neutra, também aquelas não podem estar fechadas a estes *a priori*, fechados, pelo menos, a uma discussão dos dados transcendentais que já foram aceitos, talvez inconscientemente, no próprio curso da investigação considerada “científica”. E o enriquecimento mútuo não se fará nem repetindo Paulo em suas categorias de há dois mil anos, nem reduzindo-o a um hipotético pré-Freud.

Em outras palavras: não se pode “descansar” em Paulo como, segundo o próprio Paulo, seus adversários descansavam na Lei. Nem “gloriar-se” em Paulo, porque ele é o primeiro a nos prevenir de que é “humano” e, como tal, sujeito à erosão do tempo e à ambigüidade das culturas que o encarnam.

O leitor nos desculpará de repetirmos aqui o que já foi dito no começo deste volume. É que assim o exigia, perante a aparente *sobriedade* do Jesus histórico examinado na primeira parte, o vôo antropológico e, portanto, aparentemente atemporal da cristologia paulina.

//

Mas a chave da cristologia de Paulo suscita, mais do que a tentação de tomá-la como a (única) válida, a tentação oposta, a de a rejeitar como não respondendo à interrogação autêntica do homem latino-americano. Nossa obra não pretende negar que ela foi pensada, muito antes de ser escrita, em diálogo com homens determinados. Situada assim, a chave usada por Paulo se confronta com dois problemas fundamentais.

O leitor sabe que este livro não quer ser um livro de *teologia*. Mas ainda: atribui a um devastador mal-entendido, a um dos mais falsos lugares comuns da cultura, que o significado, *para o homem*, de Jesus de Nazaré tenha sido açambarcado por um campo esotérico de técnicos em religião, como se esta – com todo o seu aparato próprio – fosse o único e o principal caminho para essa significação.

Pois bem: ainda que estejamos de acordo em que isso não deveria ser assim, não podemos nos desentender a respeito do fato consumado e de suas conseqüências. E justamente uma delas é que, hoje, na América Latina, a cristologia, que se ocupou em estudar e tornar conhecida essa significação humana de Jesus de Nazaré, está intimamente ligada à *teologia*, e mais concretamente à teologia de cunho e postura mais inseridos na crítica realidade continental, a chamada *teologia da libertação*.

Não é este, claro, o momento de expor em que consiste tal teologia. Referimo-nos tão-somente aos aspectos que podem lançar luz sobre os caminhos por onde esse significado de Cristo chega ao homem latino-americano, em oposição a outros caminhos da teologia que no passado transmitiram cristologia a este continente. Em outras palavras: a teologia da libertação se acha intimamente ligada às chaves usadas nesta obra para captar o sentido do Jesus histórico e da cristologia de Paulo. E, até certo ponto, chega a emitir um juízo sobre elas.

Ao deslocar, em direção à história e suas tarefas humanizadoras, o acento que a teologia (mal chamada clássica) vinha pondo na salvação ultramundana, a nova corrente percebeu que a libertação do homem de sua condição infra-humana, pelo menos *neste* continente, devia atacar o fator mais decisivo nela, o das estruturas políticas tanto nacionais como internacionais. Garantiu-se, assim, cada vez mais – e não sempre, como veremos, de maneira equilibrada –, a tendência de vazar em moldes *políticos* o conteúdo da teologia e, em nosso caso, da teologia a respeito de Jesus.

Mas o mecanismo secular desta disciplina, esotérica para o leigo, exigia fundamentar esse deslocamento de acento. Essa fundamentação se fez, como era de supor, em duas direções inevitáveis, a do argumento de razão (histórica) e a do argumento bíblico.

Argumentou-se assim, em primeiro lugar, que, com a interdependência crescente dos homens entre si (comunicações, economia e política ligadas em escala planetária etc.), o único mandamento cristão, o do amor, tinha que passar *cada vez mais* (independentemente de qualquer dado bíblico expresso), para ser eficaz, quer dizer, para ser amor real, por media-

ções *políticas*,⁶ e que a teologia, interpretação da fé, não podia ficar de costas a esta transformação inevitável, repetindo fórmulas do passado, tiradas de um contexto muito mais privado (ou meramente interpessoal e grupal), “espiritual” e intimista⁷ e ligando a fé ao mesmo tipo de problemas aos quais se aplicou, por exemplo, no Novo Testamento.

Justamento, o segundo argumento, o bíblico, mostrou como, pelo menos no começo do Antigo Testamento, o descobrimento e afirmação da fé javista em Israel esteve unido a uma dimensão de libertação política e de criação de estruturas sociais justas e libertadoras nessa sociedade que Javé havia escolhido para si.

O êxodo de Israel do Egito se tornou, assim, o paradigma teológico indiscutido para a teologia da libertação (pelo menos ao nível da sua vulgarização) e mesmo se pretende ver nele a chave para ler a Bíblia inteira, e muito especialmente as partes aparentemente mais apolíticas dela, como o Novo Testamento em geral e, dentro dele, Paulo.

Com efeito, se o próprio Jesus transmitido pelos sinóticos parecia escandalosamente insensível à problemática política expressada pelas estruturas do Império Romano,⁸ Paulo ia, à primeira vista, muito mais longe na direção errada: sua concepção apolítica desembocava em conselhos nitidamente conservadores,⁹ sem dúvida devidos à sua preocupação prioritária por uma transformação interior do homem em Cristo.

O que pensar dessa dupla argumentação? Do primeiro argumento caberia dizer que é, em princípio, irrefutável. Se, apesar de sua aceitação teórica no Vaticano II,¹⁰ custa muito à Igreja admitir as implicações *políticas* da fé, enquanto ela entra sem dificuldade em outros campos para os orientar de acordo com o que ela entende ser exigência do Evangelho (plano da conduta individual, familiar e mesmo social ou socioeconômica), a causa de sua surpreendente negação para tirar conseqüências (conseqüências práticas e concretas como nos outros planos) da fé, quando se penetra no terreno das opções fundamentais para o destino do homem social, não deve ser curada, certamente, no fato de que estas últimas apresentariam um caráter particularmente ambíguo ou esquivo. Não se precisa escavar muito na superfície para compreender que o que se teme é o impacto dos meios coercitivos, associados ao poder político, sobre a conduta das multidões no plano religioso.¹¹

Assim, sempre em princípio, desprivatização do campo teológico (encarregado, repetimos, indevidamente da exclusividade na tarefa de investigar a significação de Jesus para o homem de hoje) deve ser

aceita, o que não implica, como é lógico e como vamos ser em seguida, que qualquer forma de conceber e desenvolver tais implicações seja correta.

Quanto ao argumento bíblico, torna-se paradoxal que uma teologia assim politizada tenha continuado, por muito tempo, lendo (ou deixando de ler) o Evangelho sem perceber nele a chave política necessária para interpretar de maneira séria e lógica a vida pública de Jesus. Só muito recentemente se percebeu essa possibilidade e se tem insistido nela.¹² E exegetas ligados a essa corrente teológica se negam ainda, sem dúvida pelo mal-entendido tantas vezes indicado, a ver no Jesus da história um “político”.¹³

Contudo, o perigo de fundo reside, a nosso ver, não tanto nesta negativa, mas na forma em que se apresenta muitas vezes a afirmativa, porque, se a erudição tem uma particular alergia à chave política no que se refere a Jesus, “em muitas conversas teológicas essa visão é aceita como um dogma”.¹⁴

Com efeito, descobrir o fato de que a chave política e a conflitividade correspondente em favor dos pobres é o que lança mais luz sobre os fatos e os ditos mais “fiáveis”, historicamente falando, de Jesus de Nazaré, se converte com demasiada facilidade em *dogma*. Passa de fato concreto a *teoria abstrata* e intemporal. Assim, a única interpretação de Jesus que faria justiça a seu significado autêntico seria a política. Por isso mesmo, e com toda a lógica, se desqualifica Paulo quando se percebe, e isso não tarda muito, que sua chave já não é política, mas antropológica, e que ele não presta a mesma atenção aos fatores político-sociais da desumanização do homem.

Está claro que, assim como a escolha de uma chave não pode provir de um dogma intemporal, tampouco constitui algo arbitrário ou indiferente, como o mostra, dentro do Novo Testamento, a estreita relação entre as diversas chaves utilizadas e as necessidades das diferentes igrejas.

