

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

MARCOS ROGÉRIO DENARDI

**“O OUTRO CRUCIFICADO” E “O OLHAR DO OUTRO”: UM
ESTUDO COMPARATIVO ENTRE JON SOBRINO E
EMMANUEL LÉVINAS**

**Porto Alegre
Dezembro de 2006**

MARCOS ROGÉRIO DENARDI

**“O OUTRO CRUCIFICADO” E “O OLHAR DO OUTRO”: UM
ESTUDO COMPARATIVO ENTRE JON SOBRINO E
EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

**Porto Alegre
Dezembro de 2006**

MARCOS ROGÉRIO DENARDI

**“O OUTRO CRUCIFICADO” E “O OLHAR DO OUTRO”: UM
ESTUDO COMPARATIVO ENTRE JON SOBRINO E
EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, na Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Érico João Hammes

Aprovado em ___ de _____ de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Érico João Hammes (PPG-TEOLOGIA / PUCRS)

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PPG-TEOLOGIA / PUCRS)

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PPG - FILOSOFIA / PUCRS)

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e vocação recebida.

À minha amada mãe, pela vida doada a seu esposo e filhos.

Aos meus irmãos (as), pela amizade e força.

Aos meus amigos (as) verdadeiros, que sempre estiveram presentes em minha caminhada.

À diocese de Cruz Alta, que me incentivou e apoiou a aprofundar os meus conhecimentos.

Ao professor doutor padre Érico João Hammes, que coordenou esse trabalho.

À colaboração frutuosa do professor doutor Frei Luiz Carlos Susin.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teologia.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

À comunidade dos estudantes de Filosofia e funcionária, que convivem comigo em Viamão.

Às secretárias e aos funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Teologia.

E a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, colaboraram para que este trabalho pudesse se concretizar.

O outro me inquieta, me questiona, me esvazia, me empobrece e me chama secretamente, na sua passagem mesma, na sua visita e na sua partida. Mas chama de modo moral à generosidade e à bondade, pois *com ele* está o bem que gera em mim o desejo de ser bom, de hospedar e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente, dar com ardor e imprudência crescente na doação, pois a cada doação ele faz descobrir novos recursos, até então insuspeitados, porque ele cava sempre nova fome de generosidade e de doação. Ele é bondade que, gerando o desejo, não satisfaz a fome de bondade, mas gera mais fome de bondade, sempre insatisfeita e em crescente dívida.

(SUSIN, Luiz Carlos – *O Homem Messiânico. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas*, Co-edição: Escola Superior de Teologia São Lorenço de Brindes (Porto Alegre) e Editora Vozes (Petrópolis), 1984, p. 267).

Como falar de Deus depois de Auschwitz?

Vos perguntais vós,

aí, do outro lado do mar, na abundância.

Como falar de Deus dentro de Auschwitz?

Perguntam-se aqui os companheiros,

cheios de razão, de pranto e de sangue

metidos na morte diária de milhões ...

(Poema de Pedro Casaldáliga — Dentro de Auschwitz - Todavia estas palavras. Estella, 1989, p.45.).

RESUMO

A presente dissertação: “*O Outro Crucificado*” e “*o olhar do Outro*”: *um estudo comparativo entre Jon Sobrino e Emmanuel Lévinas*, pretende refletir uma categoria filosófica, que aplicada a teologia compromete na defesa do ser humano: do seu pensar, agir e da sua fé.

Nas categorias de: “Outro”, “Olhar”, “Alteridade” e “Totalização”, tematiza as relações e o comprometimento interpessoal, a partir de Emmanuel Lévinas, filósofo francês e Jon Sobrino, Cristólogo, de El Salvador. Dividido em três seções, o trabalho inicia clareando a categoria de alteridade e suas constelações, segundo o pensador francês lido com a ajuda de Luis Carlos Susin, Ricardo Timm de Souza e outros intérpretes, bem como sua aplicabilidade às relações humanas. A segunda seção procura descrever em linhas gerais a Cristologia de Jon Sobrino, destacando o conceito de lugar como decisivo para seu pensamento, enquanto a terceira, pretende coadunar o pensamento destes dois autores.

Na conclusão destacam-se as aproximações descobertas, com destaque para a relação ao seu ambiente e às pessoas a partir de onde elaboraram suas reflexões, em favor dos “encurvados”, “vitimizados” e “crucificados” do nosso tempo.

Palavras- chave: “Outro”, “Olhar”, “Alteridade”, Crucificado e “Totalização”.

ABSTRACT

The current dissertation: “*The Other Crucified*” and “*The Others look*”: a comparative study between Jon Sobrino and Emmanuel Levinas claims to reflect a philosophical category, that applied into the theology engages at the defence of the human creature: its thinking, action and faith.

In the categories of: “Other”, “Look”, “Alterity” and “Totalization”, thematizes the relations and the interpersonal engagement, as of Emmanuel Levinas, French philosopher and Jon Sobrino, Christologer of El Salvador. Divided in three sections, the production starts clearing the alterity category and its constellations, according to the French philosopher, read with the Luis Carlos Susin, Ricardo Timm de Souza’s support and other interpretes, such as its aplicability to the human relations. The second section attempts to descript in general lines the Jon Sobrino’s Christology, destacting the concept of place as decisive in his thinking, while the third section, claims to coadunate the thinking of these two autors.

In the conclusion appear the discovered approximations, with promimenne to the relation for its envyronment and to the people as of where they elaborated theirs reflections, helping the “encurvated”, “vitimized” and “crucified” of our times.

Key words: “Other”; “Look”; “Alterity”; Crucified” and “Totalization”

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 LÉVINAS E A CATEGORIA DE ALTERIDADE	12
1.1 O “LUGAR” DO PENSAMENTO DE LÉVINAS	16
1.2 O “MESMO” E O “OUTRO”	19
1.2.1 A Totalidade do “mesmo” e a Totalização	21
1.2.2 A alteridade no Olhar	29
1.3 A SUBJETIVIDADE SERVIDORA	31
1.3.1 Diaconia: Ser-para-o-Outro	32
1.3.2 Substituição e corpo maternal	36
1.3.3 Testemunho do infinito	41
2 A CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO	44
2.1 O “LUGAR” DO PENSAMENTO DE JON SOBRINO	47
2.2 O “LUGAR” DE JESUS	50
2.2.1 O ambiente de Jesus	51
2.2.2 Estrutura econômica	52
2.2.3 Estrutura social	54
2.2.4 A estrutura cultual	54
2.2.5 Estrutura cultural	57
2.2.6 Estrutura política	58
2.3 AS POSIÇÕES DOS DIVERSOS GRUPOS POLÍTICO-RELIGIOSOS	58
2.3.1 Saduceus	59
2.3.2 Escribas e Fariseus	60
2.3.3 Essênios	62
2.3.4 Zelotas	62

2.3.5 Herodianos	64
2.3.6 Movimento de João Batista.....	64
2.4 A SUBJETIVIDADE SERVIDORA DE JESUS	64
2.4.1 A Prática de Jesus.....	68
2.4.2 Os milagres como sinais da presença do reino	68
2.4.3 A vitória sobre o Maligno	72
2.4.4 Acolhida aos Pecadores	73
2.4.5 As Parábolas do Reino.....	75
2.4.6 A Celebração da Vinda do Reino.....	76
2.5 O “OUTRO” DE JESUS: NO PAI E NOS DESTINATÁRIOS DO REINO..	77
2.5.1 No Pai	78
2.5.2 Nos destinatários do Reino	81
2.6 JESUS IDENTIFICADO COM O “OUTRO”	83
2.6.1 Pequeno com o pequeno (“Maior” - “Menor”).....	84
2.6.2 Vítima com as vítimas	87
3 APROXIMAÇÕES ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E JON SOBRINO.....	93
3.1 O “LUGAR” FILOSÓFICO/TEOLÓGICO	93
3.2 “OUTRO”, “OLHAR” E A “TOTALIZAÇÃO” / “CRUCIFICADOS” E “VÍTIMAS”	95
3.3 O CONCEITO “ALTERIDADE” / A SUBJETIVIDADE SERVIDORA DE JESUS	97
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA CITADA	107

INTRODUÇÃO

A temática central desta dissertação, “*O Outro Crucificado*” e “*o olhar do Outro*”: *um estudo comparativo entre Jon Sobrino e Emmanuel Lévinas* nos transporta a refletirmos questões profundas que envolvem o homem todo: seu pensar, sua fé e seu agir.

Olhando a realidade que nos cerca, vivemos cada dia mais distantes uns dos outros. A realidade hodierna é dura, insensível, calculista, indiferente e interesseira, tornando o ser humano apático e anônimo a tudo e a todos. Os valores humanos éticos parecem estar suspensos, cada qual se preocupa consigo, num individualismo exacerbado e nocivo à construção do coletivo.

Precisamos acreditar e apostar que podemos resgatar o humano perdido ao longo dos séculos, por um pensar que concentrou sua energia no ser em detrimento do outro e em relações capazes de nos desumanizar em vez de nos realizar plenamente.

Estudando a vida e obra do renomado filósofo francês Emmanuel Lévinas (pela passagem do centenário de seu nascimento, 1906-2006), encontramos uma chave de leitura capaz de responder, no hoje da História, os porquês do homem concentrador e totalizador. Concentramos nossas energias nas categorias: *Alteridade*, *Olhar* e *Outro*. Ousadamente, tentamos aplicar essas categorias formais de Emmanuel Lévinas numa Cristologia bem concreta (latino-americana), a do teólogo Jon Sobrino (San Salvador), situada e comprometida com o clamor dos pobres, vítimas deste mundo. Seus escritos revelam um homem com capacidade de análise crítica da atualidade, sério, espiritual e comprometido com o ser humano. Sua maior

busca, a exemplo de outros grandes amigos e irmãos (Ignácio Ellacuría e Dom Romero), que o influenciaram, é descer da cruz os crucificados de hoje. O método desta dissertação é analítico e fenomenológico, pois visou utilizar as categorias formais de Emmanuel Lévinas para interpretar os conteúdos cristológicos de Jon Sobrino. A pesquisa está embasada nas reflexões (dos livros citados na bibliografia), dos professores: Ricardo Timm de Souza e Luiz Carlos Susin.

O primeiro capítulo visa clarear a categoria de alteridade e as constelações de categorias que têm ao redor de Emmanuel Lévinas: a importância da aplicabilidade deste conceito nos diversos âmbitos de nossa sociedade. Valoriza a arte e a política, passa pela educação, pelas ciências em geral, de várias áreas do conhecimento.

A filosofia deste escritor quer estabelecer uma relação de responsabilidade entre o *Eu* e o *Outro* (exterioridade e infinito que sempre escapa à totalização). Destacamos no desenvolvimento deste capítulo o lugar onde tais conceitos foram gestados e amadurecidos, pois consideramos relevante para compreender o todo de seu pensamento. Segundo Lévinas, o reino do bem só pode se instaurar a partir do Outro. O que possibilita a relação de diálogo é o Olhar de acolhimento, rejeição ou totalização. É, esse Olhar que me questiona, provoca e exige uma resposta capaz de estabelecer uma relação subjetiva, onde o excesso de ser responde com o ser-para-o-outro, descobrindo nos vestígios do ser a eleição, expiação e a substituição, inspirada e encarnada para o outro. Esse é o novo modo de ser, sem o excesso de ser, mas disposto ao martírio, nos remetendo ao infinito “eis-me aqui” e ao “envia-me”. Só assim se concretizará essa categoria tão importante na construção do “novo ser humano”, desprendido de qualquer egoísmo e vivendo na gratuidade inigualável.

O segundo capítulo procura descrever, em linhas gerais, a cristologia de Jon Sobrino, teólogo, situado numa realidade bem específica, que elabora sua reflexão cristológica distanciando das teologias européias e aproximando-se dos questionamentos e clamores das realidades contrastantes e desafiadoras do seu meio. Sua capacidade de sensibilizar-se com os excluídos, vítimas e crucificados do nosso tempo, levou-o a atitudes de compaixão e misericórdia.

Para Sobrino, o lugar foi decisivo para gestar a reflexão, pois forneceu material suficiente para aprofundar questões que até então não tinham passado de meras elucubrações teológicas. Segundo o autor, a reflexão cristológica deve responder à miséria dos deserdados e desafortunados, excluídos e miseráveis, pobres e vítimas. Para ele, o lugar substancial são os pobres deste mundo, e, para justificar sua opção, invoca a correlação entre Jesus e os pobres, sendo estes os prediletos do Reino.

Seguindo os passos de Sobrino, buscamos neste capítulo o lugar de Jesus, seu ambiente, as estruturas que compunham sua época, bem como a posição que o mesmo ocupa frente aos grupos político-religiosos, tudo descrito e investigado para chegarmos à subjetividade servidora de Jesus: o que significou suas palavras, gestos e ações, sabendo-se que sua prática visava à implantação do Reino de Deus.

Com essas investigações, chegamos ao Outro de Jesus: no Pai e nos destinatários do Reino. O Outro de Jesus vai se concretizando na medida em que ele vai percebendo os diversos elementos que constituem essa confiança na bondade e transcendência de Deus Pai que se faz próximo e, ao mesmo tempo, é mistério: absoluta intimidade e absoluta alteridade. E é nessa busca de intimidade e alteridade, a exemplo do Pai, que Jesus busca resgatar os encurvados (os órfãos, os pobres, os oprimidos, as viúvas, os estrangeiros, etc.), excluídos e vitimizados pelo fardo pesado da vida real.

É identificando-se com o Outro (órfão, estrangeiro e pobre) que Jesus se encarna na natureza humana, tornando-se o Outro de Deus, despojando-se da sua condição divina e assumindo a natureza humana, a fim de resgatá-la. É a compaixão, a comoção e a compenetração que devem levar à busca de soluções plausíveis para salvar vidas, fazendo-se pequeno com os pequenos e vítima com as vítimas.

O terceiro capítulo compõe-se substancialmente pela pretensão de coadunar o pensamento destes dois autores: Emmanuel Lévinas e Jon Sobrino, considerados, na atualidade, expoentes do pensamento filosófico e teológico, pensamentos que nos ajudam a pensar o “novo ser humano”. Para isso, ousamos usar algumas categorias que saltam aos olhos e buscamos aproximá-las. O “*lugar*” substancial, tanto

filosófico como teológico, ficou evidente para determinar as reflexões de ambos os autores, em campos distintos, mas que se cruzam. As categorias de “Outro”, “Olhar” e “Totalização”, em paralelo com “Crucificados” e “Vítimas”, podem nos ajudar a nos questionar, interpelar, esvaziar e nos comprometer.

E, finalmente, a categoria de “*Alteridade*” suscitou e fez nascer estas reflexões em paralelo com a proximidade da alteridade do Jesus histórico que viveu plenamente essa dimensão.

A busca de aproximação desses dois autores quer colaborar com a reflexão filosófica e teológica, sempre preocupada com a vida humana, integralmente, em todas as potencialidades. As “Vítimas” e todos aqueles “Povos Crucificados” são seres humanos dignos de responsabilidade e compaixão. A nossa reflexão visa suscitar a necessidade da justiça, ética e moral e vê-las instaladas em todos os âmbitos da sociedade.

1 LÉVINAS E A CATEGORIA DE ALTERIDADE

Todos nós sentimos atualmente que os valores éticos e culturais estão em crise. A racionalidade construída ao longo dos séculos sedimentou um individualismo exacerbado, manifestado no hoje da nossa existência. A necessidade de refletirmos essa questão não é mera elucubração filosófica, mas responsabilidade ética, sendo que esta assume, hoje mais do que nunca, uma importância tremenda nos âmbitos mais variados da sociedade, desde a arte até a política, passando pela educação, pelas ciências em geral, por várias áreas do conhecimento. Faz-se urgente pensar sobre questões éticas que se colocam diante de todos nós.

A questão ética, para Lévinas¹, não é apenas mais um problema dentre tantos tratados na Filosofia, mas é o que constitui a própria estrutura de determinação da vida humana, se considerada profundamente. Assim, o problema central da Filosofia, segundo o autor, é que se amplie para a vida comum o ético. Isso quer dizer que o

¹ “Emmanuel Lévinas nasceu em Kaunas, na Lituânia, em 1906. Aos 11 anos de idade, a Revolução Russa de 1917 forçou sua migração para a Ucrânia. Mais tarde fixou residência na França, onde foi naturalizado. Em 1923, iniciou seus estudos filosóficos na cidade de Estrasburgo. Por dois semestres, 1928/1929, assistiu aos seminários de Husserl e teve contatos pessoais com ele. Uma observação da esposa de Husserl causou-lhe uma grande ‘ferida’: a raça judaica foi um tanto desprezada. Dizia a mulher de Husserl: “*Die Leute, obgleich Juden, sind sehr zuverlässig*”. [Apesar de Judias essas pessoas são boas]. Para consolá-lo, Husserl dizia que também era filho de pais judeus comerciantes. Por essa mesma ocasião, Lévinas teve contatos com Heidegger e sua filosofia. A tese de doutorado *La Théorie de l’Intuition dans la Plénoménologie de Husserl* foi ocasião para tornar-se um dos grandes fenomenólogos da França. Em Paris, conheceu de perto J.P. Sartre, G. Marcel e os filósofos da revista *Esprit*. Em 1939, foi deportado e sofreu um longo cativeiro, de cinco anos, na Bretanha, e, mais tarde, num campo de prisioneiros de guerras, da Alemanha. Lá conviveu de perto com as conseqüências de uma ontologia que coloca o *eu imperialista na determinação do agir ético*. Uma tal filosofia gestada e difundida no Ocidente é capaz de gerar crueldades semelhantes que dilaceram tudo o que poderia vislumbrar-se de humano. Por essa razão, Lévinas tornou-se um crítico contundente da Filosofia Ocidental e procurou encontrar na sabedoria bíblica uma inspiração filosófica de um verdadeiro humanismo. O exílio e o cativeiro, experimentados na sua permanência em Auschwitz [cit. campos de prisioneiros de guerra], marcaram a vida e a obra de Lévinas. À luz da tradição judaica, inspirado nos textos talmúdicos, Lévinas propõe o ‘*humanismo do outro homem*’. Para ele, a Filosofia já não pode ter outro sentido e outro destino que não seja o da ética. Por isso, a filosofia primeira não é a ontologia, mas sim a ética. Essa é uma frontal crítica ao Ocidente filosófico, que, em dois mil anos, pouco de humanismo tem gerado. Depois de voltar do exílio e do cativeiro, Lévinas dirigiu, durante dezoito anos – de 1946 a 1964 – a escola Normal Israelita Oriental de Paris e, na época, deu conferências no Collège Philosophique, em colaboração com J. Wahl, seu amigo pessoal. No ano de 1961, na coleção *Phaenomenologica* publicou seu livro mais conhecido, *Totalité et Infini*. De 1964 a 1967, foi professor na universidade de Poitiers; nos seis anos seguintes trabalhou em Paris-Nanterre e, desde 1973, em Paris-Sorbonne. Tornou-se doutor honoris causa em Filosofia e Teologia nas universidades de Lovaina e Leiden. Por vários anos, trabalhou nas universidades de Friburgo (Suíça, Utrecht e Hebrea de Jerusalém), onde seu pensamento foi objeto de crescente interesse. Em 1971, recebeu o prêmio Albert Schweitzer, reservado aos grandes mestres e inspiradores do pensamento humanitário”. (cf. WAGNER, Luiz Pedro. Perfil Biográfico e Filosófico de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v 13, edição especial, 1995, p. 8-9). Faleceu em Paris aos 25 de dezembro de 1995.

pensamento levinasiano está profundamente centrado numa problemática ética. A sua filosofia é a tentativa de lançar um novo Olhar sobre as relações entre o Eu e Outrem, uma relação ética e, essa, por sua vez, se ergue em contraposição à ontologia construída ao longo da tradição filosófica. “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia... que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral. ... mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um poder, à dominação imperialista, a tirania”².

A filosofia levinasiana estabelece uma relação de responsabilidade para com o Outro, anterior a qualquer processo de conhecimento por parte do Mesmo. Assim, este, ao se relacionar com o Outro, não pode estabelecer uma relação de totalização. O outro, enquanto alteridade e exterioridade, é infinito e sempre, escapa.

Conforme Lévinas, a alteridade constitui essa expressão máxima com o outro. O ser se coloca na sua plena humildade, deixando-se manifestar ao outro, muitas vezes ao contrário da frieza de certos homens que vivem numa época em que as vozes de ontem agonizam e as de hoje gritam, pedindo ajuda. É preciso que a alteridade, como expressão, se instaure para um melhor desvelamento de muitas “máscaras” que escondem muitos rostos desfigurados pelo ódio e pela busca cega de realização pessoal, passando por cima do próximo, como se esse fosse um obstáculo a ser eliminado.

A essência da Alteridade do Outro é a sua própria singularidade absoluta. Esta singularidade não se deixa subsumir em um todo compreensivo, na lógica onisciente da totalização ontológica. O seu sentido é presença ao mundo do Mesmo, presença que é oferecimento e convite à relação ética.³

A alteridade abarca o grande zelo pelo outro, pela multiplicidade que o diversifica, na continuidade que cria um elo de amizade, atuando como horizonte para as pessoas que desconhecem o verdadeiro valor da relação e se deixam levar

² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, [s.d], p. 34.

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade e Desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 158.

pelos instintos, construindo o caos e a desordem, dando lugar ao egocentrismo e desfiguram, assim a expressão em que a alteridade se equilibra.

É importante perceber o quanto a reflexão proposta por Lévinas constitui um pressuposto humano de suma relevância para contradizer os horrores de um ato despossuído de qualquer humanismo e como pode gerar a ruína e o rebaixamento da alteridade. Quando não acontece a proposta da alteridade, para se manter a ordem humana na relação pacífica, gera-se o declínio do ser. O ser é importante na alteridade, na amizade recíproca. “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder”⁴.

Não deve haver passividade diante da instauração da alteridade. O sentido maior do ser humano é a busca do outro, mostrando-lhe o caminho que o desacorrenta das maldades que corroem o ser, apontando para o esplendor de uma vida sem o descuido ético. O meu cuidado para com o outro é sinal de quem realmente quer viver e quer mergulhar nas águas da alteridade.

Quando toda a racionalidade da força cessou com a vitória de um dos lados – do agente -, ou quando esta racionalidade nunca teve vez pelo desequilíbrio absoluto e desmedido das forças daqueles que configuram esse drama, é exatamente aí que a voz do fraco se faz ouvir; não uma voz física, mas uma voz ética, um convite à manutenção da pluralidade, um convite e uma relação com a diferença, o que é, sempre, uma oferta de paz.⁵

Quando não há esse cuidado, a porta fica escancarada para o descaso, para a exclusão do outro, de sua essência, de seu viver, colocando às claras o modo pelo qual se nega e deixa de lado o ser humano, ou melhor, o outro, que Lévinas tanto aponta e reflete. Sem a alteridade, proposta por Lévinas, a pessoa humana pode estar insegura em face da irracionalidade da agressão, ação que destrói o próximo, meu rosto. Sem ter clareza da proposta da comunhão fraterna com o outro, vive-se, sempre, no gelo, na superficialidade da vida, na falta de perspectiva em relação ao outro e sua manifestação.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 176.

⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 30.

Lévinas busca então não um *ser melhor*, mas um *melhor que ser*, um ‘diferente do ser’ como luz que venha de fora da luz penetrada de escuridão do ser (cf. Jo 30,26).⁶

Aí está o segredo da relação, a responsabilidade que o Eu deve ter pela vida do outro. Ser seu companheiro e amigo, dando-lhe firmeza e não lhe imprimindo uma agonia existencial que o transforme em um excludente.

Levando às últimas conseqüências a ética da responsabilidade como transcender-se, Lévinas vai dizer que o Eu vai constituir-se, na sua identidade profunda, como uma unicidade responsável para com o Outro. Significa dizer que *a identidade profunda do Eu é habitada pela alteridade*, é tecida pela alteridade. O mais profundo da identidade do Eu é o Outro. Quando Lévinas usa a expressão: ‘Um para o Outro’, ‘Um pelo Outro’, propõe como que o Eu transmutando-se. Chega a usar o termo ‘transsubstanciação’, uma audácia filosófica, para significar esta passagem, que se opera no Eu, ao transcender do egoísmo ao altruísmo. A identidade do Eu é tecida pela alteridade, de tal forma que quando o Eu responde ao Outro que o invoca, responde ‘eis-me aqui’ àquele que o precede. O conceito maternidade, maternidade no sentido da mãe que carrega o filho nela, é introduzido metaforicamente por Lévinas para exprimir a alteridade inscrita na própria identidade do Eu. Quer dizer que o Outro habita o Eu, o Outro é profundíssimo nas entranhas da identidade subjetiva.⁷

Uma relação de proximidade propõe uma responsabilidade. Trata-se de uma relação ética. O outro exige, pois, novos modos de relacionamento para fazer justiça, que indicam a igualdade, sem diminuir o que o rosto apresenta, em que há a responsabilidade pelo mesmo. Aí entra o modo de concretização justa, de frente à realidade que confronta e leva ao querer.

⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenzo de Brindes/Petrópolis, RJ: Vozes, 1984, p. 195.

⁷ PIVATTO, Pergentino Stefano. A Nova Proposta Ética de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, n. Edição especial, 1995, p. 59-60.

Lévinas chega ao ponto de dizer que o Eu torna-se refém do Outro. O outro é incontestável, indesviável: o Eu como refém significa a iminência da responsabilidade ética, a inapagabilidade da voz da alteridade no tecido da subjetividade como unicidade e a respectiva vigilância pela humanidade, significa a disponibilidade permanente em favor do Outro, quem quer que seja, com todo o seu ser-existir.⁸

Na falta da responsabilidade, acontece a negação do outro. O outro não deve ser deixado de lado como mera coisa. Ele é a busca do equilíbrio que deve haver entre o eu, que o busca, e o mesmo, que se manifesta. Aí está o grande desafio do homem virtuoso: ser para o outro com responsabilidade ética e infinita. Eis aí o ápice da vida que está a caminho da valorização e do repleto acolher mutuamente o rosto do outro. Como horizonte que brilha na busca da vida com os princípios do outro, tão presente no coração de quem não entrou a fundo no limiar do pensamento do mesmo, o acolhimento é possível.

1.1 O “LUGAR” DO PENSAMENTO DE LÉVINAS

A filosofia levinasiana foi amadurecida a partir de uma experiência vivencial do autor num campo de prisioneiros de guerra. Neste campo sentiu, na carne, as conseqüências de “... uma ontologia, que coloca o eu imperialista na determinação do agir ético”⁹. Ontologia, gestada e difundida no Ocidente foi capaz de gerar crueldades (dos campos de concentração) que dilaceraram tudo o que poderia vislumbrar-se de humano.

À luz da tradição judaica, inspirado nos textos talmúdicos, Lévinas propõe o “humanismo do outro homem”. Assim, a sua Filosofia não poderia ter outro sentido que não a ética. A ontologia não poderia se sobressair à ética pelas constatações feitas e pelo pouco humanismo gerado pela mesma.

⁸ PIVATTO, Pergentino Stefano. A Nova Proposta Ética de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, edição especial, 1995, p. 60.

⁹ WAGNER, Luiz Pedro. Perfil Biográfico e Filosófico de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, edição especial, 1995, p. 7.

A centralização de sua filosofia nos problemas essenciais da vida humana fazem de Lévinas um autor profético, capaz de despertar a pessoa, para o verdadeiro sentido da sua existência, que é o viver para o outro.¹⁰

Sem dúvida nenhuma, o pensamento de Lévinas está integrado no mundo intelectual filosófico que busca uma saída para os problemas da humanidade, e, por que não dizer, da atualidade. Por isso, seus escritos são tão lidos e comentados nos dias atuais.

Situado entre os grandes fenomenólogos franceses, publicou várias obras¹¹ importantes, nas quais chama atenção à necessidade de situarmos os problemas a partir da realidade na qual nos encontramos. É radical quando critica a filosofia ocidental¹² por esta ter seguido dois caminhos: a) da supremacia do eu sem limites, livre, não respeitando a alteridade e reduzindo o outro ao mesmo; b) por o mesmo se dissipar e se reduzir a uma relação interpessoal numa ordem universal. O captar-se na totalidade da idéia, do conceito e da neutralidade ele chama de arbitrariedades da liberdade e da redução do outro ao neutro.

O esplendor das luzes terá conduzido o homem para a plenitude do seu destino histórico? O que o homem encontrou ao transpor os tradicionais princípios do bem e do mal? Terá ele atingido os umbrais do super-homem? Os totalitarismos sistêmicos, o imperialismo do Eu como Vontade-Poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal. Com a erosão de todo absoluto, o próprio ser humano ficou exposto como banalidade aniquilável ou manipulável. Mas seria isto pura fatalidade? Os milhões de humanos que foram dessubstancializados pela força da razão ou pela razão da Vontade-Poder não são um novo absoluto impossível de escamotear sem cair no inumano? O excesso do Mal (além do bem e do mal, da gaia ciência e da diversão filosófica) não há de se constituir em novo acesso, pelo avesso, à transcendência do humano?¹³

¹⁰ WAGNER, Luiz Pedro. Perfil Biográfico e Filosófico de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v 13, edição especial, 1995, p. 9.

¹¹ A maior de suas obras, sem dúvida nenhuma é *Totalité et Infini* (1961).

¹² *Autrement qu'Être ou Au-Delà de l'Essence*, é a obra "onde irá questionar a prioridade Ontológica" (cf. FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia*: Subjetividade e Sentido ético em Lévinas, p. 111).

¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Ensaaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 12.

“Lévinas rompe com a tradição filosófica”¹⁴ porque esta “parte do eu sem levar em conta o outrem”¹⁵. Segundo ele, é o saber crítico (filosófico) que leva à consciência moral, ao acolhimento do outro, condição de possibilidade da linguagem e do discurso filosófico; caso contrário, torna-se apenas discurso falhado que se dissipa no todo. “O conhecimento surge a partir da relação do eu com o outrem”¹⁶.

É na revelação do outro, através do Olhar, que o apelo é feito, num simples face a face, sem discurso, sem uma palavra.

Lévinas foi influenciado pela filosofia de Husserl e Heidegger, mas, com o tempo, passou a questioná-los quanto à objetividade do conhecimento, como última transcendência, ou seja, em que o outro é conhecido objetivamente¹⁷.

Para Husserl, o sujeito do conhecimento sempre é o eu, e, para conhecê-lo, é preciso objetivar o outro, reduzindo a relação eu-outro a uma relação cognoscente, neutralizante, egológica e dominadora. Já Lévinas propõe a subjetividade a partir da ética e não do conhecimento. Acredita que objetivar outrem é impossível, pois este escapa à idéia do eu. “O outro é transcendente, infinito e não se adequa à idéia teórica do eu”¹⁸.

Heidegger busca na “Ontologia fundamental” a alternativa para a metafísica fracionada. Mas Lévinas acredita que não é suficiente, pois esta não responde àquilo que está fora do ser. Sendo assim, propõe a ética como “filosofia primeira”¹⁹, a ética da alteridade, colocando o outro como guia do eu e, conseqüentemente, põe a autonomia em questão e cuja responsabilidade é limitada e sempre a serviço do outro.

¹⁴ KUIAVA, Evaldo Antonio. Lévinas no Contexto da História. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, edição especial, 1995, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15. (Op. cit., “Lévinas busca uma transformação da relação sujeito-objeto no modo tradicional de pensar, uma nova interpretação da intencionalidade husserliana em que não é a partir da objetivação que se faz a experiência subjetiva e uma renovada visão de homem operada pela crítica a Heidegger, especialmente no que se refere à analítica existencial do ser-no-mundo”).

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ Nas palavras de Lévinas, “*A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira*” (cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 284).

Como podemos perceber, é a partir de uma experiência vital que Lévinas desenvolve uma filosofia capaz de perceber as minúcias e artimanhas de um sistema filosófico capaz de prender o outro, tornando-o escravo do eu imperialista, ególatra, anti-humano e assassino. Sua proposta filosófica vislumbra as exigências de justiça e de paz no mundo da vida, contempla um humanismo renovado e mais autêntico do que os que outrora foram propostos e tematizados na história da filosofia ocidental.

1.2 O “MESMO” E O “OUTRO”

“O reino do bem se instaura a partir do outro”²⁰. É esse o objetivo buscado por Emmanuel Lévinas para que haja um equilíbrio entre o mesmo (eu) e o outro. Acreditava que a relação que possibilita ao *eu ser bom e salvo* do *excesso de ser* é a capacidade de abertura para o outro. “O outro não é o que eu sou”²¹, nem será o que desejo que seja; “O outro não está no mundo”²², enquanto eu me apresento neste mundo, com minha imanência, “o outro virá ‘de fora’, de além do ser e de além do mundo”²³. O outro foge à minha capacidade de objetivar²⁴, submeter, apreender, capturar ou aprisionar. “O outro será **positivamente** e **concretamente** outro”²⁵.

O encontro com o outro sempre é surpreendente e desconcertante, para ambas as partes. A partir do Olhar do outro ao eu é que se pode estabelecer um diálogo. No rosto do outro percebemos a resistência a qualquer pressão, repressão ou aniquilamento. O outro não pode se transformar em conteúdo manipulável. “O humano só se oferece numa relação que não é poder”²⁶.

²⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 199.

²¹ *Ibidem*, p.199.

²² *Ibidem*, p.199.

²³ *Ibidem*, p.199.

²⁴ Nesse sentido, são relevantes as palavras de Ricardo Timm quando afirma que “*em nenhum momento, sob nenhum aspecto, o humano é objetivável sem que se transforme imediatamente em sua triste e trágica caricatura, por ter de abrir mão do proprium de si mesmo, daquilo no qual absolutamente ninguém pode substituí-lo; o seu preciso instante de decisão e de existência, o intervalo em que circunscreve em meio ao infinito que o cerca*” (cf. SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*, Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 86).

²⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 200.

²⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 35-36.

Este encontro não se estabelece entre iguais, mas entre desiguais. Para tanto, é preciso que seja preservado a alteridade e a dignidade de ambas as partes: condição necessária para se estabelecer uma relação.

A consciência no ser é despertada pela manifestação do Olhar do outro, questionando e interpelando, algo que transcende a obrigação de interioridade; é convencer sem querer convencer; é pura manifestação original do ser outro, “única forma de romper a totalização ontológica, ou seja, a solidão dolorosa do ser”²⁷.

Quando o código *Alteridade*, não é preservado, quando se tenta tirar do outro aquilo que lhe é mais caro, dissecando-o até o seu substrato ontológico, esse fica fragilizado de tal forma que se sente aniquilado, acabado, um nada de ser. É a violência na indiferença de ser um nada.

O outro enquanto alteridade real é a possibilidade do rompimento de minha totalização, ou seja, de minha *solidão de ser*, ao constituir-se em expressão e oferta de paz original: fundamento da ética na qual a racionalidade se pode legitimar. Minha solidão pode, porém, escolher a morte da origem, ou seja, a negação da alteridade enquanto tal.²⁸

O ser tem no outro a possibilidade de sair do seu excesso de ser, tornar-se um modo de servir, sem retorno a si. “Lévinas não pretende nem dramatizar e nem ridicularizar o ser ao descrevê-lo como mal: leva-o a sério, e por isso mesmo vê necessidade de sair, como se o próprio ser chamasse por excendência”²⁹. Foi essa a busca incansável de Lévinas por considerá-la legítima e autêntica.

Essa saída não é solitária ou renúncia de si, mas uma tomada de consciência do destino da eleição, de responsabilidade de um-para-o-outro, onde se encaminha a messianidade da subjetividade em resposta ao bem, ultrapassando a idolatria de si mesmo.

²⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 40.

²⁸ *Ibidem*, p.41.

²⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 193(cf. AE 23-25. EE 12.).

1.2.1 A Totalidade do “mesmo” e a Totalização

Para Lévinas, é a partir do nascimento que há a irrupção do eu, num primeiro momento “em si” e “para si”, depois na relação com o mundo. Diferentemente de Heidegger que considera o “eu jogado a sua existência”, sendo o fato de existir uma “queda”. Lévinas percebe esse primeiro momento de existir como gozo e alegria de viver, tornando o momento primeiro de existir como positividade e possibilidade de afirmação. Mas também pode ser a impossibilidade da positividade da afirmação.