No processo de aprender a aprender é de primeiríssima importância o dirigir-se ao âmbito, plano ou campo onde as crises de crescimento se produzem e onde as respectivas formulações adquirem relevância. E as condições desumanas em que vive a maioria dos homens num continente que já há quatro séculos continua sendo “cristão” apontam ao uso, durante esse longo passado, de chaves errôneas na interpretação do significado que Jesus tem para o homem. Não errôneas em si mesmas, mas em sua aplicação aos contextos em que esse significado teria sua mais evidente relevância.

Em outras palavras: na América Latina se deve, necessariamente, suspeitar de toda chave cristológica

ca que não desemboque em conseqüências políticas, tão conflitivas e concretas como aquelas que Jesus se atreveu a tirar de sua concepção de Deus. E suspeitar que constituem uma escapatória (por certo, uma escapatória culpável). As dimensões do pecado são por demais evidentes para que ele possa passar inadvertido, e ficar assim desculpado aquele que puser o acento em outra coisa.

Existe, entretanto, também no que concerne ao campo cultural, uma tendência que poderíamos chamar *maniquêia*; a saber: a de converter em oposições drásticas e em alternativas claras zonas fronteiras onde não existe solução de continuidade, pelo menos perceptível. Assim, o marxismo se crê obrigado a desacreditar a psicanálise fundando-se na oposição nítida entre explicação social e explicação individual. O mesmo se deve dizer de mil outras, como reformismo e revolução, ação assistencial e conscientizadora, mudança de estruturas e conversão do coração, evolução e dialética...

É inegável que algo na realidade mesma, e sobretudo quando se exageram as polarizações, justifica essas oposições e aquele que as tiver por verdadeiras alternativas. Não são puramente arbitrárias, e muitas vezes o submergi-las na ambigüidade pode ter piores conseqüências e provocar escapatórias mais fáceis do que o acentuar demais sua separação. No fim de contas, se o maniqueísmo é um exagero deformante, mais deformante ainda seria apagar a distinção entre o bem e o mal.

Tudo isso não impede que a excessiva divisão da cultura em campos separados provoque essa destruição da ecologia humana (primeiro mental, depois real) que temos estudado no volume anterior. De maneira inconsciente e indireta, a divisão da cultura em compartimentos (falsamente) estanques leva, com freqüência, à escalada sem esperança dos meios, e estes, por sua vez, à destruição da complexíssima equação que é uma cultura.

Não vamos, aqui, insistir nisso. Só queremos tirar disso uma conseqüência que atinge nosso propósito neste anexo. A indivisibilidade fundamental de uma cultura faz com que o homem, esse “animal político”, como ele foi definido desde a Antigüidade, seja político em todas as suas dimensões e atividades e que não possa deixar de sê-lo por mais declarações de neutralidade que faça, tampouco por mais necessidade que tenha desses instrumentos habituais em que costuma se expressar o político, quando se reserva esse nome ao uso dos meios mais *diretamente* endereçados à tomada, conservação ou exercício do poder do Estado.

Apesar das aparências, a criação de uma nova linguagem, assim como, pelo contrário, o consentimento passivo dado à destruição interessada da existente — perceba-se ou não seu impacto — são, pelo menos a *longo prazo*, exemplos de atos políticos. A educação que a criança ou o adolescente recebem na família ou em institutos de ensino, mesmo quando calem sobre temas como partidos, revoluções ou eleições, é intrinsecamente política e não deixará de ter, a curto ou a longo prazo, implicações nesse plano. O sadio equilíbrio entre entusiasmo e crítica, como o indicava Bateson, não é só um problema de higiene mental para o indivíduo: é um elemento decisivo para a formação do agente político e influirá nas estruturas da *polis*, ainda que esse agente não chegue nunca a posições “influentes” nas decisões do Estado.

A teologia da libertação vigente na América Latina talvez tenha estado demasiado inclinada a esse tipo de separação que confina o político à área das relações diretas entre o indivíduo e o Estado,¹⁵ tomando-as quase como única chave compatível com uma compreensão de Jesus, válida para nosso continente.

Uma resposta mais equilibrada a essa colocação poderia surgir, pelo menos em princípio, do fato de conceber a Bíblia como um processo de aprender a aprender, de um aprender em segundo grau. A “seleção” interessada que a teologia da libertação fez de certas partes da Bíblia, menosprezando outras (quase como incompatíveis), vem, em grande parte, do fato de que essa teologia, seguindo a europeia, continua tomando a Bíblia como um processo de aprender em primeiro grau, quer dizer, de aprender respostas feitas, entre as quais, está claro, se deve escolher, já que, continuamente, variam no interior da Escritura.

Um processo de aprender a aprender deve manter um difícil equilíbrio entre dois de seus elementos constitutivos. Por uma parte, o enriquecimento e a maturidade que se supõe que tal processo deve produzir dependem da passagem por *múltiplas* experiências que esticam o horizonte para além do que a experiência de cada um pode realizar por si só. Muitas delas deverão ser vividas *artificialmente*, a partir de outros, já que seus contextos não são os nossos, hoje. Só desta maneira se pode chamar a história de “mestra da vida”. Daí, justamente, a importância decisiva da linguagem icônica. Esta nos permite, em grande parte, recriar de um modo vital contextos que não são os nossos, experimentar como nossas crises alheias e receber o impacto de soluções que foram humanizadoras e libertadoras em outras circunstâncias. Assim se forma uma reserva de fatores existenciais que num dado momento serão recordados, recriados e corrigidos, e que entrarão a formar parte de soluções a crises que hoje nem sequer podemos prever.

Por outra parte, todo esse processo não provocaria nossa fé global se não sentíssemos que um ou vários dos elos dessa cadeia nos dizem respeito, vitalmente, hoje e aqui, quer dizer, em nosso contexto. Se a fé (antropológica) que essas testemunhas possibilitam não apresentasse de maneira concreta um caminho possível para uma vida humana mais madura e feliz a partir da situação em que nos encontramos, se este encontro não se realizasse, todo o processo passaria a nosso lado como todas essas “tradições espirituais” que não chegamos a apreciar porque nunca entram, de modo vivo, em nosso contorno existencial.

Desses dois elementos, a teologia da libertação privilegiou, nitidamente, o segundo, em detrimento do primeiro. Ela o fez aludindo a essa inegável necessidade de construir uma teologia significativa para a *práxis*. E isto diz respeito, diretamente, a nosso problema: tem sentido, no contexto latino-americano, uma leitura da cristologia paulina, uma vez que se percebeu nela a passagem da chave política do Jesus histórico à chave antropológica?

III

A teologia latino-americana chamada da libertação não escapa, como nem era de esperar que escapasse — pois não escapa nenhuma outra —, de simplificações e superficialidades. E uma delas é, justamente, aquela que a faz “surgir” da *práxis*.

Que a teologia seja essencialmente (e não apenas parcialmente) prática e não “ciência” ou teoria sobre o divino é algo que não deveria causar estranheza a ninguém, e menos ainda ao leitor que tiver lido o primeiro volume desta obra.

Mas, se é verdade que alguma *práxis* ou, para dizer melhor, prática,¹⁶ precede sempre, no ser humano, qualquer reflexão sobre o significado global da existência e até sobre o significado dessa mesma atuação que se apresente primeiro, como espontânea e instintiva, não constitui um assunto simples transferir essa precedência à teologia ou a uma simples discussão de qualquer grupo de homens sobre o significado de Jesus de Nazaré.

Com efeito, dissemos que a *reflexão* é sempre um ato segundo; também é verdade que as experiências que nos precedem no tempo exigem, igualmente, certa *precedência* pelo fato de constituírem ou de terem constituído uma globalidade com sua própria unidade intrínseca independente de nossa prática atual. Não podemos desprender dela fragmentos isolados e digeri-los à medida que nos chamam a atenção em relação com nosso agir. Por isso, todo conglomerado histórico importante exige de nós uma certa

gratuidade, um pôr entre parênteses nossas urgências pragmáticas durante o prazo necessário para captar através de seus vários elementos sua importância e significado global.

Com isso não estamos negando que somente perguntas lançadas a partir de nossa problemática podem guiar uma hermenêutica que nunca será neutra e que, a partir dessa perspectiva, nossa problemática sempre começa sendo prática.¹⁷ Em outras palavras: devemos dizer que o significado de Jesus não *surge* da *práxis*, mas sim que ele se conecta, necessariamente, com ela, que o saibamos ou não, e, evidentemente, que ele se faz melhor interpretação quando essa relação é consciente. O fato de que a teologia clássica tenha esquecido o vetor *prático* (e mesmo político) das velhas discussões cristológicas não deveria, entretanto, nos levar, hoje, ao extremo oposto de buscar uma conexão pragmática imediata entre os problemas que vão aparecendo em nosso horizonte prático e soluções que a vida ou a mensagem de Jesus nos ofereceriam para isso.¹⁸

No parágrafo anterior, mantínhamos que num processo de aprender a aprender é necessário equilibrar dois elementos, o da conexão com o contexto em que se desenvolve nossa *práxis* e o da riqueza e autonomia de uma tradição que, sem nós, tentou diferentes chaves — com suas diferentes contribuições e limitações — para compreender o significado desse personagem histórico que é Jesus de Nazaré.

Pois bem: a interpretação levada a efeito na segunda parte deste volume está longe de ter sido um exercício erudito ou um trabalho de laboratório a respeito da cristologia de Paulo. Foi, de fato, uma leitura empreendida e realizada por um grupo humano concreto no contexto latino-americano atual, consciente, é claro, de suas limitações e particularidades. Talvez o fato de nos referirmos, aqui, a essa experiência ajude a refletir sobre a importância que se deve dar, hoje, à chave usada por Paulo para interpretar Jesus e responder, assim, deixando atrás as abstrações, aos requisitos fixados no parágrafo anterior.

Deve ficar claro, desde o começo, que a experiência a que nos referimos foi feita numa situação em que, por uma parte, se percebia, de maneira básica e esmagadora, o poder do que se passou a chamar o “pecado estrutural” que aflige nossas sociedades, e, por outra, a falta dos usuais instrumentos políticos aos quais sempre se acudiu no passado próximo para combatê-lo.¹⁹

O grupo percebia além disso, comparando um passado relativamente recente com a atualidade, a tendência, sem dúvida facilitante, a se deixar manobrar, em grande parte, por um fator externo: o que

nos permitiam fazer. Assim, a liberdade política passada e o compromisso e a atividade que tinham tido lugar nesse campo tinham levado, freqüentemente, a um ativismo carente de reflexão, ou pelo menos de reflexões séria; dito em outras palavras: com um nível teórico marcado pela pressa, pelo pragmatismo e pela superficialidade. A repressão política, ao contrário, trazia uma volta à reflexão, porém a uma reflexão sem mãos. Os meios de agir pareciam ter desaparecido e o pensamento, em conseqüência, se limitava a reafirmar, com novos argumentos, uma crítica que, se bem que fosse apreciada, provavelmente, como selo de inocência, também se caracterizava por sua ineficácia, à espera de que “chegasse a mudança”.

Seria isso o sinal de um compromisso maior, ou talvez do único possível, ou uma fuga e justificação de nossa passividade, de nossa falta de imaginação, de nosso próprio pecado “estrutural” como grupo?

Em outras palavras, nasce uma suspeita radical. Seria esse o verdadeiro estado da situação entre nós e o pecado? O Jesus que tínhamos visto atuar dentro da chave política, que boa notícia ou que chamada à conversão nos traria hoje? É difícil imaginar um Jesus mudo diante da realidade que hoje nos é dado viver. Mas também é difícil imaginar um Jesus que desafiaria, por princípio e sem realismo, o poder constituído perante e sobre nós, com perigo, e de que sua própria paixão ou morte não fosse nem sequer “martírio”, no sentido estrito da palavra, pela falta de tempo para conseguir ouvintes e de meios para lhes transmitir sua mensagem.

Basta ter deitado um olhar ao Novo Testamento para perceber que, por difícil que seja o acesso a seu pensamento, é Paulo o autor que se encontra numa situação mais parecida à nossa e cuja mensagem assume muitas das características contextuais que acabamos de mencionar. E foi assim que chegamos a Paulo a partir da política.

Mas chegou-se à sua leitura com uma hipótese hermenêuticamente decisiva e que acabamos de esboçar: que o pecado estrutural não estava somente fora de nós. Que, apesar de nossos protestos de inocência, esse pecado “morava” em nós, que éramos, de alguma maneira, parte dele e seus cúmplices. Que a crítica sem mãos era — como o suicídio político — uma maneira disfarçada de fugir da liberdade, de depor as próprias responsabilidades.

Desconfiar de nossa crítica não era, certamente, renunciar a ela ou a seus argumentos. Era equilibrá-la com um projeto criador. E, para isso, tirar forças da fraqueza e começar destruindo esse compartimento estanque da política que parecia fechado para nós.

Reconhecer que tudo no homem é, virtualmente, política e que em cada um de nós havia possibilidades latentes, muito mais radicais, que o costume nos impedia de perceber e esgrimir.

Com essa chave hermenêutica nos aproximamos de Paulo, precisamente porque, ao deslocar sua cristologia da política para a antropologia, ele apontava na direção que nossa práxis necessitava.

Não que tudo tenha ficado aberto ou claro de imediato. Foi penoso ir e vir pelos meandros de um pensamento complexo e de um vocabulário que já não era mais o nosso. Essa dificuldade fica estampada nos capítulos desta segunda parte. Mas sentimos, pouco a pouco, surgir de nosso itinerário uma *boa notícia*, algo importante que, se, por uma parte, abria novos campos a nossa esperança, também indicava novos caminhos a nossa responsabilidade criadora.

Alguns pontos particulares dessa leitura merecem ser indicados aqui. O leitor notará que, em certa medida, repetem o já dito a respeito da interpretação cristológica de Paulo. Não podia ser diferente. Ainda que intimamente ligados à nossa práxis (ou à falta dela), é evidente que não “surgem” dela. Mais ainda, nem sequer surgem, como tais, dos fatos ou ditos de Jesus. Sua origem é por demais patente: vêm da *interpretação*, feita por Paulo, da significação, para o homem, de Jesus de Nazaré.

Saber isso deixa livre a passagem para reler Paulo em seu *espírito*, não em sua letra. Exatamente como ele mesmo nos ensina a fazer com o resto da revelação bíblica. E esse “espírito” não nos é dado senão em função do contexto prático em que nos encontramos enraizados e comprometidos. Contexto político certamente, como vimos no parágrafo anterior. Nesse sentido lato, e somente nesse, a interpretação de Paulo (e de Cristo dando fundamento a Paulo) surge de nossa práxis, quer dizer, de nossa problemática global de rosto voltado para a história.

1) Contrariamente ao que muitos lugares comuns supõem, a consciência do jogo de mecanismos de sumanos e escravizadores em escala supra-individual (e mesmo supranacional) torna-se cada vez mais corrente nesta região do mundo. Para não falar senão das últimas décadas, correspondentes a uma geração inteira, fomos entrando cada vez mais numa divisão radical e desapiedada entre os ideais esboçados para nossas sociedades — ideais modestos e equilibrados — e as possibilidades de concretizá-los na realidade. Em *nossa realidade*.

Tem-se a impressão de que tudo foi tentado, de mil maneiras, por mil caminhos, e o resultado, o que se levou a cabo por uma lei inflexível, tem sido sem-

pre o mesmo, só que agravado com o correr do tempo: a impossibilidade de sermos medianamente livres de escolher a forma de sociedade e de convivência que queríamos e, finalmente, até a de discuti-la, não digamos sequer de lutar por ela. Cada dia que passa, fecha-se, aqui ou ali, um caminho que ontem ainda parecia estar aberto.

Não sendo absolutamente estúpidos nem ingênuos, não assistimos a esse fenômeno de boca aberta, apesar de estarmos com o coração apertado. Descobrimos a lógica que une todos os poderes, todas as táticas, e aqueles que as usam, num único propósito e numa única eficácia.

Não se inventou, portanto, um pecado novo, ao falar de estruturas políticas ou sociais de pecado ou, o que é o mesmo, de pecado estrutural. Porque não se trata de atribuir a sistemas ou estruturas abstratas e impessoais um termo como o de “um pecado”, que só é justo aplicar a indivíduos. Paulo nos ensinou justamente a sair do engano (político) de confundir o Pecado, estrutura desumanizadora que escraviza e coisifica, com os pecados que o homem, enquanto está envolvido na Carne, comete.