O corpo é primeira ‘condição de possibilidade’ de alienação e de impossibilidades. No gozo e na posse, a resistência dos elementos é vencida com prazer. No pensamento, toda resistência cede ao domínio. Mas pela corporeidade, *antes mesmo da morte*, há possibilidade da impossibilidade, como se chegássemos ao muro do castelo onde termina a liberdade, a brincadeira e a soberania, e aí batêssemos com o “não”, uma negação ou uma subtração como vinda de vontade alheia ou de um pérfido gênio maligno que resiste apesar de nós. A subjetividade que tirava sua própria independência da dependência, que ultrapassava a dependência na felicidade, na posse e no conhecimento, pode se perder quando os elementos não lhe são mais oferecidos ou lhe são subtraídos. A independência feliz e soberana é, então desvestida, e aparece a nudez e a fragilidade em crua dependência, e a necessidade de *lutar pela vida*. *O conatus essendi* surge com dramaticidade existencial: *esforço* e dor por ser.³⁰

Dentro dessa dramaticidade do esforço de ser, o homem enfrenta a sua primeira impossibilidade na transitividade, da necessidade que se impõe pela situação proletária, *“necessidade que se impõe para além do gozo”*³¹, onde não há pão nem lar (não há necessidades satisfeitas, não há intimidade nem perspectiva de futuro); há condenados ao trabalho maldito e indigência da condição existencial. Sem o pão, e ao pão podemos juntar todas as demais necessidades básicas, há limitação, privação, e não se chega a ser humano. Sem a satisfação das necessidades básicas não se pode esperar que o ser vá ao encontro do outro.

Ao estar “colado ao ser”³² e sem espaço para realização desencadeia-se um processo de alienação desesperada, onde prevalece o sentimento de fim de mundo, pois tanto o ser como o mundo perdem seu sentido e toda possibilidade de realização

³⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 113.

³¹ *Ibidem*, p. 114.

³² *Ibidem*, p. 115.

dos sonhos terrenos, instaurando-se o caos. O absurdo da existência se aloja no ser. A esperança apocalíptica se torna esperança do aqui e agora, “esperança contra toda esperança”³³, de tomar distância da animalidade manifestada na brutalidade de ser.

Essa situação de insatisfação surge dentro do seio de uma sociedade que trai o trabalho do indivíduo. A força desse é transformada em algo capitalizado, onde desaparece o “homem”³⁴, integrando-o à maquinaria, aos meios de produção, “vendido” por um salário injusto e incapaz de satisfazer suas necessidades básicas: um salário de fome.

Para demonstrar essa realidade ontológica de traição e alienação do eu, Lévinas usa o exemplo da obra (“oeuvre”³⁵), “destacando-se do obreiro, se libera e vai além dele”, este, o obreiro, fica a “meio-caminho”. Se não fosse assim, “o eu se confundiria com o objeto”. É inevitável na exposição da mesma a outra liberdade, ou seja, a “outra vontade”, tendo esta a possibilidade de se apropriar de um eu através da obra do próprio eu.

Na medida em que a obra vai se acabando, o autor vai se distanciando da mesma, mesmo que aquele nunca reconheça que esta esteja acabada, pois na obra há uma espécie de “eu como terceira parte”³⁶, um “eu tratado em terceira pessoa, como um resultado”³⁷. Ao concluir a obra, o obreiro vai deixando para trás um resultado, uma forma “feita”³⁸. A obra destacada do autor vai se firmando sobre si mesma. E, pela impossibilidade de seu autor acompanhá-la até as últimas conseqüências, estabelece-se uma espécie de injustiça e violência.

Lévinas fala, neste contexto, de “alienação ontológica” e “primeira injustiça”: alienação ontológica, porque o autor perde o próprio ser enquanto autor ao perder o sentido de sua obra. Já não a reconhece e nem é reconhecido realmente nela. E primeira injustiça porque não é

³³ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p.116.

³⁴ *Ibidem*, p. 117.

³⁵ *Ibidem*, p. 117.

³⁶ *Ibidem*, p. 117.

³⁷ *Ibidem*, p. 117.

³⁸ *Ibidem*, p. 117.

respeitado e, pior ainda, pode ser “trocado” pela obra, expulso dela, e jazer fora como não autor.³⁹

O último grau de alienação é o dinheiro. Perdendo seu valor próprio e sua qualidade, a obra fica valorada no comércio. Essa possibilidade de alienação ontológica é estendida a outras formas de alienação, seja cultural ou econômica, seja política, etc.

Segundo a lei dos mais simples mortais, o eu para sentir-se vivo precisa empreender e realizar algo para poder gozar. Juntamente com essa necessidade de agir, encontra-se a necessidade de ser – ser no mundo. Esse empreendimento que se chama trabalho deve vir acompanhado de uma motivação externa, senão se torna servidão, maldição, consumação, obrigação e perda de si, sem sentido. O mal de ser é instaurado pelo medo de ser.

Aberto o caminho para o mal de ser, exposto o medo de ser, a vontade se expõe como fenômeno que exprime sua afirmação “expandindo-se corporalmente e batendo em outras vontades em exercícios, não está imune de penetração e violação”⁴⁰.

Lévinas constata que, para administrar essas vontades, é preciso proteção de “intermediários”, por eles o exercício se torna organizado para ação de defesa e ataque. E o papel da administração é de ser imparcial, tratando dos interesses dos indivíduos de modo igualitário. “A racionalidade é a vontade operando sobre o próprio corpo, sobre a “animalidade”, sobre a espontaneidade que acabaria vítima de seus próprios impulsos”⁴¹. Quando se invertem os pólos, quando o corpo e a animalidade operam sobre a racionalidade, há uma fenda onde se pode instaurar o tirano e a dominação alheia. Por essa via, pode se manipular a alma, a consciência e a liberdade de pensamento.

³⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p.119.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁴¹ *Ibidem*, p. 124.

Essa corrupção e inversão de tendência são a causa de todos os males, pois a vontade fica ligada à animalidade, dando possibilidade à maldade do outro. “O outro pode comandar sem obrar e ser desde o início o proprietário da obra, pois é proprietário do obreiro”⁴². Dando possibilidade ao servilismo, à tirania, à manipulação, onde o tirano inverte de tal forma a razão a ponto de se chegar a uma “obediência cega”. Tornando-se assim material nas mãos do tirano.

É possível que nesta relação de senhor-escravo sempre haja resistência e reservas por parte dos subordinados. “A essência do conflito consiste em mais de uma vontade – encarnadas – quererem ocupar o mesmo lugar, o comando”⁴³.

Se o eu é reduzido a um nada, a uma coisa, a um meio, é impossível manter e ressuscitar a autonomia, no entanto, é possível prever a queda e prevenir-se. Tendo consciência do perigo é possível ter tempo para negociar a paz, que consiste em ser capaz de convencer a intolerância em ser razoável. Se tiver sucesso, terá paz; caso contrário, se instaura o caos – a guerra. Nesse sentido, se justifica aquela célebre frase que a liberdade de um termina onde começa a liberdade do outro, não há ingerência de espaços.

A liberdade em discussão, ou seja, a vontade encarnada, requer uma ordem instituída e legítima, feita de instituições fortes, com visibilidade e duradouras, com poderes legítimos para instituir, sancionar e revogar.

Surge o Estado, como ordem racional, pretendendo ser “a universalização concreta da razão”⁴⁴. Sendo a instituição que controla de modo social as paixões e a animalidade, o Estado racional teria como função subsidiarizar o indivíduo para que a sua liberdade, a igualdade e a felicidade fossem asseguradas, onde não houvesse abuso nos direitos e deveres de uns(eus) em relação aos outros. O Estado, como harmonizador das vontades e administrador das irracionalidades, formaliza uma espécie de equilíbrio social: eis o poder⁴⁵ e a autoridade do Estado.

⁴² SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 125.

⁴³ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁴ *Ibidem*, p.127.

⁴⁵ “Cremos que é necessário ter presente diversos fatores na visão de Lévinas sobre o poder institucionalizado: sua presença concreta dos conflitos de nosso século, a inspiração na Escritura e o Estado na sua modalidade de síntese e totalidade na filosofia hegeliana. Lévinas se refere ao livro

Conforme o procedimento adotado pelo Estado na administração, este se torna totalizante (é de todos e para todos) e egocêntrico (o interesse do eu é universalizado a todos). A hierarquização da autoridade é legitimada por indivíduos ou grupos que buscam aumentar seu poder a ponto de identificar o eu com o Estado (eu-estado) com a possibilidade de suplantar o Estado na identificação: “*O Estado sou eu*”⁴⁶.

Da totalidade de todos, numa sociedade que tem o eu *por centro*, pode-se chegar ao totalitarismo de um *eu*, mesmo que se estenda a um grupo. É o esquema da idéia de infinito articulando-se politicamente: o *eu* político, salvaguardando e identificado com o Estado, pode ultrapassar sua “condição” e se pôr além e na *origem* do Estado. Como no comercio, pode retirar os intermediários e “impor as condições”. Mas como política é coisa de muitos, Lévinas constata na ordem política, afinal, “alternância de violência exercidas por uns e perseguição sofrida pelos outros.”⁴⁷

Assim, o Estado acaba privilegiando quem já tem poder, garantindo-lhe mais poder. E os mais fracos que precisariam de mais atenção, só a têm quando simbolizam uma ameaça ao poder institucionalizado, ou quando servem de alternativa para legitimar a usurpação do poder. Tendem a desaparecer (no sentido amplo do termo), na massa.

A partir dessas contradições “racional” do Estado, se encaminha para uma situação de violência “justificável”. Sendo egocêntrica e opressora a fundamentação deste Estado, a configuração dos indivíduos tende para a mesma forma.

Mas vivendo em uma sociedade onde a liberdade (do “eu puro”, que escapa da renúncia de si mesmo e luta por si) legitima a violência, onde a fraqueza e o medo tornam fracasso do eu espontâneo, não há contrato social que abarque e potencialize o outro, assegurando-lhe justiça e liberdade. Essa ação violenta se plasma quando encontramos o outro e quando nos relacionamos com o outro, agimos com o outro

“Der Stern der Erlösung do hebreu Rosenzweig, que trata da questão nesta perspectiva antihegeliana, e que influenciou profundamente o próprio Lévinas” (cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Le Moi et la Totalité*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954) 353-373, *apud*. SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 128).

⁴⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p.128.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 128-129.

como se fosse matéria e como se o outro não estivesse ali. Essa ação é caracterizada como “ação” sobre os outros.

O que mais “fascina ao homem de ação” é ter poder sobre os demais (outros). Comandar a liberdade de outro, quando esse poder é entendido como saber, “é desengajamento, mas quando é ação sobre os outros, é engajamento na forma de violência”⁴⁸.

A tentativa de inverter a lógica totalizante de um Estado, dominado pela corrupção, no sentido largo da palavra, é tarefa árdua para quem não se deixa prender na malha fina do eu ególatra e opressor.

O Estado de guerra se instaura quando os eus se expandem de tal forma que a situação de harmonização fica insustentável, quando há o choque dos eus contrários em seus ideais e anseios, objetivando, assim, a dura realidade da guerra, onde as instituições e obrigações ficam suspensas, onde tudo se torna volúvel e passageiro.

Essa situação de caos totaliza o ser. Aniquila o ser em seus ideais e projetos, não há a possibilidade de distanciamento dessa realidade, pois esse está abarcado até o seu “conatus essendi”.

Quando o outro se recusa à totalização, reconhecendo sua transcendência, vai-se até o absurdo da violência para neutralizá-lo: o assassinato. Este ato mostra com toda a crueldade a possibilidade de vida sem ética. “O assassino quer, através do golpe, não tanto destruir as linhas do rosto ou parar os músculos, mas destruir o outro “como outro” – essência da violência – infringir sua alteridade: ‘ A alteridade que se exprime no olhar fornece única ‘matéria’ possível à negação total’⁴⁹.

Anterior ao golpe certo está o desejo de objetivação do “outro”, para totalizá-lo, tornando-o objeto de seu prazer. Fato impossível de acontecer quando há resistência do outro (vítima), retirando-se pela capacidade de transcender ao infinito, de não se deixar capturar. O outro se retira, a infinitude do seu poder ético subtraído pelo poder ontológico do assassino, mostrando-se assim, a impossibilidade e fraqueza deste: poder sem poder.

⁴⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p 130.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 136.

Lévinas reconhece que “neste mundo”⁵⁰, a observância da ética é como “dar um grito em meio à multidão”, o que se apresenta é a possibilidade do aniquilamento do outro. Já não nos assustam mais os fenômenos da natureza, mas a possibilidade de neutralização e os verdadeiros absurdos cometidos pelos homens, capazes de tornar a sua própria existência um absurdo.

E este absurdo de existência do ser humano é plasmado em três grandes formas de totalidades: “A história, a ciência e a linguagem e ontologia”⁵¹.

Não há a pretensão, por parte de Lévinas, de desenvolver uma “filosofia da história, mas uma crítica à história e à filosofia da história – que se põe como *horizonte último*”⁵². Por considerar a leitura feita até então, com um acento nos “feitos” e não na subjetividade do humano em si. Este foi descrito e salvo para dentro da história, traído pela mesma, vivendo as tramas traçadas por ela na sua finitude, impossibilitando-o de se libertar.

Com essa “idolatria da história” e “idolatria do ser como história”, Lévinas esboça algumas conclusões: 1) Não há espaço para originalidade, isso seria absurdo histórico, sendo assim, não há espaço para subjetivismo e nem possibilidade de responsabilidade, suspensão da consciência individual; 2) Suspensa a consciência, não há possibilidade de justiça nos erros cometidos por alguém; 3) A história reserva espaço só para os vencedores; 4) A história se torna poder, pois, manipulada, serve ao interesse de grupos dominantes.

As ciências tendem a substancializar o ser humano, torná-lo matéria, reduzindo-o a uma *terceira pessoa*, mas impessoal, como um caso. Com essa possibilidade, pode se instaurar na consciência da pessoa que, de fato, esta é apenas uma matéria passível das mais absurdas manipulações. Eis a tirania da ciência, dominadora de tudo, passível de investigação.

Pelo acento dado pela filosofia ocidental ao ser, encerrando tudo nele, possibilitou que esse usasse da *linguagem* como forma de totalizar o outro, na sua consciência, sensibilidade, tempo e verdade.

⁵⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 135.

⁵¹ *Ibidem*, p. 137.

⁵² *Ibidem*, p.137.

Com isso, possibilita a exacerbação da consciência, que transforma tudo em fenômenos, levando o ser ao abismo, dissipando o sujeito.

A totalidade é o resultado da totalização, obra da razão e do mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: tudo no todo, tudo no Um, a multiplicidade na unidade original ou final.⁵³

Pelo que percebemos, a totalidade deve se constituir na realização dinâmica da unidade do mesmo, a síntese final de todas as energias, que integra a alteridade em uma unidade sólida. Confirmando que o ser só pode ser verdadeiro, se for totalidade. A totalidade tem a pretensão de abrigar em si o seu próprio sentido finito, que é ontológico e não outro. O ser somente pode ser verdadeiro se for totalidade. É o aniquilamento do diferente. É a redução do outro ao mesmo.

A maior violência não consiste em ferir ou aniquilar, mas em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que não se encontram, em fazê-las trair, não só compromissos, mas a própria substância, em levá-las a cometer atos que vão destruir toda a possibilidade de ato. E a totalização das pessoas, o distanciamento do ser outro, para ser o mesmo. Os indivíduos são comandados sem eles saberem.

Mas a sua limitação da totalização está na morte, ela é o limite de tudo. Ninguém tira dela a absoluta alteridade. “A morte ameaça e aniquila finalmente minha totalidade finita. A morte é a fronteira exógena de meu eu totalitário”⁵⁴.

⁵³ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *LEVINAS*. A reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 59. (*Op. cit.*, Pivatto. La relation à transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas, Paris (tese de doutorado), 1980, in: Souza, SEH, 102).

⁵⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história*. Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 107.

1.2.2 A alteridade no Olhar⁵⁵

Para Lévinas, o encontro com o outro acontece no Olhar, relação primordial, anterior à relação ontológica, fato vivenciado no ordinário das relações sociais, não passível de sistematização ou totalização, pois o Olhar é anterior a qualquer teoria. “O Olhar está presente na sua recusa de ser conteúdo”⁵⁶, brilha além das linhas da corporeidade. O Olhar é inapANHável, rompe toda solidez e imagem, é indomável.

O Olhar efetiva a manifestação do rosto, capaz de desfazer a forma com que o outro se apresenta. O Olhar fala, paradoxalmente, do mais baixo do meu mundo ao mais alto do que meu mundo. O Olhar vem do “além” dele mesmo, por isso não se faz fenômeno, não se torna palpável e nem apreensível, mantém-se na altura, mesmo influenciando, com a sua visita, o imanente sem se fixar nele. O Olhar, “em seu apelo inaugura e leva a efetivar o acolhimento da Idéia de Infinito, requerendo uma (meta) fenomenologia ética, que aborde o sentido do encontro (inter) humano para além do que é conformado na captação da visão”⁵⁷.

Segundo Lévinas, o Olhar comanda a sua própria manifestação, portando a sua palavra; ‘a epifania do Olhar é inteiramente linguagem’⁵⁸, rompendo o mundo solitário e silencioso.

A palavra, acima das obras e antes de ser interpretação, é interpelação, invocação, convocação, exige a pessoa, pede resposta e assim – no face-a-face – abre a dimensão da *responsabilidade* ao invés de simplesmente dar satisfação. Esta é a diferença entre a palavra e o som musical ou poético, embora num segundo momento a palavra possa ser confundida com obra, espessura cultural, atividade ou instrumento – como intermediário.⁵⁹

⁵⁵ Fizemos a mesma opção do Prof. Susin: “Nós traduzimos em nosso texto a palavra ‘visage’ por ‘olhar’, em maiúscula, para diferenciar do verbo. Esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Lévinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou ‘semblante’, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver”. (cf. SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenzo de Brindes/Petrópolis, RJ: Vozes, 1984, p. 203).

⁵⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 204. (‘Le visage est présent son refus d’être contenu’, Cf. TI 168).

⁵⁷ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Op. cit.*, p. 92.

⁵⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 208.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 208.

“A palavra não se separa de quem fala”⁶⁰, participa da revelação e da própria explicação, vem do além do ser – vem do outro. O Olhar firma-se como produção de sentido, situação concreta capaz de dar à linguagem conteúdos éticos. A linguagem, no ato de exprimir mantém o outro a quem se dirige; ela instaura uma relação diferente da relação sujeito-objeto, permitindo a revelação do outro. Nesse sentido, ela oportuniza a relação entre seres separados, possibilitando a realização de um plano comum, onde os relacionamentos, apesar do contato, guardam total independência.

Lévinas reconhece que, através do Olhar, abre-se uma porta para entrarem as coisas no eu, a linguagem expõe-no a essa responsabilidade, pois a ética pertence ao campo da história e da política, na concretude das relações. “A ‘visão’ do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético”⁶¹.

O Olhar é capaz de clarear as interrogações e os mal-entendidos. “O revelador e a revelação coincidem num dizer antes do dito”⁶², é palavra sem violência e sem retórica, proferida na sinceridade de um Olhar nu que inaugura o ensinamento, tornando o outro “mestre por excelência, o único que ensina a transcendência”⁶³. Forma-se a relação mestre-discípulo, paternidade-filiação na relação do face a face, unindo a tradicional concepção bíblica: revelação, ensinamento e verdade. “O olhar que fala com palavra de mestre, que ensina a transcendência, é *autor-idade* e *mandamento*. A primeira palavra e o primeiro ensinamento do Olhar é um imperativo categórico”⁶⁴, “Tu não matarás”⁶⁵. “... é o fato de eu não deixar o outro morrer só, há como um apelo a mim; ... a relação com outrem não é simétrica ... mas recíproca ... na relação ao rosto, o que se afirma é a assimetria: no começo, pouco me importa o que outrem é em relação a mim, isto é problema dele; para mim ele é antes de tudo aquele por quem eu sou responsável”⁶⁶.

⁶⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 208.

⁶¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: 1980, p. 65.

⁶² SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 209.

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 210 (cf. DI 22-24. DHH 173. 175-176. TI.).

⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*. Ensaios sobre a alteridade. 2 ed. Vozes, Petrópolis: 2005, p.145.

O Olhar evoca sempre a minha responsabilidade frente ao outro como mandamento que reclama justiça. “o Olhar é um ‘Não!’”. É não ao poder de negá-lo, um não ao não”⁶⁷. Assim o maior mandamento se torna uma só palavra: “Olhar”.

O Olhar, humilde e despojado, não é uma vontade em expansão, nem uma liberdade espontânea, nem põe-se numa oposição de substâncias em guerra ou em tática e diplomacia, pois não tem recursos a intermediários. É somente mandamento ético, e por isso é mandamento ‘puro’, sem ser corolário de uma ontologia mas também sem ‘séquito’ e sem ‘exércitos’, sem espessura no ser.⁶⁸

Para Lévinas, a impossibilidade ética prevalece sobre a ontológica, pois é impossível escapar do Olhar que vê, ainda mais quando violado; diante do Olhar não há desculpas.

1.3 A SUBJETIVIDADE SERVIDORA

Esses três pontos que iremos abordar são de suma importância para todo o trabalho, pois desembocam no objetivo do mesmo. É a partir do Olhar interpelante do outro (índigente, hóspede, estrangeiro) que eu posso dar de mim e receber do outro (esse outro entendido como transcendência, altura, excelência, mandamento e ensinamento, meu senhor). É nessa relação paradoxal que se possibilita a inauguração de uma nova relação subjetiva entre o ser (esse já resgatado pela bondade, isento de solidão e do mal) e o outro, fazendo nascer outra história e outro destino.

Esse “novo ser” curado do mal do excesso de ser responde como “ser-para-o-outro”, ressaltando em si a sua consciência, a razão, a liberdade e a vontade. Bondade que transborda o ser e o sacrifica na relação com o outro, descobrindo nos vestígios do ser a eleição, a expiação e a substituição, inspirada e encarnada para o

⁶⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 211.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 213.

outro. Chega ao sacrifício máximo do ser de se tornar “um-para-todos”, universalmente e isso virá como encarnação.

1.3.1 Diaconia: Ser-para-o-Outro

O novo modo de ser, para Lévinas, está relacionado a essa dimensão de ser-para-o-outro, é estar na contramão do eu (do ser-para-si ou ser-no-mundo), é buscar a consciência, a linguagem, o conhecimento e o pensamento moral, é ressaltar a diaconia, bondade e a justiça. É a conversão do ser egocêntrico, frio e calculista. “Ser moralmente é ser justificado”⁶⁹.

Lévinas entende ética como relação ao outro: “Por ética não entendo absolutamente um culto qualquer do bem e do mal, ordem de valores, mas *relação ao outro*. Não pode ser culto ou uma ordem ou ‘escala’ de valores porque é resposta e responsabilidade *sem medidas* diante do outro e ao outro”⁷⁰.

Percebemos que nas definições filosóficas de Lévinas está subliminar a dimensão da fé: o face a face e a relação interpessoal. Mesmo que não o explicita em categorias religiosas, mas se esforça para ressaltar a impossibilidade de relação a Deus, senão pelo relacionamento ético ao outro.

“É o outro que, entrando e se revelando como outro, possibilita um novo ‘despertar’”⁷¹. É exatamente esse despertar do “outro como transcendente”⁷² que possibilita a abertura ao infinito, libertando o ser de uma concepção imanentista em relação ao mundo, como princípio. Livrando de concepções subjetivistas de paganismo e mundanidade, alienadas para dentro do mundo, pondo no aqui e agora a origem e o fim de tudo.

Esse novo modo de ser, segundo Lévinas, é reconhecer que o outro é capaz de realizar concretamente a idéia de infinito; é a condição deste despertar: agindo moralmente, sendo aberto à transcendência e à bondade. O surgimento da

⁶⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 258.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 258.

⁷¹ *Ibidem*, p. 259 (*Op. cit.* DI 188).

⁷² *Ibidem*, p. 259.

consciência moral possibilitou no “eu solitário” a dimensão da presença do “outro” e consciência de si “na presença do outro”.

Lévinas admite que o eu solitário, mesmo com esforço redobrado, não é capaz de uma crítica radical, por um questionamento que vem de fora. E as conseqüências dessa constatação foi a “possibilidade do subjetivismo existencial, do indiferentismo até ao nihilismo na filosofia da existência, e uma ética dependente da arbitrariedade”⁷³.

O questionamento que coloca o eu sob crítica e crise é a questão moral, provocada pelo comparecimento diante do outro homem, pobre e estrangeiro; desvestindo inteiramente o eu, chamando-o à diaconia que depõe seu egoísmo auto-suficiente e soberano, obrigando-o a pôr-se com retidão de face e desarmado, pois de face e desarmado se revela o Olhar nu do outro.

A consciência moral cumpre esse papel de reconhecer a exterioridade da anterioridade e da excelência do outro. “A má consciência é o sofrimento da positividade de ter que pôr-se a responder a alguém e por alguém, e nisto mesmo, nascer do outro...”⁷⁴.

Ao “questionamento” e à “má consciência”, Lévinas junta a “vergonha”, descrevendo com detalhes minuciosos, assim como reação do sujeito diante do outro, que lhe é externo, e que lhe causa vergonha. O outro, desde a sua altura, me domina, inibe, delata e, com seu excesso de luz, rompe seu esplendor, causando-me sofrimento, clareando meu egoísmo, minha falta de sensibilidade, de saber ouvir o seu grito que clama. A vergonha se torna o positivo sofrimento, com sabor de morte, pois anuncia a morte do eu soberano e a elevação da responsabilidade e retorno ao outro. Nosso autor encontra na vergonha a sua positividade, é a possibilidade de um nascer de novo ao abrir-se, dolorosamente, à verdade que vem do outro.

Lévinas se apropria do conceito tradicional de desejo, mas dá uma nova interpretação para contrapô-la à necessidade. Segundo Lévinas, “a necessidade, nascida de mim, tende à satisfação de uma defasagem e renasce a cada satisfação

⁷³ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.* p. 260.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 262.

cavando novo vazio... ‘mal do retorno’⁷⁵“o desejo não parte de mim: vem do outro, do seu Olhar, da sua palavra e do seu infinito”⁷⁶.

O desejo é incapaz de ser saciado, pois vem do outro, do infinito, do bem como condição de possibilidade de deportação e de êxodo⁷⁷ ao absolutamente além; é repouso contente, mas jamais saciado. Essa incapacidade se dá pela dimensão do outro que vem do infinito e se dá, mas não se adequa ao finito. E essa inadequação é possível porque desejo e necessidade se diferenciam enquanto “o desejo é posto em mim, como idéia do infinito, como revelação, palavra, mandamento do bem, como pobre, órfão, viúva e estrangeiro, e como consciência moral”⁷⁸. Desejo, segundo o autor, não é de satisfação erótica, mas de se satisfazer com o bem de ser, além do ser, de se tornar surplus e aspiração à bondade; não passando indiferente ao outro que passa por mim.

O outro me inquieta, me questiona, me esvazia, me empobrece e me chama secretamente, na sua passagem mesma, na sua visita e na sua partida. Mas chama de modo moral à generosidade e à bondade, pois *com ele* está o bem que gera em mim o desejo de ser bom, de hospedar e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente, dar com ardor e imprudência crescente na doação, pois a cada doação ele faz descobrir novos recursos, até então insuspeitados, porque ele cava sempre nova fome de generosidade e de doação. Ele é bondade que, gerando o desejo, não satisfaz a fome de bondade, mas gera mais fome de bondade, sempre insatisfeita e em crescente dívida. Novamente aqui, não se trata, para nosso autor, de mística, de contemplação ou de culto, mas de uma relação de irreciprocidade moral. É moralmente que Lévinas pensa a relação ao invisível, ao absoluto. Assim, o desejo é livre de ideologias e projeções – mesmo sob o manto da mística – é livre de egoísmo e de necessidades próprias. Aquele que ‘deseja’ *se liberta* assim, *moralmente*, do mundo e de si, de sua riqueza – seu ter, seu ser, seu poder, seu permanecer, seus ‘verbos auxiliares’ – dando, na relação de desejo, *mais do que pode dar* – mais do que tem, do que pode e do que é – numa imprudência para si que provoca seu êxodo.⁷⁹

⁷⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 265.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 265.

⁷⁷ Conforme Luiz Carlos Susin, “*para Lévinas, a aventura que o desejo anima é a aventura de Abraão, oposta à heróica pseudo-aventura de Ulisses já seguro de si e do retorno. Mas não nos é difícil ver aqui também a aventura de Moisés e do povo do Êxodo*” (cf. SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 266).

⁷⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 266.

⁷⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 267.

É a capacidade de colocar acima do ser o outro. É o início da transformação radical do ente em bondade, mas bondade como responsabilidade. É a superação da redução do ser a bondade natural, mas além do natural. Lévinas conclui: desejo sem egoísmo, sem eros, como relação metafísica e ética – é libertação (em direção do outro) – é religião.

Para Lévinas, a linguagem desempenha um papel decisivo que vai desde uma simples saudação até a linguagem do sacrifício expiatório e do testemunho, bem além das palavras. “A palavra do outro é para mim, revelação e mandamento, e o outro, como *palavra-mandamento*, é a imagem mesma de Deus anunciando-se a mim. A minha palavra será invocação e resposta, ou seja, responsabilidade”⁸⁰.

No encontro com o outro, inaugura-se uma relação face a face, onde se estabelece uma relação que transcende a imanência de ambos, deixando de lado a soberania e a indiferença. Pois, a saudação é desejo, incontinência, gesto moral, revelação e mandamento.

A invocação que sofro do outro “ultrapassa a parede das representações, das pré-compreensões ou das pré-tematizações da consciência; ultrapassa a generalidade e qualquer relação por intermediários e totalidades e vai em direção a um particular, único e original, reconhecendo na invocação mesma a alteridade e a pluralidade”⁸¹.

A linguagem tem a força de respeitar a alteridade do outro (quando essa traz no seu bojo respeito, admiração e simpatia), tirando-o e saindo da indiferença (é ‘abrir mão de si mesmo’, é o “mais no menos”, ao desigual, ao meu senhor e ao pobre), é resposta ao infinito. “O discurso é necessariamente um per-curso ético, bondade e justiça”⁸², e a possibilidade desse é o outro.

Esse outro que se revela face a face me impulsiona a descobrir a verdade intelectual na relação e essa é fidelidade, obediência e justiça. Verdade tão querida que jamais pode ser totalizada e nem medida; permanece sempre na relação de

⁸⁰ *Ibidem*, p. 269.

⁸¹ *Ibidem*, p. 270.

⁸² *Ibidem*, p. 276.

exterioridade, de revelação e de desejo. “São precisamente o desejo e o ensinamento que me transformam em discípulo: a verdade se dá na relação entre eu e o outro começando como ‘ensinamento’ – no fazer-se sinal – do outro a mim”⁸³. Atento ao outro que suscita e suplica de mim uma resposta dada na justiça e na relação ética, na consciência de servir bondosamente.

Segundo Lévinas, “a luz da razão se descobre sob a luz que brilha na palavra do outro”⁸⁴, descobrindo-se razão sensata, criando relação entre eu e o outro; e o ensinamento ao eu pelo outro cria razão e não puramente teoria, mas razão ética: acolhimento, paz, justiça, multiplicidade irreduzível. É razão que se apóia no amor sem eros, na responsabilidade por outro, no amor fiel. Do comparecimento diante do outro como vocação, eleição e missão, inspira-se responsabilidade à razão.

Esse novo modo de ser-para-o-outro toca também uma dimensão humana bastante conflitiva ou seja, a liberdade, separada da arbitrariedade, tomando rumo certo em direção ao outro, tornando-se “justa” e reta, liberdade “para” justiça. Somente saindo do círculo do “para-si”, a liberdade pode encontrar a verdade. Para Lévinas, é o outro que julga a liberdade, chamando-a para a responsabilidade. É um poder responder onde sou chamado.

Se existe uma palavra que marca o ser humano, esta é a vontade, vontade de viver, de amar, de liberdade, de apego, etc. Mas despojada (das alienações, das corporeidades e das estruturas de totalidade). Educada, ensinada pela verdade da linguagem do mestre, pela razão, pela retidão da liberdade, converte-se em bondade. “*A minha vontade é, então, primordialmente, uma devoção de servo*”⁸⁵. Essa disposição de exercer a diaconia acontece a partir do outro, que me leva a refletir sobre minha eleição e vocação, animada pela bondade de continuar a obra para-o-outro, no prazer de dar e receber. Assim a bondade se torna transcendência, saída e chegada para-o-outro.

1.3.2 Substituição e corpo maternal

⁸³ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 279.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 285.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 293.

Segundo Lévinas; substituição é o gesto de pôr-se sob o outro, não para ocupar o seu lugar. Trata de fazer o serviço ao outro, deixando-o ser, tornado-se um servo (Servo sofredor), servidor do outro. É um “sob” o outro, um sob o mundo.

Mas para chegarmos a essa elaboração conceitual, precisamos circular em outros campos, os quais vão nos propiciar e nos deleitar com tal definição.

Lévinas procura pensar a categoria de aproximação fora das categorias ontológicas para não haver totalização, mas tem consciência que um e outro se encontram no mundo, definindo um *Se* (do encontrar-se um ao outro), uma aproximação como “vazio”, “imediatez e corporeidade”, “antes de si” e “apesar de si”.

O *contato* é um momento importante no movimento de aproximação: o outro... como o ‘distante’ por excelência, mais distante que o mundo inteiro, e não pertencente a este mundo, infinito e incomensurável, aproxima-se sem se anunciar por intermediários mundanos, sem chegar por símbolos e imagens aproximativas e, por isso, sempre invisivelmente, imediatamente, traumáticamente, e se faz contato an-árquico – contato antes que eu possa ‘ver’ ou saber – ferindo-me e fazendo-me vibrar na minha exposição de modo traumático, e expondo-me por isso ainda mais, como na dinâmica do desejo, mas já numa inteira oferta: o contato do próximo provoca hemorragia da sensibilidade⁸⁶.

Essa reação subversiva, causada pela chegada do outro demonstra a impossibilidade de controle da alteridade e a enormidade do contato corporal. “ A vibração e o estremecimento provocados no contato são a *animação do eu pelo outro que invade o Se*, invasão que estremece e anima a subjetividade, mas onde o estremecimento é já resposta e responsabilidade da subjetividade à aproximação de quem a anima”⁸⁷.

Essa invasão do outro a mim causa-me um sentimento de obsessão, deixando-me impotente na minha própria casa, sentindo-me colado ao outro. Quanto mais próximo do outro eu estiver tanto mais responsável eu serei. É a universalização da

⁸⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 335.

⁸⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 336.

responsabilidade de todos por todos, onde *eu sou responsável único por esta responsabilidade de todos por todos*⁸⁸.

O que anima esta responsabilidade da alteridade é sempre o outro que me afeta e invade, tornando alma em mim, conservando sempre a distinção entre o Mesmo-para-o-outro, Mesmo-desde-o-outro. Para Lévinas, ter alma é sofrer de alteridade.

Se considerarmos esse conceito de alma como o outro em mim, podemos pensar alteridade como imagem de Deus, do homem criado pelo sopro *de outro*. O sopro vital, inspiração de vida-transcendental inspira o meu agir para o outro numa corporeidade animada.

Há uma simultaneidade nesses conceitos de criação, aproximação, animação e encarnação que acontecem num *Se*, no corpo-para-o-outro, que deixam de ser cárcere para ser doação.