Em outras palavras, constatamos que o problema central para nossa condição humana, hoje e aqui, é que se criaram e se continuam criando estruturas e poderes destinados a impedir todas as formas eficazes, públicas e mesmo privadas, de amar nossos semelhantes e nosso próximo. Não se trata, portanto, desses pecados de debilidade — mesmo os conscientes, de quem explora outros seres humanos —, que terão, no fim de contas, perdão e esquecimento. Trata-se de um ídolo que se levanta sobre e contra tudo o que é humano, de um poder global que se estabelece para durar e escravizar, que priva o homem de sua liberdade para criar, que o inutiliza, que o mata, às vezes fisicamente, as mais das vezes em todos e em cada um de seus projetos mais significativos e esperançosos.

2) Um segundo passo dado na leitura de Paulo nos levou a perguntar-nos pelos mecanismos que se nos tinham tornado inconscientes, insensíveis e, portanto, destinados a ser co-autores desse Pecado.

Essa pergunta nos acossava de maneira particular na medida mesma em que logicamente pretendíamos que a mensagem antropológica de Jesus tivesse relevância nas “premissas ontológicas e epistemológicas” com que percebíamos e avaliávamos os acontecimentos históricos que afetavam nossa realidade.

E constituía, justamente, algo terrível e misterioso, à primeira vista, o fato de que os grupos mais em contato com essa tradição que passava por Jesus de Nazaré e Paulo de Tarso estivessem entre os mais fal-

tos de equilíbrio, entre os mais cegos nessa avaliação respectiva do Pecado e dos pecados. Dos mecanismos de escravidão e má fé com seu imenso poder de morte por um lado, e das simples debilidades ou explosões passionais dos indivíduos por outro.

Também aqui, Paulo, apesar de sua aparente apoliticidade, constitui-se um descobrimento e, por certo, um descobrimento “político”: o de que, em dois planos superpostos, algo que poderíamos chamar de lei constitui um elemento adicional, se se quiser, mas decisivo nessa distorção de nossos julgamentos valorativos. Quer dizer, nessa escravidão estrutural.

Existe, com efeito, uma lei moral — digamos *laica*, para não entrarmos nas discussões que o termo *lei natural* suscita — vigente tanto no campo individual como no social, destinada a pôr um dique em nossos instintos (destruidores), ao que parece incapazes de auto-regulação. Por cima de nossa pessoa e de seus projetos — *superego* —, a sociedade, através de seus membros mais próximos a nós — e mais importantes —, nos transmite um *dever* já estabelecido e que é fundamentalmente expresso de forma negativa, de repressão: não fazer isto ou aquilo.

Muito antes de saber, ou de determinar por nós mesmos, para que vivemos e agimos, sabemos o que em caso algum devemos fazer. Porque ninguém negará que existe uma enorme desproporção entre o caráter claro e eficaz da informação que recebemos em termos de proibição, e o que a educação nos oferece no que se refere a projetos e criações, quer dizer, em tudo o que diz respeito a transformações da realidade existente.

Ainda que o processo de nossa maturidade nos deveria levar a duvidar criticamente dos valores que essa lei absolutizada e negativa representa, é maior a comodidade que sentimos, na maioria das vezes, engolfando-nos dentro dessas normas. Nossa própria linguagem, com suas definições já feitas, nos provê com argumentos inumeráveis e, ao que parece, decisivos sobre o bem-fundado desses deveres.

Mas sobre este plano, de que se compõe toda educação, se superpõe, às vezes, outro: o de uma *Lei* em sentido religioso. Em outras palavras, o de uma norma considerada de procedência divina, e que reforça, amplia e sanciona a anterior.

Dir-se-á que não é este o panorama que se apresenta dentro do cristianismo. Muito pelo contrário, Paulo, de modo principal, mas antes dele o próprio Jesus, preveniram contra tal concepção como deformante do que se deve pensar de Deus e do que o homem deve fazer de si mesmo. Nessa mesma medida, pode parecer quase um mistério como o Pecado a

que nos estamos referindo tenha podido passar incólume através de comunidades, obrigadas, afinal de contas, a ler continuamente, em Paulo e nos evangelhos, essa crítica radical.

Mas deve-se ter em conta dois fatos. O primeiro, histórico, o segundo, antropológico. É evidente que Paulo não podia conhecer o primeiro, e se limita a desenvolver o segundo.

Não obstante, o primeiro elemento determinante da situação que analisamos nós o podemos achar, virtualmente, em sua leitura, combinada com a visão histórica que hoje possuímos. A libertação com relação à lei, mesmo religiosa, situando-a não por cima do homem, mas a seu serviço, constitui um fator central da maturidade. Indica o umbral dessa etapa e é, portanto, essencialmente minoritário. Tudo o que temos de massivo funciona fora dessa maturidade. Pois bem, as circunstâncias históricas especiais em que o cristianismo teve de atuar no Ocidente, depois do vazio deixado pela queda do Império Romano, obrigaram-no a converter-se, de novo, no “pedagogo” de massas humanas e a intervir na criação de uma moral cívica de tipo “infantil”. Em nome da religião *cristã*, voltou-se ao que o cristianismo tinha superado — por definição —, quer dizer, ao decálogo bíblico, base da moral cívica de Israel. A um decálogo que, por outra parte, segundo a opinião majoritária dos exegetas, foi redigido, no começo, em forma de proibições básicas, quer dizer, de preceitos negativos.

Uma lei, por detalhada que seja, somente é eficaz enquanto permite indicar e classificar sem lugar para dúvidas os atos a que se refere, quaisquer que sejam as circunstâncias que os disfarçam. E como toda lei é coercitiva, ainda que se prescrevam certas categorias de atos em forma positiva, sempre se entenderá melhor sua formulação inversa, negativa, ou seja, a que atrai a *sanção*.

O andamento de “honrar pai e mãe”, por exemplo, não possui a mesma eficácia normativa que o de não matar ou não roubar, ou, ainda, a de seu imediato antecessor: “Não amaldiçoar o pai ou a mãe”. Honrar pai e mãe pode significar tantas coisas, pode abarcar um mundo tão complexo de conseqüências e escapatórias, que, a não ser que se volte à sua formulação mais antiga, negativa e ligada à sanção — “quem amaldiçoar seu pai ou sua mãe morrerá” —, terá pouca influência concreta sobre a conduta.

Mas justamente a proibição unida à sanção desvia de nossa atenção as ações ou omissões que, de maneira indireta mas segura, produzem males muito maiores. A proibição de não matar não nos diz, assim, nada sobre nossa ativa ou passiva convivência

com a morte de muitas pessoas, mesmo próximas a nós, e que a tiveram de padecer pelo simples fato de nossa falta de coragem, de espírito crítico, de sensibilidade histórica, de imaginação criadora.

E os arrazoados que nos desculpam são tanto mais eficazes, enganadores e escravizadores quanto mais nos persuadimos de que a rejeição do proibido nos comunicará, mediante a religião, a boa relação decisiva com o Absoluto.

É certo que, de um tempo para cá, tem aparecido no vocabulário religioso (e mesmo litúrgico) o sinal de um certo reconhecimento deste pecado que se infiltra através de todas as proibições: chama-se *omissão*. Esta — intimamente relacionada com o domínio da Lei — não é contabilizável. Não pode, como as outras boas “obras”, introduzir-se como um dado ou ser obtida como resultado de um computador moral. Não pode “acrescentar-se” como um pecado a mais, grande ou pequeno, justamente porque não tem limites. Se existe uma possibilidade de lutar contra ela é só saindo do domínio da Lei. Ao campo aberto. Perante toda a dor humana.

3) Mas um terceiro passo na leitura de Paulo nos mostrou que “omissão” era só um título superficial para uma estrutura de Pecado que não somente nos coloca perante um inimigo exterior, mas que aponta a mecanismos internos que exercem um papel decisivo dentro de nós mesmos.

Com efeito, descobrimos, pela leitura de Paulo, que mesmo o reconhecimento de que não combatíamos eficazmente o mal, quando ele se nos apresentava sob a forma daquilo-que-não-se-fazia, não conseguia nos devolver o sentido e a eficácia de um compromisso (político) ligado a nossa fé.

Constatamos, certamente, a força aterradora da “omissão”, resultado de uma subordinação imatura à lei, seja esta laica, seja religiosa. Comprovamos, por exemplo, que as razões que não encontrávamos para matar, as encontrávamos aos montes para *deixar matar*, para permitir, inativos, que outros matassem e, o que era pior ainda, para deixar que milhares e milhões morressem, sem que ninguém tivesse tomado, conscientemente, a decisão de matar alguém.