Eu estou corporalmente no mundo, gozando do pão e da fome que dá sabor ao pão, gozando de meu vestido, de um lugar e da conquista do lugar, trabalhando com minhas mãos pelo futuro, na posse do pão e da propriedade e já gozando antecipadamente deste feliz futuro. Mas o contato com o outro – do pobre, do órfão e oprimido – o clamor e o ferimento que sinto no contato, a penetração e a inspiração, traumatizam meu gesto de levar o pão à minha boca, interrompendo e traumatizando meu gozo, sofrendo sem orgulho – eu mesmo envergonhado e humilhado no gesto de dar, dando em dívida e em atraso, e dando a quem – no corpo necessitado – é “mais”, é excelência da alteridade, portanto sem nenhuma possibilidade de pretensões ou superioridade neste meu gesto. E assim, tirando o pão da minha própria boca para nutrir a fome do outro, passo a viver do jejum resultante desta imprudência e desta elevação, alimentando-me desta nova fome, que não é mais fome de pão material, que provoca gozo, mas fome de doação de pão, fome de justiça, que provoca sofrimento e alimenta com sempre fome, pois cada doação acrescenta nova fome de doação, ao invés de satisfação, como na estrutura do desejo infinito.⁸⁹

É a capacidade de sensibilizar-se com a dor e o sofrimento do outro. É renunciar a si mesmo em direção ao outro. É a capacidade de se lançar no desígnio

⁸⁸ *Ibidem*, p. 339.

⁸⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 347.

do bem, onde o cumprimento do bem alimenta minha fome de justiça antes da de pão. Contrariando a lógica do ter, produzir, acumular para depois dar e distribuir, Lévinas acredita que a doação depende mais de mim mesmo do que da lógica da produção, coincidindo o meu ter com o meu ser do “desde” e “para” o outro.

É no cuidado ao outro que me toca, penetra, anima, inspira, fere, excita, que desperto num corpo que se encarna e sofre pela corporeidade do outro. “Não sou apenas afetado pelo outro, mas torno-me afeição para o outro, afeição corporal: o afeto é o primeiro teto, criando braços, regaço, abrigo, alimentação e medicina, numa palavra: maternidade”⁹⁰. E esse conceito, apresenta diversos modos: *Se* (matriz do *eu*, e antes ainda do *eu*, *do outro e para o outro*, eu estou mais profundamente com o outro e seu corpo do que com o meu); *maternidade* (renunciando-se e rompendo-se para ser o *lugar material do outro*); *dor e sofrimento* (misericórdia integrando o desígnio do bem); *angústia* (me obriga à abnegação, à imolação e à consumação – temor de Deus – relacionado ao outro como “imagem” de Deus na sua nudez, doença, pobreza, súplica, solidão, exposição e exigência). “O temor de Deus se cumpre então como misericórdia, maternidade, hospitalidade, alimentação, medicina, abrigo, etc., na consciência e espiritualidade da materialidade do próximo”⁹¹; *vigilância* (sempre ao outro, mais desperta do que a lucidez do ser; é a impossibilidade de indiferença, vestígio de Deus – na minha vigilância ao outro, como se eu portasse Deus.

O que reúne todas as dimensões e relações é a *fraternidade*, aqui apresentadas resumidamente, conforme Susin: a) Não pode ser deduzida de fatores biológicos; mas algo que me esvazia, tornando-me disponível e sem escusas; b) Não se estabelece por relações de proximidades, mas pela possibilidade de tempos que se ligam humanamente; c) Não é fruto do decreto da razão, mas pensamento livre para o cumprimento das responsabilidades fraternas ao irmão; d) Não começa e termina na igualdade e na reciprocidade, mas na responsabilidade que temos um pelo outro, e eu mais do que o outro; e) Não surge por comunhões puramente místicas, mas pelo *Se*, na urgência da encarnação do pão e do jejum para *se* dar ao irmão, pelo pão e habitação, pelo abrigo e pela casa, pela economia e pelo futuro dele; f) É o lugar da

⁹⁰ *Ibidem*, p. 351.

⁹¹ *Ibidem*, p. 354.

singularidade e da multiplicidade, é a comunidade que se liga “um-para-o-outro”; g) Eu não sou antes da fraternidade, assim como não sou antes do outro, é na fraternidade que ganho identidade. Por isso minha identidade e meu nome são o “guardião do meu irmão”; h) Fraternidade é ser diferente e não-indiferente, fraternidade e sentimento de fraternidade são uma relação, sentimento religioso, de eleição, de responsabilidade; i) É ser irmão-guardião, eleito no reino do bem e não do ser; j) Antes da consciência e do saber eu sou responsável pelo meu irmão, como abertura universal da alma, no modo da encarnação: abertura universal de carne e osso. É, então, na anterioridade da fraternidade que há conhecimento entre “humanos”.

Integra esse ponto um conceito de expiação e expiração. O primeiro diz respeito a sofrer “desde” e “para” o outro; e o segundo, como movimento de entrega ao outro.

O conceito de sofrer “desde” o outro é causado pelo sofrimento “injusto”. O servo sofredor, o justo perseguido, sem causa. Quanto mais justa for a vítima tanto mais surge a capacidade de transformar a situação de violência em redenção. Segundo Lévinas, sofrimento humano é perseguição de alguém, provocado por alguém, violência de uns sobre outros.

O sofrer “para” o outro pode ser resumido nesta frase: “No traumatismo da perseguição, passar do ultraje sofrido à responsabilidade pelo perseguidor e, nesse sentido, do sofrimento à expiação por outro”⁹², acolho o sofrimento do outro, pela dimensão da piedade que existe em mim e retorna ao mesmo como expiação, esta elaborada e sintetizada pela piedade como temor de Deus e temor pelo homem. A expiação é entrega, face estendida e corpo dado. Cada instante é mortal, cada instante sou sacrificado pelo próximo – no reino do bem. É e precisão messiânica, de viver e morrer por alguém. É em Abraão que Lévinas encontra plasmado o conceito de expiação, a humanidade toda é recuperada e redimida por homens que vivem e morrem assim.

⁹² SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 366. (*Op. cit.*, AE 141).

A figura onde encontramos as descrições da filosofia de Lévinas sobre expiação ou sofrer por todos, por nada e por Deus, está no Servo sofredor de Isaías. O Servo carregou toda a culpa, sofrendo perseguição, carregando a acusação e respondendo a todos e por todos. “Sofrer por último, sofrer absolutamente, sem retribuir violência e assim suportar sem correlação a violência sofrida, e sem que outro sofra por mim em partilha igual, mas sofrer até do sofrimento que o outro tem por mim, sofrer em ‘ultima solitudo’ a violência e o sofrimento do mundo – por todos e por tudo – está na estrutura da subjetividade”⁹³.

A própria expiração se torna a entrega de si ao outro (expiação), pois devolvemos o “sopro” vital ao totalmente Outro, o qual insuflou em nós a alma inspirada. Assim a estrutura da dimensão da morte se torna positiva eminente. “A alma não é um bem em si, é ‘para’ um bem maior”⁹⁴. Lévinas não separa corpo mortal de alma imortal, mas conclui que ninguém escapa desta vida sem exercer sua vocação que é mais forte que a morte na alteridade.

Todo esse emaranhado de pensamentos e conceitos elaborados até aqui tem sua razão de ser para justificar a obra da paciência no esvaziamento do ser, do excesso de ser, para se tornar um *eu* vazio de si, voltado e votado para o *outro*, resgatando tudo e todos, a ponto de se tornar refém do outro, no sentido que a excelência do outro e o meu serviço a ele me exalte como servo refém, da liberdade, no cumprimento da vocação de subjectum para além do mundo. “É o amor de Deus e do próximo, amor a Deus e ao próximo, que constitui o eu e seu coração (no bem e no mal) e sua alma (sua vida e sua morte) e sua força (o seu ‘proprium’). Este nos parece, também, o modo mais perfeito do messianismo da subjetividade”⁹⁵.

1.3.3 Testemunho do infinito

Para concluir este capítulo, onde circulamos pelo reino do ser (excesso de ser) e pela possibilidade de *ser melhor que ser*, através da alteridade, apontaremos o testemunho do infinito como desfecho que todas essas reflexões, digo, desfecho,

⁹³ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 371.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 377.

⁹⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 390-391.

porque desembocará na segunda parte deste trabalho, com possibilidades de aproximação entre uma filosofia elaborada em circunstâncias adversas, onde a vida se tornará limite e uma teologia elaborada a partir de uma situação (concreta) de perseguição, indiferentismo e exclusão. Diante dessas realidades, como homens e mulheres de esperanças, somos chamados a dar uma resposta concreta e convincente.

Segundo o pensamento de Lévinas, o ser humano que circula no reino do ser, chamado a ser (a ser servido, idolatrado, reconhecido – vivendo o excesso de ser nunca servindo, mas sempre sendo servido), este, considera o Servo Sofredor, um fracassado pela sua condição de perseguido, inocente, exposto; enfim, um homem às avessas, abandonado até por Deus, no reino do ser reina, pois, a impossibilidade de imolação. “De qualquer forma, na lógica do ser, o excesso de generosidade é imprudência imperdoável, a imolação irreversível é uma loucura e um suicídio inexplicáveis, passividade e passio são sem significação”⁹⁶.

Contra essa lógica do ser, escravizante e totalizante, se levanta o eleito à expiação e à substituição, capaz de sair desse excesso de ser, tornando melhor que ser. Frente a essa situação, contra essa lógica e disposto ao martírio, se encontra o mártir, a testemunha e o profeta.

Lévinas recorre à linguagem para encontrar nela “vestígio” do infinito no dizer da testemunha e sendo assim, o infinito se faz sinal e diz na infinição da imolação. A palavra dita se torna verdade pelo testemunho da outra face, apresenta a outra e faz o infinito unir as indiferenças.

Para compreendermos esta possibilidade universal de significação, é necessário penetrar na relação entre o infinito que inspira o seu verbo e a testemunha que o pronuncia em toda linguagem e em todas as línguas, relação diversa da relação ao fundamento: O infinito, porque é infinito, não aparece nem mesmo à testemunha, mas significa no excessivo da inspiração que anima a linguagem da testemunha, e assim fala e ordena a testemunha ao outro *pelos lábios da própria testemunha*, surpreendendo assim inclusive a testemunha em seus lábios e em seus pensamentos. É infinito que cresce na voz de quem o escuta e na obediência de quem o obedece na infinição da doação, no pensamento de quem o pensa como

⁹⁶ *Ibidem*, p. 392.

um ‘sofrimento’, como ‘mais’ que vem ao pensamento passando pelo gesto da doação excessiva e pelos lábios.⁹⁷

Para legitimar a testemunha, o seu agir ético deve ser coerente com as suas palavras, “Palavras que testemunham o infinito e se verificam eticamente”⁹⁸. É o “eis-me” aqui e o “envia-me”. O primeiro significa a disponibilidade para a missão, abrindo-se para esse chamado (vocação) mais que pleno para realizar esse projeto, que passa pelas etapas de inspiração, encarnação e expiação responsável, não só por gestos, mas por palavras. A linguagem que anuncia e denuncia – linguagem profética que testemunha o infinito.

A linguagem, na hora da sua *verdade ética*, ou seja, de sua *plena significância*, é inspirada, pode então dizer mais do que diz e assim a profecia não é uma genialidade, mas a espiritualidade do espírito que se exprime, a aptidão do falar humano debordando as intenções primeiras que o portam.⁹⁹

O profeta sente o vestígio de Deus que passou, inspirou e enviou ao outro. Coloca-se a servir, sem medir as conseqüências da exposição, do acolhimento, da obediência, do risco e do socorro na substituição para o outro. O falar profético deve coadunar-se com a inspiração ética, palavra pura, sem acomodação, as instituições mundanas. Deve ser engajado, sem possibilidade de escapar de anunciar e denunciar, também deve ser o mais livre possível e não ser sustentado pela economia dos homens nem pelas instituições terrenas.

⁹⁷ SUSIN, Luiz Carlos. *Op. cit.*, p. 394.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 394.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 398.

2 A CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO¹⁰⁰

Quando nos propomos estudar a estrutura do pensamento de um autor (se é que conseguimos abarcar suas reais intenções), precisamos investigar as motivações que o levaram a sistematizar desta ou daquela forma suas reflexões.

Com Jon Sobrino, não é diferente. Cristólogo situado numa realidade bem específica (América Latina, El Salvador¹⁰¹) e conhecedor e estudioso de outros cenários de cristologias européias¹⁰². Sua cristologia tem como pano de fundo o “ateísmo e a indiferença religiosa secularista”, “no meio à crucifixão, mas, definitivamente, com a esperança de libertação”¹⁰³.

Desenvolve sua cristologia perguntando-se: “É possível escrever uma cristologia? Mais ainda: é útil? é necessário?”¹⁰⁴. Segundo Sobrino, é *possível*, mas tendo presente que há inúmeras cristologias de todo tipo e situadas em diversos lugares, sem contar as que estão sendo reescritas. A dificuldade de escrever uma cristologia não é só técnica, mas também de “objeto”, “Jesus Cristo, do qual se afirma na fé que é a real, verdadeira e insuperável manifestação do mistério de Deus e do mistério do ser humano. Confrontar-se com algo que é realmente ‘mistério’ não é coisa fácil, formulá-lo e conceitualizá-lo é ainda mais difícil e impossível fazê-lo

¹⁰⁰ “Nascido em Bilbao, nos países bascos, na Espanha, a 27.12.1938, JON SOBRINO é jesuíta desde 1956 e integra a Província Centro-americana desde 1957. Licenciado em Filosofia e Letras pela Universidade St. Louis em 1963; mestrado em Engenharia pela mesma Universidade em 1965, onde também lecionou História da Filosofia, antes de entrar para o curso de Teologia na Theologisch-Philosophische Hochschule Skt. Georgen, em Frankfurt a. M., na Alemanha, na qual conclui seu curso com uma monografia sobre a sacramentalidade na teologia de K. RAHNER, em 1970. Tendo sido ordenado presbítero em 1969, continuou seus estudos de teologia nessa mesma escola, concluindo-os com uma tese sobre a cruz e a ressurreição nas Teologias de W. PANNENBERG e J. MOLTSMANN, em 1975. Nesse mesmo período, inicia suas publicações teológicas e passa a atividade acadêmica na *Universidad Centroamericana Simeón Canas*, em estreita colaboração com I. ELLACURÍA e, a partir de 1977, com Mons. O. A. ROMERO, Arcebispo-mártir de San Salvador, até 1980. A 16.11.89, encontrando-se na Tailândia, escapou ao trucidamento de toda a sua comunidade de vida em San Salvador. Colaborador de várias revistas internacionais de Teologia, é membro fundador da *Revista Latinoamericana de Teologia* e diretor do Centro Pastoral Monseñor Romero de El Salvador” (cf. HAMMES, Érico João. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 545-546).

¹⁰¹ “A realidade salvadorenha nos deu muito que pensar e nos ajudou também a pensar sobre Jesus Cristo”. Cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 21.

¹⁰² “Jon Sobrino fez seus estudos de graduação na Europa, entre o final da década de 60 e inícios de 70. Praticamente, nessa época, uma teologia da e na modernidade homogênea, i. é, sem considerar sua ambigüidade e contradições” (cf. HAMMES, Érico João. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 547).

¹⁰³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 11.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 11.

adequadamente”¹⁰⁵, e o teólogo nem deve ter a pretensão de abarcá-lo, pois isso é impossível. A consciência que o cristólogo deve ter é a de que Jesus de Nazaré remete a uma realidade de libertação que “não tem nada de misterioso, ao contrário, é clara e urgente: o fim da opressão e da crucifixão, a vida e dignidade dos pobres e de todos...”¹⁰⁶. Esse projeto se realiza em meio às limitações e forças contrárias ao mesmo.

A cristologia é “*útil*” quando apresenta Cristo de tal forma, que haja uma transformação pessoal, comunitária e social. Mas as cristologias, por serem formuladas por pessoas limitadas, com conceitos contingentes, são passíveis de falhas, não descartam a possibilidade de serem utilizadas para fins maus e perversos. Essas são as cristologias heréticas surgidas na história da Igreja que maquiaram e deturparam a verdade sobre Jesus Cristo. “A Cristologia deveria abandonar, portanto, a sua aparente inocência de imaginar que, por escrever sobre Cristo, tudo o que diz já é útil e que, sobretudo, já é utilizado corretamente”¹⁰⁷.

É *necessária*, segundo Sobrino, pois esta possibilita ao ser humano dar razões da sua esperança, principalmente na realidade da América Latina, afetada por opressão e exploração, tendo no Cristo, o Libertador, o aliado da libertação integral do homem. “Fora de Jesus Cristo não sabemos cabalmente o que é libertação e o que é opressão, quem é o Deus da vida e quem são os ídolos da morte”¹⁰⁸.

Podemos constatar que Jon Sobrino procura desenvolver uma cristologia que tem como finalidade “apresentar a verdade de Jesus Cristo a partir da perspectiva da libertação”¹⁰⁹¹¹⁰, tendo como “conteúdo desta Cristologia Jesus Cristo em sua totalidade (Jesus em relação a três dimensões centrais de sua vida: seu serviço ao reino de Deus, sua relação com Deus-Pai e sua morte na cruz)”¹¹¹, sendo a *índole*

¹⁰⁵ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p.12.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰⁹ “Com a imagem do ‘Cristo libertador’, recupera-se o fundamental do título ‘messias’, mantido certamente ao longo da história, mas já privado de qualquer conteúdo histórico-popular messiânico. Com o Cristo libertador, se retoma uma história que ficou interrompida praticamente nas primeiras gerações de cristãos”. (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 29).

¹¹⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 18.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 19.

desta se tornar “mistagogia ... introdução ao mistério. Mais concretamente, isto significa que a cristologia pode mostrar o caminho, o de Jesus, dentro do qual o ser humano pode se encontrar com o mistério, pode chamá-lo pelo nome de ‘Pai’, como fez Jesus e pode chamar este Jesus com o nome de Cristo”¹¹².

A realidade salvadorenha desencadeou em Jon Sobrino (na ocasião, jovem sacerdote jesuíta) uma mudança fundamental de pensamento. E a denomina de “despertar do ‘sono dogmático’¹¹³ (a libertação da razão de qualquer tipo de sujeição a uma autoridade, o que levou a proclamar como dogma que libertação fundamental do ser humano consiste na liberdade da razão e em todo tipo de liberdade)”¹¹⁴, num primeiro momento; e o despertar para “outro tipo de sonho – melhor: pesadelo -, o ‘sonho da inumanidade’, quer dizer, despertar para a realidade de mundo oprimido, subjugado e fazer de sua libertação a tarefa fundamental de todo ser humano para que, desse modo, pudesse se tornar humano”¹¹⁵. Esse primeiro momento podemos chamá-lo de “período fundacional”¹¹⁶, é o “descobrir de Jesus de Nazaré, que não era o Cristo abstrato que antes tinha em mente e de que o Cristo não é outro do que Jesus e que este teve uma utopia na qual não tinha pensado antes: o reino de Deus”¹¹⁷.

Seguindo Sobrino em sua evolução cristológica, denominamos esse momento de “hermenêutica prática: seguimento e martírio”¹¹⁸, isto é, o aderir a Jesus de Nazaré e o de continuar a sua prática no seguimento. Encontrado-se com outros que tinham despertado do sono da inumanidade (Inácio Ellacuría e Monsenhor Romero); Sobrino se alegra pela possibilidade de mudar não só a mente, mas os “olhos para ver o que estivera diante de nós, sem vê-lo durante anos, e mudar o coração de pedra em

¹¹² SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 21.

¹¹³ “Durante aqueles anos de estudo passamos pela ilustração, por Kant e Hegel, por Max e Sartre, e tudo isso levava a profundos questionamentos”. (cf. SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 13).

¹¹⁴ SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados, p. 11.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 12.

¹¹⁶ HAMMES, Érico João. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 549.

¹¹⁷ SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados, p. 13.

¹¹⁸ HAMMES, Érico João. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 551.

coração de carne, quer dizer, deixando-nos mover pela compaixão e a misericórdia”¹¹⁹.

Recuperando na teologia a dimensão da prática, Sobrino definirá o teologizar como “intellectus amoris”, a partir de uma realidade concreta, de pobres e vítimas, essa “hermenêutica agápica: o princípio-misericórdia¹²⁰”¹²¹, deseja que ao observarmos o amor, a misericórdia e a justiça, qualifiquemos a prática cristã e nos capacitemos em “descer da cruz os crucificados da história”.

2.1 O “LUGAR” DO PENSAMENTO DE JON SOBRINO

O desafio de escrever uma cristologia nos dias atuais é, sem dúvida alguma, muito grande. Pois, hoje, mais do que nunca, despertou a consciência para uma cristologia que responda aos anseios do pensamento do nosso tempo. Essa cristologia deve levar em conta não só o passado (textos da Sagrada Escritura – principalmente os textos do NT, Revelação, Tradição e o Magistério), mas também o presente (a

¹¹⁹ SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados, p. 15.

¹²⁰ “Foi o que descobrimos em El Salvador, e para isso ‘despertamos’ numa humanidade sem misericórdia que elogiava as obras de misericórdia, mas que não pode guiar-se pelo princípio-misericórdia. Guiados por este princípio, em El Salvador descobrimos as seguintes coisas importantes:... a *misericórdia deve ser historizada* de acordo com quem é ferido no caminho. Sabemos muito bem que em nosso mundo não há somente indivíduos feridos, mas povos inteiros crucificados. Em palavras sistemáticas significa, então, empenhar-se completamente em ‘descê-los da cruz’, em palavras de Inácio Ellacuría. Em palavras sistemáticas significa trabalhar pela justiça, pois esse é o nome do amor para com as maiorias injustamente oprimidas, e pôr ao serviço da justiça todas as capacidades humanas, intelectuais, religiosas, científicas, tecnológicas ... *misericórdia que se torna justiça* é automaticamente perseguida pelos poderosos, e por isso a misericórdia tem de ser mantida com fortaleza. Os mártires salvadorenos, tachados de subversivos, comunistas, ateus, foram misericordiosos, mas foram também consequentemente misericordiosos. Por isso lutaram pela justiça, e por isso foram assassinados. A *misericórdia deve ser anteposta a qualquer coisa*, o que, para dizê-lo ironicamente, não é nada fácil para toda instituição civil (governos, empresas, partidos, exércitos), nem é também para toda instituição religiosa e eclesial. Pela misericórdia é preciso arriscar, como Monsenhor Romero arriscou, não só a vida pessoal, mas também a instituição eclesial; e Romero viu como destruíram a rádio e a imprensa do arcebispo, e como assassinavam a seus sacerdotes. E é preciso arriscar porque se trata do primeiro e do último. *O exercício da misericórdia dá a medida da liberdade*, tão proclamada como ideal do ser humano no mundo ocidental. Por ser misericordioso, não por ser um liberal, Jesus transgrediu as leis de seu tempo e curou num sábado. Jesus compreendeu a liberdade a partir da misericórdia, e não inversamente. A liberdade significou para ele, em primeiro lugar, que nada podia ser transformado em obstáculo para o exercício da misericórdia. Esta *misericórdia é a exigência* que redescobrimos desde El Salvador; mas a redescobrimos também como bem-aventurança e boa-nova. ‘Felizes os misericordiosos’, diz Jesus. (cf. SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados, p. 15.

¹²¹ HAMMES, Érico João. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 553.

concepção e a fé em Cristo hoje) e o lugar onde está inserida¹²². “De acordo com isto, o lugar ideal da cristologia será aquele em que melhor se possam compreender as fontes do passado e em que melhor se capta a presença de Cristo e a realidade da fé nele”¹²³.

Jon Sobrino se pergunta por que algumas cristologias progressistas descobriram a “liberdade” e não a “libertação”, sendo esta última descoberta pela cristologia latino-americana. Chega à conclusão que a própria realidade ajuda a experimentar a necessidade de conceber uma cristologia que responda à miséria dos deserdados e desafortunados, excluídos e miseráveis, pobres e vítimas dos “ricos deserdantes que tendem mais a não ver e até a obscurecer a justiça e a necessidade de libertação”¹²⁴.

No entanto, a realidade calcada pela desesperança e pela falta de justiça torna-se “lugar” da revelação da “parcialidade de Deus e de Cristo,... do anti-reino contra o qual é preciso anunciar o reino; do seguimento de Jesus, das bem-aventuranças e da presença de Cristo nos pobres...”¹²⁵; inclusive a mudança de percepção da imagem do Cristo alienante para o Cristo Libertador, dá-se ocasionado por esta imagem, ou seja, pela imagem do Cristo libertador.

Para a cristologia não se tornar apenas reinterpretação do dogma concebido e crido (“... a fé de que Cristo é o Senhor da história e mais especificamente, que se torna presente nela através de um corpo”¹²⁶), mas atualizá-lo no hoje de nossa existência, mostrando o que de Cristo está presente na história, e isso só poderia ser mostrado através de sinais. O Concílio Vaticano II, quando menciona essa expressão (sinais), tem na compreensão duas acepções: a histórico-pastoral (“acontecimentos que caracterizam uma época”(GS4)); e a histórico-teológico (“acontecimentos, exigências, anseios ... sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus”(GS 5)). Essas acepções foram, de modo especial, aproveitadas pela cristologia da América Latina, que reconheceu nas maiorias oprimidas o Cristo crucificado, como

¹²² “Deste ponto de vista não pareceria algo decisivo analisar o lugar teológico como lugar real” (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 42).

¹²³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 42.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 43.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 44.

podemos perceber nas palavras de Inácio Ellacuría: ‘esse povo crucificado é a continuação histórica do servo sofredor de Javé’¹²⁷, e nas palavras de Mons. Romero: ‘você são a imagem do divino transpassado’¹²⁸.

Já percebemos que, para conceber uma cristologia situada, não podemos nos eximir de analisar os textos sobre Cristo e levar em conta sua presença atual na história, perceber e analisar a fé real em Cristo, ou seja, a “correlação entre fides quae e fides qua”, pois essa relação é determinante para uma cristologia situada; é o que determinará o enfoque “num Jesus e não em outro, com contornos concretos e distintos dos de outras cristologias (parcialidade para com os pobres, denunciador e desmascarador de ídolos, misericordioso e fiel até o fim...)”¹²⁹.

A cristologia latino-americana situa o lugar¹³⁰ teológico – como “algo real, uma determinada realidade histórica na qual se crê que Deus e Cristo continuam fazendo-se presentes; são por isso lugar teológico mais do que lugar teológico e lugar onde se podem reler mais adequadamente os textos do passado”¹³¹. Por isso entende-se uma realidade substancial na qual a cristologia se deixa dar, afetar, questionar, renovar e iluminar.

Portanto, a cristologia latino-americana, sobretudo a sobriniana,

... determina que seu lugar, como realidade substancial, são os pobres neste mundo, e é essa realidade que deve estar presente e penetrar qualquer lugar categorial em que for realizada. Para justificar esta opção, a cristologia pode invocar *a priori* a correlação entre Jesus e os pobres e sua presença neles, tal como aparece no NT; mas tem também a convicção *a posteriori* de que a partir da realidade dos pobres tudo vai sendo iluminado mais e melhor. Pensa que a ‘irrupção do pobre’ é o fato principal (G.Gutiérrez), ‘sinal dos tempos’, presença de Deus e de seu Cristo.¹³²

¹²⁷ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 46. (*Op. cit.*, I. Ellacuría, Discernir el ‘signo’ de los tiempos. RLT, 14 (1988).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 46. (*Op. cit.*, La voz de los sin voz, p. 208).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 48 (*Op. cit.*, “Tradicionalmente, desde Melquior Cano, os *loci theologici* têm sido a Escritura, a tradição, o magistério, as sentenças teológicas, quer dizer, textos que nos foram transmitidos e que gozam de maior ou menor autoridade”).

¹³¹ *Ibidem*, p. 48.

¹³² *Ibidem*, p. 49.

Essa escolha é determinante para a cristologia latino-americana e, conseqüentemente, faz a diferença (“para a fé e para a cristologia, torna-se relevante mostrando ao mesmo tempo sua identidade”¹³³), entre as demais, que optaram em se deleitar em outros lugares¹³⁴.

2.2 O “LUGAR” DE JESUS

“A nova imagem e a nova fé não surgiram em toda parte, mas em lugares determinados... Isto mostra que há uma correlação entre cristologia e fé realizada, mas mostra também que nem todos os lugares são iguais...”¹³⁵. O percurso que vamos fazer é situar qual a opção que Jesus de Nazaré fez para vivenciar a sua fé. A partir de qual “lugar teológico”, vive, se inspira e reflete a sua concepção de Deus.

A nossa fundamentação se dará via Evangelhos, Tradição e textos do Magistério, pois aí se encontra a fonte autorizada para reconhecer a historicidade do Nazareno. Mesmo sabendo que a “Escritura Sagrada retrata a história de Jesus de Nazaré a partir da sua ressurreição, que O constituiu em” Senhor e Cristo “(cf. At 2,36), este trabalho não é suficiente, igualmente é necessário analisar a sua posição diante da realidade cultural específica e a sua reação diante dos grupos significativos ou partidos existentes nesse período da história do povo de Israel”¹³⁶.

¹³³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 49.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 49. (*Op. cit.*, “Os lugares concretos também tem sua importância. Assim, dito de forma ideal, a universidade pode propiciar rigor intelectual e diálogo com outros conhecimento científicos; o seminário, perspectiva pastoral e cotidiana; a comunidade de base, perspectiva popular do povo de Deus; a cúria, fidelidade ao magistério ... Seus perigos também são fáceis de imaginar: academismo estéril irrelevante, clericalismo, imediatismo, submissão sem liberdade ...”).

¹³⁵ *Ibidem*, p. 42.

¹³⁶ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 41-42.

2.2.1 O ambiente de Jesus

Jesus viveu numa época¹³⁷ bastante conturbada devido à instabilidade política e à ocupação da Palestina pelos romanos. Crucificação, escravidão e repressão eram alguns dos castigos inflingidos para garantir a Pax Romana.

Os judeus se sentiam reprimidos, usurpados e escravizados por estrangeiros. O sistema de latifúndio possibilitou uma demasiada mão-de-obra barata. Ocasionalmente ocasionou um despojamento do povo do campo a ponto de não conseguir pagar os altos impostos a Roma e aumentou o número de excluídos e miseráveis.

Os partidos religiosos (Saduceus, Escribas e Fariseus, Essênios, Zelotas, herodianos e o Movimento de João Batista) disputavam a possibilidade de impor a sua ideologia. O lugar propício para tal era o templo: centro público, religioso, econômico e político. Segundo Carlos Mesters, a vida do povo estava marcada por essas três forças¹³⁸ e essas interferiam cada uma a seu modo, levando o povo a uma situação de conflito e confusão.

Toda essa problemática apresentada na época de Jesus tornava a situação efervescente. Despertando-se nos mais simples e humildes a “esperança messiânica de tipo político”¹³⁹, também se alimentavam dessa expectativa os próprios discípulos, movidos pelo desejo de ocupar certos cargos importantes no reino vindouro (cf. Mc 10,37; Mt 20,23).

Jesus era conhecedor dessa situação e sentia compaixão (Mc 6,34). O povo se encontrava “como ovelhas sem pastor”, já que os representantes o tinham abandonado. Jesus, como um bom judeu, buscou viver a vida inserida nesse contexto, buscando transformar as situações de morte por onde passava.

¹³⁷ “A época de Jesus é considerada, normalmente, como o período que se estende do ano 7 a.C a 39 d.C., ano em que Herodes Antipas foi exilado”. (cf. HACKMANN, Geraldo. L. B. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 52).

¹³⁸ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 43.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 43.

2.2.2 Estrutura econômica

Os israelitas tinham consciência, pelo menos no início, que não havia propriedade privada: a terra era propriedade de Deus. Do sistema tribal nômade, passam para o clã sedentário, tendo uma porção de terra que serve como garantia de sobrevivência (Dt 15,4). É da terra que tiravam o sustento da família (1 Mc 14,12; Zc 3,10). O sistema patriarcal era a garantia da sobrevivência, evitando a miséria.

Procuravam observar o ano sabático (Lv 25, 2-7), conforme o costume dos antepassados. O ano jubilar também era respeitado (Lv 25, 8-55), simbolizando que o israelita era um homem livre para proteger a propriedade e seu clã. Com a implantação do mecanismo estatal, surgiram as grandes propriedades privadas (período da monarquia – Rei Davi e Salomão – 1Sm 8, 11-17). O latifúndio foi introduzido mais tarde, com os romanos.

A economia da Palestina baseava-se na agricultura, pecuária, artesanato, comércio e pesca no lago de Tiberíades. Na Judéia, região montanhosa e rochosa, havia a criação de ovinos e caprinos; na Galiléia, região mais fértil, havia a criação de gado de grande porte (bezerros, bois e jumentos), cultivo de cereais (trigo, centeio, paio e cevada), vinhedos, olivais, frutas (figos, tâmaras e romãs) e legumes, com indústrias de lã, linho e couro; em Jérico era cultivado o bálsamo. Como adoçante, existia, apenas, o mel. A criação de animais incluía, ainda, as aves, como as galinhas e os pombos, e os animais domésticos, que serviam tanto para suprir as necessidades habituais quanto as oferendas feitas nos cultos do templo.¹⁴⁰

A atividade pesqueira era a mais importante na economia, a ponto de existirem cooperativas e até indústria de salgar peixes. A pesca era realizada sobretudo no lago de Tiberíades. Os peixes eram classificados em puros e impuros: Os puros eram vendidos aos judeus e os impuros, aos pagãos. Era uma atividade rentável, de remuneração razoável.

¹⁴⁰ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 46.

A situação econômica em Israel era bem diversificada. A base rural era de industrialização familiar (artesãos do ferro, pedra, madeira e argila). A base urbana era de comércio (tecelões, fabricantes de conservas de peixe, oleiros). A população de Jerusalém era de aproximadamente 25.000 habitantes. Havia, pois, profissões de interesses comuns que eram organizada de acordo com a necessidade do templo, mesmo no templo, havendo funcionários fixos, os templários, existiam aqueles que faziam trabalhos temporários.

Por ser uma região predominantemente agrícola, a evolução da técnica se desenvolveu pouco, o que valorizava muito o trabalho manual. Uma marca do povo judeu, era a hereditariedade nas profissões.

O transporte dos produtos, via marítima, era feito através dos portos de Dor, Jafa e Cesaréia; e o terrestre, no lombo de jumentos.

A permuta era o sistema monetário mais comum usado, mas havia moedas que circulavam: as peças de bronze, a dracma grega, o asse, o denário romano, a mina e o souz fenício. Os juros nos bancos eram cobrados apenas a pagãos.

O comércio estrangeiro era feito com a Grécia (bronze), Líbano (madeira), Babilônia (tecidos), Arábia (aromas e pedras preciosas), e Egito (trigo). Havia cereais, frutas, óleo e bálsamo eram exportados.

Havia impostos duplos: diretos e indiretos. Os diretos, cobrados pelos romanos, saíam dos produtos da terra (entre 20 a 25%) e outros ao capital ou pessoal, que era o denário; os indiretos – de alfândegas, de barreiras (entrada de cidades) e pedágios (pontes, atravessadouros de rios e encruzilhadas). Os indiretos, cobrados pelos judeus, eram do imposto do Templo, o primeiro dízimo (1, 2, 3, 4, 5 anos – destinados a festas e beneficência), décima parte do primeiro produto da terra); segundo dízimo(pago no 1º e 2º), o terceiro dízimo(dízimo dos pobres).

O que determinava a classificação social era o poder econômico. Os ricos constituíam o pessoal da corte (grandes negociantes, proprietários de terra e nobreza sacerdotal), os judeus favorecidos; e os pobres (diaristas, escravos judeus e pagãos, mendigos e escribas).

2.2.3 Estrutura social

O que determinava a diferença social em classes no judaísmo era a pureza-classificadas da seguinte forma:

1ª - Israel puro, que compreende os sacerdotes, levitas e esraelitas, leigos de ascendência pura; 2ª - famílias legítimas atingidas por manchas leves; compunham-nas os descendentes ilegítimos de sacerdotes, os prosélitos, escravos (devido a dívidas) e pagãos libertos; 3ª - famílias ilegítimas atingidas por mancha grave, de que faziam parte os bastardos, escravos do Templo, filhos de pais desconhecidos e crianças expostas; 4ª população estrangeira, formada pelos escravos pagãos, samaritanos e pagãos verdadeiros.¹⁴¹

Por essa forma de diferenciação, percebemos claramente a exclusão de classes e pessoas, consolidando uma sociedade que, baseada num preceito religioso, colocava as pessoas em primeiro, segundo e terceiro plano.