Mas que opúnhamos a essa força de Pecado, de engano desumanizador? Uma tendência fácil à pureza inatacável, feita de crítica e rejeição. Um colocar-se fora do Pecado Mediante um *não* que, se era incapaz de transformar algo, nos permitia, contudo, “descansar” na certeza da inocência e nos tornar, só em teoria, naturalmente, “guias de cegos”...

Mas justamente a leitura de Paulo sobre o homem dividido terminou com esta pretensão enganosa de

adquirir uma atitude monolítica e pura diante do Pecado. A crítica pode ser, de fato, a expressão mais íntima do que pensamos e queremos e, não obstante, tudo que começa a transitar desde a interioridade para a realização acaba sendo recuperado pelo sistema, pelas estruturas escravizadoras do Pecado e termina servindo a este.

Nossos membros, prolongados nos instrumentos de nossa cultura, qualquer que seja a atividade que desempenhemos no âmbito social, mostram convivência irremediável com o Pecado, convivência que torna irreconhecível o resultado final de nossas intenções levadas à prática.

A leitura de Paulo iluminou-nos, dolorosamente — mas também higienicamente, diríamos —, sobre a sutileza e o poder incontrastável desses mecanismos que moram em nós. E sobre o caráter fútil de vários tipos de fugas que costumamos tentar para livrar-nos deles.

Uma dessas vias de escape consiste na já mencionada tendência a recortar, e mesmo mutilar, nossa atividade, nossas realizações. A não usar nossos membros efetivos, para não cair sob sua lei. A uma espécie de paralisia de toda atividade social que não seja a estrita e privada expressão de nossa negativa crítica. “Privada” porque não se lhe abrem, aparentemente, caminhos de expressão que alcancem um âmbito exterior ao de uma estrita e cuidadosa privacidade. “Privada” também de projetos e aferrada à mera afirmação interior, esperando “que as coisas mudem”.

Independentemente, entretanto, da ineficácia elusiva (ou “omissiva”) desta busca de “justiça” própria, o manter-se nela torna-se, em muitos casos, impossível. E um dos exemplos mais claros fornece-o o problema inevitável da educação das novas gerações.

Prescindamos teoricamente, em benefício da clareza, do controle exercido pelo sistema imperante sobre todas as organizações educativas (Não esqueça o leitor que estamos lendo Paulo dentro de um regime de intensa e onipresente repressão) públicas e privadas. Deixemos igualmente de lado, por mais irreal que isso seja, o impacto que essas instituições controladas produzem sobre o próprio ambiente familiar, que é o âmbito educacional mais privado e, por isso mesmo, de certa forma, o mais livre.

Tomemos para nosso exemplo este último âmbito *como se*, de fato, estivesse liberado à criatividade materna ou paterna.²⁰ Perguntemo-nos somente o que poderá fazer a educação dos pais para comunicar a seus filhos uma atitude crítica, quer dizer, um sistema de valores em oposição ao imposto, de maneira coercitiva, à sociedade global.

Uma resposta freqüente, de acordo com a escapatória mencionada, é a tendência dos adultos a *transferir sua crítica* à educação das crianças e jovens. Tampouco aqui os resultados respondem às esperanças. Pela simples razão de que, se o adulto pode suportar intensas doses (ou períodos) de crítica, essa mesma dose se demonstra destrutiva e mesmo contra-produtora dentro de um processo educativo.

Bastará concretizar um pouco mais o exemplo para perceber isso. Uma boa parte da *base crítica* do adulto, ou seja, da equação energética que lhe permite esse gasto de energia (cara) que é a resposta crítica, está baseada na grande quantidade de energia (barata) que significa seu patriotismo. Pode-se dizer que, se é “desapiedadamente” crítico, é em razão direta de sua “piedade” patriótica, quer dizer, porque lhe interessa, visceralmente, — acriticamente — seu país. Isso implica que fizeram um forte impacto nele, quando criança ou jovem, os instrumentos sociais destinados a provocar essa atitude. Instrumentos que compreendem até a atitude emotiva associada com a presença dos símbolos nacionais, como a bandeira ou o hino.

Quando o adulto se apercebe, entretanto, de que os mesmos instrumentos são usados para introjetar em seus filhos a solidariedade efetiva, mas desta vez com a ordem imposta que ele desaprova, o caminho mais fácil para reagir a essa manobra — como (mau) educador — consiste em transferir sua crítica ao educando. Isso implicará relativizar e mesmo mostrar seu desgosto para com esses mesmos símbolos.

Contudo, dissociar o símbolo (com seu conteúdo) do uso que dele se faz é capacidade característica do adulto. Sem tal dissociação, a atitude provocará, na criança ou no adolescente, um choque com sua básica necessidade de segurança e solidariedade afetivas.

E desse choque surgem conseqüências desconcertantes para os pais-educadores. Vão desde a atitude conservadora do filho que se revolta contra a crítica paterna ou escapa de mil maneiras a ela até outra atitude mais sutil de rejeição: admite-se a crítica paterna num nível consciente e racional, mas surgem inesperados e, ao que parece, desligados conflitos psicológicos. Em outras palavras, o desequilíbrio, procedente de uma dose de angústia excessiva.

Outro exemplo dos mais notáveis da mesma tendência velada à renúncia perante o poder escravizador do Pecado é o que consiste em erigir, em plena irrealidade, uma força *Anti-Pecado* para com ela se consubstanciar, perdendo-se nela como num protetor (mas mortífero) seio materno. Atribui-se a essa força não só a incumbência de manter incólume a esperança

contra os embates da realidade, mas também a muito mais arriscada incumbência de discernir as *ideologias eficazes* que, a curto ou a longo prazo, não de sair vitoriosas. E mostrar, assim, que nossas dúvidas e ansiedades eram somente o produto de uma reflexão intelectual feita à sombra do partido, da Igreja ou da classe.²¹ Quer dizer, da autêntica força histórica libertadora.

Em outras palavras: busca-se um poder supostamente *qualitativo* que seja capaz — em virtude de seu caráter igualmente quantitativo — de dar a volta, finalmente, a essa aparente desproporção de forças que trabalha em favor do meramente quantitativo e poderoso. Que detenha o processo de “corrupção” dos projetos humanos no plano político.

De um tempo para cá, essa utopia paralisante e irreal invadiu, por exemplo, a teologia da libertação, que, sob pretexto de suposta apoliticidade, resiste à leitura profunda de Paulo. Neste caso, esse poder qualitativo, e quantitativo ao mesmo tempo, é o *povo* ou, mais precisamente, “os pobres”.²²

Em nossa opinião, esse, e não o ateísmo ou o secularismo, é o verdadeiro perigo de premissas marxistas ou análogas, não avaliadas pelos dados transcendentais cristãos. Não se trata, de modo algum, de atacar essa tendência, porque ela “cairia” na luta de classes ou porque elevaria — com outro nome — o proletariado a sujeito e agente privilegiado da história. Trata-se, isso sim, de uma escatologia simplificada e errônea que, assim como conduz a falsas esperanças, produz, igualmente, a mais longo prazo, a escalada do desespero.

4) Em relação com isto, e em quarto lugar, descobrimos na leitura de Paulo a complexidade de sua escatologia, fiel, por outra parte, à linha mais profunda do Jesus histórico. Sua complexidade nos confundiu. E tardamos em descobrir que era a única capaz de dar um verdadeiro sentido à história humana e à dialética da liberdade que se devia pôr nela.²³

Pois bem, renunciar à idealista e irreal tarefa de inverter as relações (energéticas) de poder entre qualidade e quantidade (no político, como no resto da cultura), aceitar que só a segunda se acumula visivelmente ao longo da história e domina — como lei dos membros — toda instrumentalidade humana, e que a *verdadeira* e *definitiva* eficácia, aquela que não promete triunfos nem provoca triunfalismos, radica na criatividade posta a serviço do amor e da humanização, único destino com sentido da liberdade, levou-nos a encontrar em Paulo algo que pode ser uma visão mais ampla e ecologicamente mais sábia do político. Compreendemos este plano como mais enraizado no resto da cultura e mais dependente dela.