2.2.4 A estrutura cultural

Todas as atividades judaicas, de certa forma, se realizam em relação com a religião. O Templo se constituía como um pólo da economia, da vida familiar, da estratificação social, e do poder político judaico.

“Para a consciência judaica, o templo era o lugar que Deus escolhera para morar entre seu povo. Lá se encontrava o único altar para os judeus de todo o mundo”¹⁴². O sacrifício fazia parte ordinária na vida do judeu, podendo ser público ou privado.

¹⁴¹ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 48.

¹⁴² MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 125.

*Os sacrifícios públicos*¹⁴³: todo dia pela manhã e pela tarde, um cordeiro era oferecido em holocausto, conforme nos relata o texto do Antigo Testamento (Ex 29,38 – 46).

As festas seguiam o esquema do ano litúrgico:

- a) *A Páscoa* ou *Nissan* – comemorada na primavera, celebrava a libertação do cativo do Egito, despertando a consciência da libertação messiânica. Essa era realizada, geralmente, em família, mas os cordeiros deviam ser imolados no adro interior do Templo, com pães sem fermento, durante sete dias;
- b) *A Festa de Pentecostes*: a festa das setes semanas, cinquenta dias depois da Páscoa, ia-se ao Templo oferecer as primícias da colheita de trigo, mais tarde ligada ao momento em que Deus deu a Lei a Moisés, no monte Sinai;
- c) *A Festa das Tendias*: celebrada no outono, no fim das colheitas e das vindimas; tinha caráter popular e muito alegre. Oferecia-se a Deus os produtos do solo, em gratidão. Durante sete dias o povo vivia em barracas (construídas dentro das casas) para lembrar a preparação da partida ao deserto. Celebrava –se com palmas, procissões, preces, etc. (Nm 8, 1 – 26);
- d) O *Yôm Kippur* – era o grande Dia das Expições; celebrado cinco dias antes da Festa das Tendias. Incluía um jejum rigoroso e sacrifícios pelos pecados. Era prescrito que o sumo sacerdote, devia presidir obrigatoriamente, a celebração neste dia. Ele sacrificava um touro pelos seus pecados e pelos da família e um bode pelos pecados do povo. Depois entrava no Santo dos Santos para aspergir-lo o local com o sangue das vítimas, realizando, assim, a purificação do santuário.

¹⁴³ “Segundo Filon, um sacrifício cotidiano era igualmente oferecido às custas do tesouro romano, pelo Imperador e pelo império. Aos sábados, nas luas-novas, nas festas, o número de sacrifícios era maior. E é preciso ajuntar aos 1093 cordeiros ou cabritos, aos 113 touros e aos 32 bodes oferecidos, anualmente, uma abundante quantidade de farinha, de vinho e óleo” (cf. MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 126).

Fazia parte dessa festa o famoso “bode expiatório” que, num cerimonial era carregado com os pecados da nação, era enviado ao deserto, longe, a seis quilômetros de Jerusalém;

e) A Festa da Dedicção - comemorava-se a nova consagração do Templo, feita em 164 a.C., depois de sua profanação durante a perseguição de Antíoco Epífanes. Levavam-se ramos e ofereciam-se sacrifícios. Acendiam-se lâmpadas diante das casas. Uma cada dia, nos oito dias da festa. Celebrava-se essa festa no mês de dezembro;

f) A Festa do Purim (sorte) - celebrava-se a libertação do extermínio (de que fala o livro de Éster) do povo judeu; a intervenção de Deus que destruiu os planos de Aman. Era uma espécie de carnaval judaico, pouco religioso.

Os sacrifícios particulares (piedade particular):

a) Shemá - era obrigação de um israelita rezar três vezes ao dia (Dt 6, 4-9; 11, 13-21; Nm 15, 36-41), voltado em direção ao Templo. Além de bênçãos e preces pessoais improvisadas, Salmos, orações antes e depois das refeições eram recitadas;

b) Jejum - como forma de humilhação e expiação das faltas para obter ajuda dos céus, havia o jejum feito às terças e quintas-feiras;

c) Esmola – vista como extensão da misericórdia de Deus, recomendada pelos doutores;

d) As Obras de misericórdia - praticadas como complemento para a edificação do homem: consolar os aflitos, visitar os doentes, resgatar os prisioneiros, sepultar os mortos.

“As sinagogas¹⁴⁴ desempenhavam um papel decisivo na organização cultural e do saber”¹⁴⁵. Eram o lugar ideológico, pois as escolas teológicas circulavam e procuravam cooptar adeptos. A vida comunitária, aí, era discutida. O esquema da liturgia da palavra era fixo: “hinos e preces; leitura da lei, leitura de um profeta, que dependia do momento; homilia; recitação do “Shema Israel e bênção do sacerdote”¹⁴⁶. A reunião acontecia desde a tarde de sexta-feira até a tarde seguinte.

2.2.5 Estrutura cultural

“A base daquilo que chamamos *cultura* era, em Israel, a coleção dos escritos inspirados”¹⁴⁷. Estudados para manter a ordem, preconizando o culto e a observância da Lei. Era uma forma que os escribas e doutores da lei tinham de manter e acobertar as iniquidades do regime e torná-lo funcional. Aprisionando a livre e criativa interpretação da Lei, deixando o povo confuso e crente que só eles entendiam os mistérios de Deus. Toda ciência tinha uma dimensão teológica. Havia no tempo de Jesus *escolas primárias* nas aldeias, onde se aprendia a ler corretamente o texto em

¹⁴⁴ “Se o templo nos apareceu como a pedra angular da organização social, as sinagogas desempenharam papel decisivo na organização cultural e do sabe. Nascidas das reuniões culturais dos judeus exilados, as sinagogas foram centros nacionais, na diáspora, e tiveram papel capital quando aconteceu a destruição do templo. Na Palestina, foram introduzidas mais tarde que na dispersão. No entanto, no tempo de Jesus, havia sinagoga em todo vilarejo de certa importância. E, segundo a tradição rabínica, em Jerusalém, havia 480 sinagogas. O nome” Sinagoga dos Libertos” nos mostra que os judeus não freqüentavam qualquer sinagoga. A sinagoga era o lugar da prece, da leitura do texto sagrado (no começo, uma passagem do Pentateuco depois um texto dos Profetas) em hebraico; depois, uma paráfrase aramaica; finalmente, a instrução ou o comentário. A planta do edifício é instrutiva: uma grande sala quase sempre precedida de um átrio com pia para as abluções e, muitas vezes, com dupla fila de colunas. A sala era mobiliada com um armário, colocado em destaque num nível mais alto, contendo os rolos da Escritura. No meio da nave central havia um estrado e o púlpito para uso do leitor e do comentador. Os escribas ocupavam os lugares mais importantes, entre o armário da Lei e o estrado, de frente para o povo e de costas para o armário. Esta posição mostra sua importância na sinagoga. Uma sala contígua servia para o ensinamento da Lei às crianças. Às vezes, havia outras peças destinadas à hospedagem e às refeições antes do sábado. Desaparecem, aí, os privilégios dos sacerdotes. A eles se pede apenas dar a bênção final. O chefe da sinagoga era escolhido entre os “Anciãos”. Era assistido por um conselho e tinha um funcionário às suas ordens. Cabia-lhe zelar pelo prédio e pela ordem das assembléias, dirigir as preces e os cantos, designar as intervenções. É claro que os escribas ordenados, quando presentes na assembléia, eram, habitualmente, os mais requisitados para comentar o texto, para dirigir aos presentes uma “palavra de consolo” e para pronunciar uma invocação mais solene. A sinagoga é o lugar do livro e não do sacrifício”. (cf. MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 133).

¹⁴⁵ MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 133.

¹⁴⁶ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 49.

¹⁴⁷ MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 13.

hebraico; *escolas secundárias*, onde se aprendia a interpretar a Escritura com a ajuda das tradições orais.

A preocupação de formar discípulos e futuros escribas ficava por conta de cada rabino. A partir dos 40 anos, o escriba recebia uma espécie de ordenação, possibilitando-o de fazer parte da corporação doutoral.

2.2.6 Estrutura política

O Templo constituía o poder político em três setores básicos: a ordem fiscal, a ordem pública e o direito e a justiça. O sumo sacerdote tem poder de gerir as questões internas, através da lei judaica. E era do Templo que o sumo sacerdote governava, assessorado por um Sinédrio (71 membros: sacerdotes, anciãos, e escribas ou doutores da Lei), este era o Tribunal Supremo (criminal, político e religioso), sua influência se estendia sobre todos os judeus, mesmo os que vivia fora da Palestina.

O poder romano imperasse sobre a Palestina, mas respeitava a autonomia interna das colônias.

2.3 AS POSIÇÕES DOS DIVERSOS GRUPOS POLÍTICO-RELIGIOSOS

As razões deste capítulo se justificam pela importância que o mesmo incorpora no todo do trabalho. Assim, circulamos pelo ambiente que Jesus viveu e com quais grupos se confrontou durante sua vida, bem como as opções que fizera frente aos mesmos.

Considero importante estas páginas, por que conhecemos um pouco mais da pessoa de Jesus de Nazaré, a partir da visão de Jon Sobrino que busca com sua Cristologia aproximá-lo e confrontá-lo ao máximo com os diversos grupos e posições existentes.

2.3.1 Saduceus

Provenientes da hierarquia da família sacerdotal dos filhos de Sadoc¹⁴⁸ que, segundo o programa ideal da constituição de Ezequiel, devia ser a única família a exercer o sacerdócio na nova Judéia. Eram pertencentes à estirpe do grupo sacerdotal dominante, cultos, ricos e aristocratas, não se misturavam em ambientes helenizados, porém estavam de acordo com algumas mortificações ou helenizações; contrários ao grupo dos fariseus, por não aceitar a tradição oral. Eram os representantes dos judeus perante o Império Romano.

Não gozavam da popularidade como os fariseus, mas tinham poder religioso e político, pois eram muito influentes. Eram vistos com desconfiança por parte das camadas mais simples do povo, devido ao relaxamento dos costumes, fruto da influência exercida pela administração romana. Justificavam, o divórcio, e a poligamia como “herança dos antepassados”.

Passando os Evangelhos sinóticos, vamos encontrar muitas passagens onde Jesus se confronta com essa estirpe de pessoas. A condenação de Jesus (Mt 26, 3-5.59; Mc 14,43; Lc 22,2) é atribuída a esse grupo, seja por razões sociopolíticas – agitador do povo (Lc 23,5-14) ou religiosas – Filho de Deus (Jo 19,7; Mt 27,63). Era odiosa para as autoridades oficiais (Lc 22, 25-2; Mc 10,42; Mt 20, 25-27) a concepção de poder que Jesus tinha; para Ele, o poder era serviço ao próximo, sem tirar vantagens pessoais; serviço em prol dos mais necessitados. “É o serviço ao

¹⁴⁸ “Os saduceus formavam outro grupo proeminente de judeus na Palestina entre os séculos II a.C. ao I d.C. Não se sabe ao certo a origem da palavra Saduceus. Alguns crêem que vem do hebreu *saddiqim*, que significa íntegro ou derivado de *Zadok*, nome do mais importante sacerdote durante o reinado de Davi (1 Reis 1,26). Organizaram-se no período da dinastia asmonéia, momento de prosperidade política e econômica. Eles eram um grupo formado pela elite, principalmente proveniente das famílias da alta hierarquia sacerdotal. Provavelmente era menor, mas mais influente que os Fariseus. Sua influência, porém, era sentida, sobretudo entre os grupos governantes ricos. Seguiam somente as leis escritas, presentes na Bíblia hebraica (a Torah), e rejeitavam as tradições mais novas, não acreditavam em vida depois de morte (Mc. 12, 18-27); em anjos ou espíritos (Atos 23,8) e na Providência Divina. Eram altamente ritualistas e só aceitavam os cultos realizados no Templo onde, acreditavam, Deus estava. Possuíam um papel preponderante no Sinédrio e controlavam as atividades e riquezas do Templo (Atos 4,1; 5,17; 23,6). Rejeitaram os ensinamentos dos Fariseus, especialmente as tradições orais e as tradições mais novas. Além dos fariseus, rivalizavam com os Herodianos, porém, eram simpáticos à romanização e à helenização. Os Evangelhos os retratam freqüentemente junto com os Fariseus como oponentes de Jesus (Mt. 16,1-12; Mc. 18,12-27). Com a destruição do templo e a efetivo domínio romano, esta seita acabou por desaparecer” (Cf. A Palestina no Século I d. C. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>>. Acessado em 17 de agosto de 2006).

menor que depende da perspectiva teológica de Deus (Lc 7,22)¹⁴⁹. Jesus afrontava os saduceus pela forma como serviam a Deus e à riqueza. “É que o enriquecimento traz a suspeita de ter sido conseguido com a espoliação dos outros, tendo o empobrecimento diante de Deus como conseqüência (Lc 16,19-31 – Lázaro e seus irmãos). Não ouvir o pobre é não escutar Deus (Lc 18,22-24; Mt 19, 23-24; Mc 10,23)¹⁵⁰”.

2.3.2 Escribas e Fariseus

Os *escribas*, doutores da lei, eram homens cultos, autorizados a interpretar as Escrituras, especialistas em direito, administração e educação. Exerciam sua influência em três lugares específicos: Sinédrio (como juristas para aplicar a Lei), sinagoga (como intérpretes da Escritura – releitura, explicação e aplicação da Lei para os novos tempos) e escola (como cooptadores de novos discípulos). Gozavam do reconhecimento e consideração por parte do povo. Por mais que levassem uma vida despojada, exerciam uma influência muito grande pela monopolização e interpretação das Escrituras.

Segundo alguns autores, Jesus se identificava com o estilo de vida dos doutores da lei. Isto pela forma de viver e de pregar, pela opção de vida despojada e simples. Era, porém, flexível e mantinha liberdade perante a lei: atitude censurada pelos chefes dos sacerdotes e anciãos.

Jesus era simpatizante dos escribas, mas os criticava por monopolizarem a ciência e tornarem-na inacessível à maioria do povo. A forma como interpretavam as leis de acordo com seus próprios interesses, para exercerem assim o controle ideológico sobre o povo, impedindo-o de ver as possibilidades de transformação. “Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar” (Lc 11,52).

¹⁴⁹ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 52.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

Os *fariseus*, grupo ativo, numeroso e influente no tempo de Jesus, também conhecidos como os separados (*perushim*). “De fato, eles se separavam da massa popular, ignorante, vulgar, pecadora. E também dos reis-sacerdotes, *asmoneus* que não eram da linhagem de Davi e estavam muito comprometidos com o helenismo”¹⁵¹; e de todos os que não “queriam observar seriamente a lei e a interpretavam de modo diferente. Eles também eram conhecidos como companheiros, como sugere a palavra *haber*, também usada para fariseu”¹⁵². Opunham-se severamente à romanização e à helenização. Os fariseus aderiam e defendiam a observância rígida do sábado sagrado, dos rituais de pureza, do dízimo, das restrições alimentares, baseando-se nas Escrituras hebraicas e em tradições orais mais recentes (Mc 7, 1-13; Mt 15,1-20). Seus maiores rivais políticos e religiosos eram, durante muito tempo, os saduceus, principalmente devido à postura pró-roma deste grupo. Esperavam um messias político-espiritual, cuja função seria precipitar o fim dos tempos e a libertação de Israel. Essa rivalidade, contudo, não os impedia de unirem-se, em alguns momentos, em que os objetivos se faziam comuns. Acreditavam no papel da lei como freio para os impulsos do homem (At 23, 1-8), na onipresença de Deus, na ressurreição dos mortos, no livre arbítrio do homem, ensinavam que o juízo individual acontecia logo depois da morte e o juízo universal, no fim dos tempos.

O Evangelho registra alguns momentos quando Jesus se relaciona com os fariseus (Lc 7, 36s; 13,31; 14, 1-6), mas o que os distancia é a observância da “‘letra’ da Lei com todos os seus pormenores e seguem rigorosamente a tradição”¹⁵³. Em alguns desses encontros, Jesus repreendeu, tanto os escribas como os fariseus por desprezarem aspectos importantes da Lei (Mt 23,23): o amor, a justiça, a misericórdia, a veracidade dos atos. “Jesus, ao contrário, diz que a necessidade humana pode revogar a lei, de acordo com os fatos ocorridos com Davi e seus guerreiros (1 Sm 2, 1-7; 2 Sm 8, 17;)”¹⁵⁴.

Esses dois grupos simpatizam entre si e exerceram uma influência muito grande e decisiva no desfecho da vida de Jesus de Nazaré.

¹⁵¹ MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 109.

¹⁵² *Ibidem*, p. 54.

¹⁵³ CECHINATO, Luiz. *Os 20 séculos de caminhada da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 24.

¹⁵⁴ HACKMANN, G. L. Borges. *Jesus Cristo, nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia, p. 55.

2.3.3 Essênios

A grupo dos essênios¹⁵⁵ foi formado por gente (dissidentes do clero de Jerusalém e de leigos exilados) que queria viver retirada da vida normal buscava uma vida em comunidade no deserto, esforçando-se por preservar as tradições de pureza religiosa e moral, fundamentando-se no Antigo Testamento. Os essênios buscavam viver a fidelidade à Lei e ao legislador Moisés, guardavam o sábado e a pureza legal. Recusavam o culto no Templo se não fosse realizado pelo sacerdócio legítimo, segundo seus ritos e o calendário da seita.

Organizados em comunidades, levavam uma vida em comum, praticavam o ascetismo rígido: matrimônio, jejum, oração e trabalho; observavam os votos: pobreza, castidade e obediência à regra. Professavam um messianismo guerreiro e político e também um messianismo sacerdotal. Esperavam que Deus enviasse um grande profeta e dois messias diferentes, um rei e um sacerdote (Dt 18,18-19). Preparavam-se para a guerra santa, pois eram nacionalistas e fanáticos da Lei. Praticavam um culto espiritualizado e sem sacrifícios, e possuíam uma teologia de caráter escatológico. Seu único desejo era estarem no devido lugar e com disposição de espírito quando o prometido libertador de Deus chegasse.