Abria-se, assim, um âmbito político humanizador que nenhuma repressão podia controlar e menos ainda inutilizar. Afinal de contas, ainda que terrivelmente importantes, os instrumentos políticos aos quais estávamos acostumados, e que eram implacavelmente controlados pelo Estado, eram relativamente modernos na história de como construir sociedades — de fazer *polis* para seres cada vez mais humanos.

É impossível dar uma idéia, neste terreno concreto e dependente das possibilidades de cada um, das implicações descobertas nessa leitura. Basta pensar que a busca de uma transformação criadora e transformadora da *linguagem* é, mediante a cultura, um ato político. Levar, de maneira coerente à linguagem, a afirmação paulina de que em Cristo não há nem judeu, nem gregos, nem escravo, nem livre, nem homem, nem mulher, é um ato político.

Paulo não escapava a esse plano, para se refugiar no “privado” quando dava prioridade, em seu contexto, à maturidade humana que, mesmo sob o *status* desumanizador do escravo, este podia adquirir aderindo à *fé* (antropológica ou religiosa) em Jesus e aos *dados transcendentais* trazidos por Jesus.

Mas é óbvio que, quando lemos em Paulo essa construção de um fundamento político (debaixo das aparências impostas nesse plano por seu contexto) que levaria, tarde ou cedo, também à queda da escravatura organizada em sistema social,²⁴ não estamos introduzindo, mas acentuando uma dimensão política que Paulo, provavelmente, só via de forma vaga e à distância. Essa contribuição não é uma infalibilidade. É que essa dimensão coloca, hoje e aqui, problemas prioritários e dirige a leitura dos que pretendem conhecer os ensinamentos de Paulo sobre o amor, a libertação e a humanização.

Não nos enganamos, nem pretendemos enganar ninguém sobre o contexto a partir do qual lemos Paulo. Sabemos que é o nosso e que é limitado. Mas daí vem, justamente, a experiência de riqueza e de libertação que nos ofereceu essa leitura.

* * *

Essa espécie de narração *in extenso* de uma experiência feita com a cristologia de Paulo não deveria enganar o leitor em alguns pontos cruciais a que já se aludiu no volume anterior. Bastará recordá-los, agora, em relação com o último parágrafo.

Em primeiro lugar, a *narração* feita, aqui, dessa experiência não é suficiente para avaliar a *mudança* produzida por ela. Limita-se a descrevê-la, de maneira resumida e, por outro lado, sumamente “digital” (ou seja, abstrata), que não permite captar seus resultados humanos concretos. Sempre ocorrerá assim

com a transcrição (ou elucidação transmitida) de uma experiência alheia relativa a um dado transcendente. O que se viveu e o que se fez com ele depende, sempre, de um mundo de valores e possibilidades anexas a grupos ou indivíduos.

Assim, por exemplo, o dado transcendente a que aludimos no tomo anterior, e que se sintetizava naquelas simples palavras: “...não esperes nunca uma mão, nem uma ajuda, nem um favor”, pode, segundo os casos concretos, justificar as frustrações mais superficiais e desnecessárias, ou transformar-se em profunda e trágica obra de arte ou destino vital.

Neste mesmo volume temos indicado, na linha do que precede, que a *significação* da ressurreição de Jesus — de acordo com os sinóticos e com Paulo — só pôde ser percebida e aquilatada por aqueles que aderiam desde o princípio à sua pessoa e a seus valores e, depois, diante da sua morte, se perguntaram, perplexos, pelas possibilidades últimas que tais valores tinham de ser realizados. Em si mesma, a ressurreição é irrelevante.

E não seria estranho, mas, pelo contrário, perfeitamente normal, que a experiência a que aqui nos referimos, e que teve lugar com a leitura de Paulo, pareceria, igualmente, irrelevante a quem se aproxima de nossa “narração” a partir de um horizonte valorativo diferente. Ou mesmo, talvez, aos que, a partir do mesmo horizonte, lêem algo que não estava feito para ser lido, mas meditado e vivido longamente.

Por outra parte, e em segundo lugar, o ter mostrado como se podia fazer, num determinado contexto político, uma leitura dos dados cristológicos que Paulo nos oferece em chave antropológica poderia levar a falsas comparações.²⁵ O leitor inadvertido poderia pensar que o resultado dessa leitura foi “uma política”, uma determinada linha política, uma *ideologia* política que poderia — e deveria — aceitar a prova de uma comparação com as restantes.

Aqui, é preciso ser precavidos. Por certo, a leitura de que falamos exercerá sua influência no discernimento que será preciso fazer entre o leque de ideologias que se apresentam para enfrentar uma situação como a descrita. Mas essa leitura não é uma ideologia entre as outras. De fato, ela lança, a quem passa por esse processo, à criação ou ao uso de ideologias para transformar a realidade, ainda que não em qualquer sentido. Dizemos que dá elementos de avaliação no que se refere ao que se pode ou não esperar *em último termo* da realidade.²⁶ Mas não julga definitivamente — nem possui critérios para isso — se os dados objetivos e científicos de um sistema X de eficácia política são ou não os verdadeiros ou os

últimos dignos de serem tidos em conta, em vista da realização histórica de determinados valores.

Para dizer em outras palavras, se cada ideologia deve ser julgada — como cada fracasso — a partir de dois pontos de vista ou dimensões complementares: o dos valores que se pretendem obter e o da verdade objetiva sobre a eficácia dos meios que se empregam para isso, o juízo deverá ser complexo, e nenhuma formulação (digital) pode reduzi-lo a uma fórmula fácil. Os exemplos poderão ser, aqui, mais ilustrativos. E bastará aduzir dois.

O primeiro é que, se alguém pensa que vale a pena destruir a metade do planeta para inverter essa espécie de debilidade congênita da qualidade diante da quantidade — a origem da “corrupção” dos projetos políticos —, a leitura de Paulo julgará essa *ideologia* negativamente. Não na base de que seja falsa a equação física para provocar as explosões nucleares. Nem, menos ainda, baseada nesses *slogans* que reduzem o processo bíblico (de aprender em segundo grau) a dados presumidamente transcendentais, como “a violência não é cristã” ou “a violência gera, sempre, uma violência maior”, senão baseada em ter resituado a debilidade irreversível do qualitativo numa imagem coerente — ainda que sujeita à fé — da realidade em que já não é sinônimo de derrota, mas de vitória final.

Obviamente, tampouco isso significará recuar na busca do qualitativamente melhor no que concerne a sua eficácia, nem, portanto, desatender à dimensão quantitativa, buscando, sempre, essa realização esquiiva, não-estável, corruptível, mas realização final, do qualitativo aproveitando as oportunidades que o quantitativo não pode senão abrir à qualidade — em nosso caso, ao amor.

O segundo exemplo tem muita relação com esse último ponto, mas ele acontece desta disciplina criada para a investigação do significado que tem para o homem a vida e a mensagem de Jesus de Nazaré: a *teologia*.

Já nos referimos, neste anexo, à tendência (gerada pelo desespero) a descarregar no “povo” a criação das únicas ideologias que seriam libertadoras desse mesmo povo. Seguindo a linha dessa tendência, chegou-se a dizer que não existirá uma verdadeira teologia da libertação enquanto ela não for criada pelo povo (?) ou mesmo enquanto *todo* o povo — ou enquanto o “último dos pobres” — não adquirir sua própria voz, sua própria expressão, tornando-se sujeito histórico e protagonista consciente de sua própria libertação. No campo da interpretação de Jesus como em qualquer outro.²⁷

Quem, entretanto, tiver seguindo a leitura de Paulo que aqui resumimos e concordar com ela, suspeitará

de um engano ideológico que supõe a espera — e mesmo a noção — de um “povo totalmente consciente”, quer dizer, a inversão, dentro do empírico, de qualidade e quantidade, e isso como base para um sistema eficaz de libertação.

Compreenda-se, pois, que o último parágrafo deste anexo não pretende substituir — o que seria inútil — uma experiência de fé (antropológica ou religiosa) por uma descrição de seus “resultados” válidos. É somente uma advertência contra os que, freqüentes na

América Latina, consideram que o decisivo na leitura da Bíblia está em adotar a chave *melhor*. E que esta, por exemplo, em nosso contexto, deverá ser aquela que, aparentemente, responde melhor ao tipo de opressão humana que aqui se sofre: a *política*.

Só quisemos mostrar, trazendo uma prova que julgamos válida, como a realidade humana está muito mais vitalmente intercomunicada do que o supõem tais afirmações, infelizmente correntes.

Notas

* Texto extraído da obra *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, de Juan Luis Segundo, São Paulo, Paulinas, 1985, t. II/I: Sinóticos e Paulo, história e atualidade.

¹ Seria ocioso reiterar aqui as advertências que vimos fazendo sobre o vocabulário (fé, ideologias, dados transcendentais) que empregamos e que está explicado e, a nosso ver, justificado pelo que foi escrito no tomo I desta obra. Ali se chamava *ideologia* — em sentido neutro (não pejorativo) — a todo sistema de meios referidos à realização de uma determinada constelação de valores.

² Isto não tira, como tivemos ocasiões de repetir (e vê-lo-emos detalhadamente no cap. I da terceira parte, tomo II/2), o caráter de “revelação *divina*”, e sua correspondente garantia de verdade, à vida e à mensagem de Jesus. Isso nos obriga — por isso e não apesar disso — a inseri-los nesse processo de *aprender a aprender*, ou seja, de aprender “em segundo grau”, que é a totalidade do Antigo e do Novo Testamento e que não termina com este (cf. tomo I desta obra, cap. III, par. II, assim como nossa obra *Libertação da teologia*, op. cit., cap. IV, § 4,4, pp. 130ss).

³ Não parece que o conselho se deva, pelo menos totalmente, à iminência escatológica (cf., no mesmo contexto, 1Cor 7,36.39 etc.). A brevidade da vida do homem parece constituir um impulso suficiente para impelir Paulo neste capítulo a calcular as energias que as diferentes situações sociais do homem implicam como custo, perante o que implicaria a transformação humana própria de sua cristologia. Daí a comparação entre diferentes “preocupações” (cf. parágrafo III deste anexo).

⁴ Que, além disso, devia ser realizada, sustentada e “significada” no comportamento da comunidade cristã, sob pena de que esta perdesse sua característica (cf. 1Cor 11,17-22; Fl).

⁵ Para não falar de tópicos existencialistas, já que estes estão, de certa forma, congenitamente ligados a Paulo, pois sua origem passa através dessa linha

que vai de Paulo a Agostinho, de Agostinho a Lutero, de Lutero a Kierkegaard e deste aos existencialistas, mesmo ateus, de nossos dias, como J. P. Sartre.

⁶ Cf. Gustavo Gutierrez, *Teologia de la liberación. Perspectivas* (CEP, Lima 1971) cap. III e *passim*.

⁷ Esta denúncia fez com que muitos, levados por analogias superficiais, classificassem a teologia da libertação como um ramo da teologia política (européia) e mesmo, em trabalhos de erudição, afirmassem a dependência cronológica da primeira com respeito à segunda. A este anacronismo contribuiu o erro de situar a origem da primeira na aparição do livro de G. Gutierrez acabado de citar, o qual, quase um decênio depois da aparição dos grandes temas dessa teologia, a sistematiza e lhe dá um título que faria fortuna, permitindo-se citar em sua obra os teólogos da teoria política européia, desconhecidos na época das primeiras discussões, artigos e obras da nova teologia latino-americana.

⁸ Daí que a reação contra a pretendida apoliticidade de Jesus tenha buscado sair desse *impasse* procurando estabelecer, em base à inflação de dados mínimos, uma possível convivência entre Jesus e os zelotes (cf. O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento* [Madrid, 1966] e, sobretudo, *Jesus e os revolucionários de seu tempo* [Vozes, Petrópolis, 1972]).

⁹ Como os que se relacionam com os escravos ou com a obediência devida às autoridades públicas, supondo — grave falta de acriticidade — que sua função teórica é a que realmente desempenham. Poderia também, até certo ponto, considerar-se “política” sua discriminação prática da mulher, ainda que, teoricamente, declare que, com Cristo, chega a seu fim qualquer fundamento para discriminá-la.

¹⁰ “A interdependência cada dia se estreita mais e se difunde pouco a pouco no mundo inteiro. Segue-se daí que o bem comum... torna-se hoje cada vez mais universal e implica, por conseqüência, direitos e deveres que dizem respeito a todo o gênero humano” (GS 26). “Lutem, denodadamente, contra

qualquer espécie de servidão tanto social quanto política...” (29). “Quanto mais se une o mundo, mais abertamente as funções humanas superam os grupos particulares e estendem-se, pouco a pouco, ao mundo inteiro” (30).

- ¹¹ Assim, quando este impacto não está em jogo, como no caso de leis referentes a divórcio, aborto, controle de natalidade etc., se adotam posições claras e concretas em matéria política (confundindo, sem dúvida, em muitos casos ex *professo*, o plano da liceidade moral com o plano da coerção social). Estas posições levam ao partidarismo, quando os partidos se dividem em torno destas questões. O próprio Vaticano II retrocede diante de uma das conclusões mais lógicas quanto à função do específico da Igreja: a fé. Ele diz: “A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja por certo não é de ordem política, econômica ou social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa...” (GS 42). É evidente que a conjunção do adjetivo “própria”, sucessivamente com *cada um* (ou por separado) dos planos indicados, pode salvar esta frase infeliz que se vem repetindo incessantemente desde então para as opções mais apolíticas, quer dizer, conservadoras. E, contudo, falando da função deste elemento *próprio* da Igreja, que é a fé, o Concílio se tinha atrevido a dizer que ela “orienta a mente para soluções plenamente humanas” (GS 11). E onde estarão os problemas que demandam soluções plenamente humanas senão na “ordem política, econômica e social”? Sobre este especial temor de tirar conclusões políticas concretas da fé, cf. nossa *Acción pastoral latino-americana. Sus motivos ocultos* (Ed. Búsqueda, Buenos Aires, 1972), pp. 41ss. (Trad. port. Ed. Loyola, São Paulo, 1978).
- ¹² Ignácio Ellacuría e Jon Sobrino nos parecem os teólogos latino-americanos que lançaram, decididamente, a teologia e a exegese pelo caminho do Jesus histórico e da chave política para o interpretar. Cf., por exemplo, I. Ellacuría, *Teologia política* (Ed. SSI, San Salvador), cap. II. Infelizmente, a nosso ver, ele busca a significação histórica de Jesus, nas pegadas de exegetas europeus, em sua possível conexão com os zelotes.
- ¹³ “Existe, tanto do lado dos exegetas como dos teólogos da libertação, uma certa insegurança quanto à interpretação da Bíblia no âmbito da teologia da libertação.” Depois de criticar a cópia do êxodo como solução atual, o autor, o exegeta J. Konings, continua: “É provar que Jesus de Nazaré foi diretamente um libertador político é uma tarefa que a quase totalidade dos verdadeiros exegetas

recusaria... Felizmente, os ‘grandes’ da teologia da libertação são mais circunspectos...” (J. Konings, *Hermenêutica bíblica e teologia da libertação: Revista Eclesiástica Brasileira*, fasc. 157, mar./1980, p. 5).

- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ Em seu alívio, é de se indicar que foi levada a isso muitas vezes pelas incrivelmente superficiais (e ideológicas) dicotomias que se lhe opõem: de nada valem as mudanças de estruturas sem a conversão do coração, defesa dos direitos humanos sem luta de classes, revolução em liberdade por consentimento majoritário e não com uma violência que engendra sempre uma violência maior...
- ¹⁶ Ainda que a tradução castelhana do grego *práxis* seja *prática*, quando em nossa linguagem se usa *práxis*, quer-se geralmente acentuar que se trata de uma prática fundada numa teoria e que realimenta, de novo, essa teoria com novos elementos descobertos na experiência.
- ¹⁷ A isso conduz, por exemplo, o método de reflexão usado por grande número de grupos de cristãos como o único compatível com esse primado da *práxis* sobre a teologia que é um *ato segundo*: a “revisão de vida”. A não-conexão dos problemas supostamente apresentados pela *práxis*, assim como a manipulação e seleção subjetiva das passagens bíblicas empregadas para expor o ponto de vista da fé, constroem apenas uma paródia da função que G. Gutiérrez, no primeiro capítulo de sua *Teologia da Libertação*, define acertadamente como uma “reflexão crítica sobre a *práxis*”. Com efeito, *práxis* não é um fluxo ingênuo e superficial de acontecimentos e problemas, como também *crítica* não significa escolher um trecho bíblico — separado não só de seu contexto imediato, mas do processo inteiro — para confirmar a opção proposta.
- ¹⁸ O fracasso que este excesso produz é uma experiência generalizada na América Latina. E chamamos fracasso a uma irrelevante crise de fé provocada pela trivialização das respostas que dela chegam quando se procuram em Jesus exemplos, normas e soluções que levam não só a deixar de lado a verdadeira *práxis* com sua exigência de uma apropriada autonomia para a construção de ideologias, mas a não aceitar a dose de gratuidade (pragmática) que todo processo educativo profundo implica.
- ¹⁹ Esta situação é, por outra parte, geral, e muito mais geral, certamente, do que muitos teólogos estão dispostos a aceitar. De fato, tem-se proposto a necessidade de construir uma teologia do *cativeiro*. Claro que, enquanto alternativa a uma teologia da libertação, isso deve ser rejeitado. Ninguém pretende canonizar pelo fato de que a libertação

se protraia. Mas a proposta ganha certo sentido ao constatar o triunfalismo com que certos teólogos latino-americanos falam da libertação, como se fosse algo ao alcance da mão, enquanto a realidade global latino-americana, o esmagamento crescente dos pobres, sua desorientação evidente e situações (e previsões) de uma repressão e opressão ainda maiores está exigindo uma ponte entre a teologia e a realidade. Confessamos que já desde o título — e apesar de muitas *mises ou point* críticas — esta é a impressão que nos produz a seleção de trabalhos de G. Gutiérrez intitulada *La fuerza histórica de los pobres* (CEP, Lima 1979). A que força se refere? Onde se escondeu essa força durante os quatro séculos passados desde a colonização ocidental ou desde o século e meio de vida independente? Por que não analisar, então, o como, o porquê e o até onde da *debilidade* histórica dos pobres?

²⁰ Eliminemos, igualmente — e de maneira também artificial —, veículos importantes de informação e avaliação inconsciente, tais como a percepção, por parte da criança ou do adolescente, da submissão de seus pais às estruturas sociais, com tudo o que isso significa de repetidas renúncias práticas aos critérios que se lhe ensinam a respeitar.

²¹ É um fenômeno comum e não particularmente latino-americano a crítica aos que buscam, assim, por exemplo, no partido comunista oficial, uma espécie de tranquilizadora certeza de tipo religioso e que têm por mais seguro e menos problematizador aceitar suas diretivas contraditórias. Mas no volume anterior temos visto como certa concepção da fé religiosa que pretende não necessitar de ideologias pertence, a rigor, à mesma categoria de fenômenos.

²² Há muita retórica em fórmulas superficialmente brilhantes que estão em moda no contexto latino-americano, como aquela que convida a se submeter “ao disciplinado do pobre” ou a que exalta, a despeito da trágica história latino-americana, a impenetrabilidade do autêntico “povo” às ideologias da classe dominante. O próprio G. Gutiérrez usa, em forma matizada é certo, um argumento brilhante, que depois será empregado em sua forma mais realista e demagógica: “...a inteligência do intelectual, do teólogo que pensa a fé a partir daqueles a quem precisamente o Pai escondeu sua revelação: ‘os doutos e prudentes’ (Mt 11,25). Aniquilação dessa inteligência, mas não daquela que vem dos ‘pequenos’, dos pobres, porque só a eles foi dada a graça de acolher e compreender o reino. Aos pequenos, aos que não podem ou aos que não se deixa falar, a eles é dada a Palavra de Deus para que anunciem seu reino. A loucura da cruz é morte para a inteligência dos

doutos, dos que não entendem a Palavra. Uma reflexão sobre a fé que não passe por essa loucura, por essa morte, assim como pela revelação aos pobres, erra seu caminho” (*La fuerza histórica de los pobres*, op. cit., p. 175). Cabe acrescentar que até métodos de conscientização procedentes, é claro, de minorias, e formadores, igualmente, por seu conteúdo, de minorias, como o de Paulo Freire, tiveram de se desculpar de sua falta de apreço pelo povo, e falar de uma “conscientização mútua”, a despeito do que Bateson, seguindo Russell, chamaria de “a diferença de níveis lógicos” dessa pretendida reciprocidade. Se constitui um paradoxo o fato de que uma teologia da libertação não faça, comumente, uma leitura política dos evangelhos, a razão deve-se buscar, em grande parte, em que eles resistem às tendências populistas, como o percebeu Paulo e o expressou em sua própria chave.

²³ Sem esta dialética se deixaria passar a necessária base quantitativa de toda transformação qualitativa, elemento importante muito pouco estudado até aqui nas elaborações cristológicas. Então, sim, se cai nesse *elitismo* com que erradamente se pretende designar — e rejeitar — toda função minoritária.

²⁴ Não ignoramos, de modo algum, o prazo terrivelmente longo e as condições estranhas de como isso se levou a cabo no Ocidente. Na maioria dos países latino-americanos, foi necessário esperar pelo século XIX para assistir à abolição formal da escravatura. Não se deve, entretanto, cometer anacronismos. Já temos indicado o fato e as causas da paralisia da criatividade político-moral “cristã” durante os séculos em que foi preciso prover as massas de uma moral cívica sustentadora das instituições do Estado. Isso tem, como conseqüência, o fato de que seja uma corrente, pelo menos na aparência, não-cristã a que empurra para a abolição da escravatura. Isso se vê, por exemplo, na Revolução Francesa. E a comunidade cristã não reconhece nela seus próprios princípios. Mas não sempre melhora a situação do escravo quando, por ser propriedade (comprada) de outro, passa a alugar sua força de trabalho (o que faz com que sua própria morte não eleve o preço da operação, como no caso anterior). Basta ler, a respeito, o tomo I de *O CAPITAL*. E também aqui são aparentemente forças não-cristãs e até anticristãs que saem em busca de ideologias eficazes para implantar alguns valores cristãos básicos em relação ao homem.

²⁵ Justamente a conhecida aversão a uma apresentação de Jesus em chave política procede, em grande parte, também do medo de que se estabeleça uma *comparação* (falsa) a que nos tem habituado um lugar comum de nossa cultura, denunciado

no tomo anterior: a que se faz entre uma fé (que é, isso sim, apresentada mediante ideologias concretas, mas que as transcende) e uma *ideologia* (que se apresenta como tal e como independente de qualquer fé, mesmo antropológica). Teme-se então, e com toda razão, que, conseqüência de tal comparação — que viola, igualmente, o princípio dos níveis lógicos de Russell —, surja a preferência pela ideologia, interessada em problemas de eficácia, e se abandone uma fé que adquire, falsamente, o caráter de uma ideologia inoperante.

²⁶ Note-se a diferença que existe entre determinar o caminho por onde deve aparecer, em cada caso, a *contribuição específica* do cristão (ou, melhor dito, em nosso caso, especificamente paulino), e determinar, de antemão, *em que consistiria esse* (isto é, o que é cristão), concretamente, em qualquer circunstância. Cf., a respeito, nossa *Libertação da teologia*, op. cit., cap. III, § 4, pp. 100ss.

²⁷ Resenhando o desenvolvimento de um congresso teológico celebrado em fevereiro de 1980 em São Paulo (Brasil), sobre comunidades eclesiais de base, um órgão da imprensa assinalava que padre

Libanio “contou que, nas comunidades populares, o processo de conscientização se dá em três etapas: a primeira consiste na descoberta de que podem interpretar a Palavra de Deus por si mesmos. ‘É a conquista da Palavra’, afirmou Libanio”. É certo que a imprensa costuma simplificar. Uma formulação mais matizada disso nós a encontramos num dos ensaios colecionados por Gustavo Gutiérrez sobre *A força histórica dos pobres*: “O Evangelho lido a partir do pobre, a partir da militância de suas lutas pela libertação, convoca a uma Igreja popular, quer dizer, a uma Igreja que nasce do povo, dos ‘pobres do país’. Uma Igreja que lança suas raízes num povo que arranca o Evangelho das mãos dos grandes deste mundo, e impede sua utilização como elemento justificador de uma situação contrária à vontade do Deus libertador” (op. cit., p. 382). Do ponto de vista hermenêutico, pode-se estranhar, entretanto, que Gutiérrez não se pergunte por que Jesus não conseguiu, em seu tempo, que seu próprio povo, o dos pobres, arrancasse do mesmo modo “a Lei e os Profetas”, quer dizer, a revelação de Deus, das mãos dos grandes de Israel.