2.3.4 Zelotas

Os zelotas¹⁵⁶ ou sicários¹⁵⁷ são dissidentes dos fariseus, compartilhavam de muitas de suas crenças religiosas, porém faziam oposição armada contra os invasores romanos. Eram pessoas decididas e engajadas, mas com certo fanatismo.

¹⁵⁵ “Alguns crêem que o nome essênios deriva do grego *hosios*, santo, ou *isos*, igual, ou ainda do hebraico *hasidim*, piedoso. Ou seja, não há consenso. Sua origem pode estar associada à era macabéia, quando um grupo, liderado por um sacerdote, teria fundado a comunidade. Eles rejeitaram a validade da adoração de Templo, e assim recusavam-se a assistir os festivais ou apoiar o Templo de Jerusalém. Eles consideraram os sacerdotes de Jerusalém ilegítimos, desde que não fossem *Zadokites*, ou seja, descendentes de *Zadok*, dos quais eles próprios se viam como descendentes” (cf. A Palestina no Século I d. C. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/palestina.htm>>. Acesso em :17 de Agosto de 2006).

¹⁵⁶ “Segundo o historiador Josefo, o seu fundador se chamava Judas, um Galileu que chefiara a revolta no ano 6 da era cristã, mais ou menos na época em que Arquelau foi deposto pelos romanos”. (cf. DRANE, John. *Jesus*. Sua vida, seu evangelho para o homem de hoje, p. 22).

¹⁵⁷ “São chamados também de sicários ou homens do punhal: ‘sica’ era um pequeno, um curto punhal romano”. (cf. MORIN. Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*, p. 112).

Provenientes, no geral, da classe dos pequenos camponeses e das camadas mais pobres da sociedade, massacrados por um sistema fiscal impiedoso. Eram conciliadores e muito passivos com os romanos.

Os zelotas não se contentavam em esperar passivamente por um messias e pela libertação de Israel, propunham-se agir pelas armas, como nos tempos do Rei Davi. Na concepção deles, o libertador deveria, necessariamente, ser político, contra a subjugação de estrangeiros, por isso gozavam de certa popularidade, pois concentravam-se na herança e no destino religioso peculiar deste povo tão zeloso em si mesmo e tão insubmisso.

Esse grupo foi autor de várias insurreições¹⁵⁸ (ano 66, 70, 73, 132, 135 d.C), a última levou, afinal, Roma à guerra total contra o pouco que sobrava de Israel em Massadas, perto do mar Morto. “Perderam a guerra, não pela causa que defenderam, mas pela superioridade das armas romanas. Heróis como Judas Galileu e Simão Bar Koseba cobriram de glória as hostes que comandavam”¹⁵⁹.

O caráter contestador de Jesus deve ter despertado nos zelotas uma atração, porém, Jesus enfatizava a não violência para restaurar o Reino de Deus, converter-se integralmente ao projeto do Pai. Essa postura deve ter decepcionado os mesmos. Mas

¹⁵⁸ “A insurreição zelota deita assim suas raízes em uma tradição religiosa profundamente espiritual. Deus é o soberano de Israel e o Senhor de toda a história. Ele entregou como sinal de eleição ao seu povo a terra em que habita e em que vai habitar para sempre. Portanto, não cabe ao Império romano nenhum direito para se arrogar a propriedade dessa terra nem para distribuí-la segundo seu capricho. A terra santa fora entregue por Deus a título inalienável. Depois, porém, a reivindicação da terra se integrou a um programa ainda mais amplo de libertação. Em todos os casos cometeríamos um erro assimilando simplesmente os zelotas a um partido político, no sentido moderno que o termo adquiriu. Os zelotas pertenciam a um conjunto de grupos que representavam interesses sociais precisos, inspirados por uma tradição espiritual-profética já secular em Israel. Como vimos, nos tempos de Jesus não existe nenhuma associação que não se defina em termos religiosos e que deixe de possuir significação política. Os zelotas não configuram um caso especial. O que os caracteriza é sua vontade de livrar, de imediato, Israel da dominação romana e substituir e acabar com o governo de seus representantes das altas esferas judaicas. Esse reflexo de fundamentada impaciência é possível que se tenha desenvolvido ao abrigo da pregação dos essênios. Mas sem descartar essa possível contribuição teológica, os zelotas representavam naquela época a infinita sede de liberdade que se aninha em quase cada página do Antigo Testamento. Sede de liberdade proveniente do mais estrito monoteísmo, cuja lógica conseqüência obrigava a reivindicar autonomia nacional e justiça social. Não podemos por isso aceitar a versão romana, segundo qual os zelotas eram simples bandos de sediciosos e assaltantes, escondidos nas brenhas e vivendo na rapinagem” (cf. ECHEGARAY. Hugo. *A Prática de Jesus*, p. 103).

¹⁵⁹ ALLGAYER, Antonio Estevão. *Jesus e os excluídos do Reino*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 68.

tudo indica que esse grupo, no tempo de Jesus, era ainda tímido e fraco, porém, alguns discípulos de Jesus poderiam ser dissidentes dos zelotas (Lc 6,15; Lc 9,54).

2.3.5 Herodianos

Estavam presentes onde reinava Herodes Antipas (na Galiléia), mas também na Judéia, os partidários da dinastia herodiana, os beneficiados no reinado de Herodes, o Grande(4 a. C. a 39 d.C.). Eram os colaboracionistas dos romanos.

2.3.6 Movimento de João Batista

Uma figura significativa e importante para o anúncio da chegada do Messias foi João Batista. “João aparece no deserto anunciando a vinda iminente de Deus, mas em termos de ‘juízo de Deus’ e não de ‘reino de Deus’¹⁶⁰. Não há dúvida que Jesus foi seguidor de João e se deixou influenciar pelo mesmo, uma das provas desta influência foi o batismo, narrado pelos sinóticos. Outra marca significativa desta relação é o começo da atividade de Jesus que se dá depois da prisão de João, interpretado como motivação existencial para Jesus. Muitos discípulos de João depois de sua morte, passam a ser discípulos de Jesus. João foi um sinal de contradição, contra tudo aquilo que oprimia o povo, era a “voz de clamava no deserto”.

2.4 A SUBJETIVIDADE SERVIDORA DE JESUS

Após termos situado a pessoa de Jesus em seu tempo e espaço geográfico, buscaremos localizar as suas atitudes frente a esses grupos. “Isso porque a encarnação do Filho de Deus aconteceu em tempo e lugar determinados, dentro de circunstâncias precisas e bem concretas”¹⁶¹. Conhecer o contexto em que Jesus viveu

¹⁶⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 114.

¹⁶¹ BÍBLIA. Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 1232.

não só nos remete à cultura, mas também e principalmente nos possibilita avaliar com mais objetividade o que significaram as suas palavras, gestos e ações. Pois Ele tinha um foco bem específico e sua missão toda foi direcionada para este objetivo: o Reino de Deus¹⁶².

Conforme podemos constatar, “Jesus foi para a Galiléia e proclamava a boa-notícia dizendo: ‘completou-se o tempo, está próximo o reino de Deus, convertei-vos e crede no evangelho’”(Mc 1,14; Mt 4,17). “É preciso que anuncie a boa-nova do reino de Deus, porque para isso é que fui enviado” (Lc 4,43; cf.8,1). “O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e, aos cegos, a recuperação da vista; para libertar os oprimidos e para proclamar o ano da graça do Senhor” (Lc 4, 18-19). Essas motivações, colocadas no início dos sinóticos, constituem o programa de toda a atividade de Jesus (Mt 11, 2-5; Lc 7, 18-22).

Jesus tem clara a sua opção, ou seja a de não anunciar a si mesmo, mas aquilo que o Pai queria que Ele anunciasse, isto é, o Reino de Deus. Esse anúncio lhe fez alvo para aqueles que não concordavam com essa opção. Pois o interesse deles era de manter os pobres e excluídos em submundos, à margem, na eterna exclusão e opressão.

Jesus pregou primeiramente Deus como Pai e o Reino de Deus. Em suas pregações, “parábolas, discursos, exigências éticas e orações”¹⁶³, sempre o centro era a realidade de Deus. Enfatizava a dimensão histórica e transcendente. Para Ele, Deus não era uma realidade indiferente da história humana, ou que não pudesse relacionar-se com a mesma, não era um Deus apenas transcendente, que não pudesse manifestar sua imanência, mas um Deus encarnado na história do homem, no aqui e agora.

¹⁶² “Reino de Deus tem, antes, duas conotações essenciais: 1) o governo de Deus em ação, 2) para transformar uma realidade histórico – social má e injusta em outra boa e justa. Por isso, mais do que de ‘reino’ de Deus se deve falar de ‘reinado’ de Deus. É o que diz o salmo: ‘Ele vem para governar a terra, governará o mundo com justiça e os povos com equidade’ (96,13). Portanto, ‘reinado’ de Deus é a ação positiva pela qual Deus transforma a realidade, e ‘reino’ de Deus é o que ocorre neste mundo quando é Deus quem realmente reina: uma história, uma sociedade, um povo transformados segundo a vontade de Deus. É preciso notar desde o princípio que ‘a características principal deste reino é que Deus realiza o ideal régio da justiça’. Reino de Deus é, portanto, uma realidade sumamente positiva, uma boa-notícia, mas é também uma realidade sumamente crítica do presente mau e injusto”. (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 111-112).

¹⁶³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 106.

Por isso, Jesus acentua uma concepção de Deus, com o povo, um Deus conosco, nunca um “Deus-em-si, mas um Deus para a história e, por isso, como o Deus-de-um-povo”¹⁶⁴. “Eu serei vosso Deus e vós sereis meu povo”. Nessa proclamação da aliança de Deus com Israel, Jesus continua a proclamar a seus contemporâneos essa visão de Deus, a visão de Deus da aliança e da libertação, de Deus que se relaciona com o povo. Jon Sobrino define essa relação da seguinte forma: “Por mais diferentes que sejam as tradições sobre Deus no AT, têm em comum isto: que é um Deus-de, um Deus-para, um Deus-em, nunca um Deus-em-si. Assim, no êxodo, é Deus quem escuta os clamores de um povo para libertá-lo, constituí-lo em povo e torná-lo seu povo”¹⁶⁵.

Em todas as tradições proféticas, apocalípticas e sapienciais, é Deus quem defende os oprimidos, denunciando e castigando os opressores, e anunciando uma nova realidade, com vida e justiça para todos.

Jesus está imbuído desse espírito, pois sua consciência histórica levou-o a anunciar e denunciar (algo que não é novidade, pois outros já o tinham feito), anunciar a boa nova e denunciar as injustiças, o que nem todos gostavam de ouvir, acolher e, muito menos, aceitar, pois eram palavras duras, que os incomodava.

Jesus, como o enviado do Pai para a implantação e inauguração do Reino, não tinha medo de afirmar a sua vinda iminente. Mesmo a proclamando em meio a tensões e conflitos, pois tinha esperança e sabia que as forças do anti-reino não venceriam os sinais do reino vindouro.

O Reino é pura gratuidade e iniciativa do próprio Deus, é Ele quem vê e escuta a necessidade humana, é Ele quem desce para restaurar a natureza decaída pelo pecado, tornando-se puro dom. Não dispensa a colaboração humana, pois, o Reino não é algo mágico, mas resultado de muito esforço e colaboração de todos que acreditam nessa possibilidade de vida partilhada. Temos esta certeza: é possível o

¹⁶⁴ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 107.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 107.

Reino, pelo testemunho de Jesus, que não mediu esforços para que esse se concretizasse. “Jesus serve ativamente ao reino”¹⁶⁶.

O projeto do Reino exige conversão (envolve inteiramente a pessoa). É a ação naquele que ouve a esperança no Reino e procura ultrapassar o atual modo de existir para que este se realize, sendo a gratuidade e ação a mola propulsora neste projeto de amor que Deus tem pela humanidade. Por isso, se torna dom e gratuidade de Deus, o que gera a necessidade e a possibilidade de reação amorosa dos homens: “se Deus assim nos amou, amemo-nos uns aos outros” (1Jo 4, 11).

O dom de Deus não se opõe à atividade humana, ou, com mais precisão, só se opõe a uma coisa: à que essa atividade seja compreendida prometeicamente, como aquela que possa causar ou forçar a ação de Deus. O que Jesus rejeita, portanto, ao afirmar o reino como dom é que – tal como pretendiam os essênios, fariseus e grupos armados, cada um a seu modo – se possa ou se tenha que forçar a vinda do reino. Este vem por puro amor de Deus. Nesse nível, sim, a única coisa que o ser humano pode fazer é simplesmente orar, como ensina Jesus: ‘venha a nós o vosso reino’ (Mt 6, 10; Lc 11, 2).¹⁶⁷

A erupção do Reino se dá também como “eu-aggelion”, “boa-notícia”; em contraposição às forças contrárias à instauração do mesmo. “A vinda do reino de Deus – na própria compreensão das tradições precedentes – é crise e juízo do mundo e da história”¹⁶⁸. Jesus é a concretização desse projeto; é a “descida de Deus transcendente, para nossa imanência”; essa é a Boa Nova do Reino. O que nos deve causar alegria, quando fazemos a experiência ou incitamos a outros a fazê-la. Jesus conseguiu suscitar nas pessoas esse “gosto” pelo Reino, porque transmitia em palavras e ações aquilo em que acreditava e esperava.

É no presente que acontece o Reino de Deus e é neste tempo que deve acontecer a conversão. O presente é o único tempo disponível, o tempo fecundo, capaz de gerar o futuro. Se hoje não houver conversão, também amanhã não haverá

¹⁶⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 120.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 121.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 121.

Reino de Deus. O futuro só é salvação para quem aprende que agora, hoje, é a oportunidade, o único tempo para uma decisão e uma busca empenhada, sem ilusão.

2. 4.1 A Prática de Jesus

Após termos percorrido os grupos que opuseram publicamente Jesus, no seu trabalho, para que o Reino não fosse inaugurado, vamos conhecer a prática de Jesus, a esperança que Ele tinha e as diversas atividades em prol deste projeto.

A primeira constatação que podemos fazer é que Jesus era um homem de esperança e esta era alimentada pelo contato direto com as pessoas que o procuravam para ajudá-las em suas limitações e fraquezas. Ele conseguia suscitar nos discípulos, nas pessoas e nos grupos, a esperança que não era só teórica, mas também prática; “passou a introduzir na idéia de Reino algo dinâmico, em formação. Comparou-o com uma planta a germinar, um grão de mostarda e com algo muito precioso que é preciso procurar e descobrir”¹⁶⁹. “Jesus anunciou o reino e fez muitas coisas relacionadas”¹⁷⁰.

2.4.2 Os milagres como sinais da presença do reino

Embora Jesus não quisesse e tivesse reagido a todo e qualquer alarde em torno dos milagres que realizou, estes serviram como sinal de que o Reino de Deus estava sendo inaugurado. “Ide contar a João o que estais ouvindo e vendo: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11, 2-6). Com essas palavras, Jesus anuncia a João que as promessas antigas estavam se cumprindo.

¹⁶⁹ ALLGAYER, Antônio Estevão. *Jesus e os excluídos do Reino*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 119.

¹⁷⁰ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 136.

Eram esses “sinais¹⁷¹” que anunciavam a todos que o novo Reino começara a existir. Não há dúvida de que Jesus fez milagres, principalmente na primeira grande etapa da vida, mas sem parecer-se com os taumaturgos profissionais da época. Os judeus consideravam os milagres não por aquilo que tinham de sobrenatural (por isso termos como *teras* (aspecto extraordinário de um fato) e *thauma* (milagre) não são citados na Bíblia), mas procuravam reconhecer neles a ação salvífica, poderosa de Deus. A opção dos termos usados para falar dos milagres foi: *semeia* (sinais) e *dynameis* (atos de poder) e *erga* (obras, as de Jesus).

São compreendidos dessa maneira, pois, os milagres como “sinais¹⁷²”. Os milagres são os responsáveis em suscitar nas pessoas e no povo a esperança de salvação. A presença das forças contrárias estavam sendo vencidas pela irrupção de Deus na história. Expressavam a luta das forças do Reino contra o anti-Reino.

Esses “sinais” se concretizaram dentro de uma história marcada pela opressão e têm mais relevância porque sinalizam o benefício da presença de Deus meio do seu povo. Eram sinais de libertação contra as forças do maligno (os judeus entendiam que as enfermidades eram possessões demoníacas) do anti-Reino.

Por isso é preciso acentuar seu aspecto não só benéfico em favor de alguém, mas também libertador contra alguém. Geram alegria porque são benéficos, mas geram esperança porque manifestam que as forças opressoras podem ser derrotadas. E, por isso, formalmente, são sinais do reino de Deus.¹⁷³

Para entendermos bem o significado e o alcance dos milagres, devemos colocá-los no seu contexto, dentro do ministério de Jesus. O Evangelho situa a vida e a obra de Jesus na perspectiva das promessas veterotestamentárias. Essas promessas

¹⁷¹ “Os milagres se referem em primeiro lugar ao reino de Deus. São antes de tudo, “sinais” da proximidade do reino” (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 138).

¹⁷² “Um milagre é, portanto, um ato de Deus que por seu poder e seu caráter excepcional nos leva à admiração e ao espanto. Como tal pode ser chamado, e na Bíblia é freqüentemente chamado assim, de sinal – um sinal do poder e da providência de Deus, de sua justiça e misericórdia, de sua vontade de salvar e libertar” (cf. NOLAN, p. 57).

¹⁷³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 138-139.

se cumprem em Jesus; é, enfim, chegada a longamente esperada nova sociedade ou Reino. No Antigo Testamento, “o que Deus diz é, não raro, associado ao que ele faz”¹⁷⁴. Portanto, “as ações de Deus podiam ser consideradas como uma extensão de suas palavras”¹⁷⁵. “O que ele faz é essencialmente idêntico ao que Ele diz”¹⁷⁶. É por essa “ilustração dinâmica”¹⁷⁷ que chegamos ao Novo Testamento, considerando, analogicamente, os mesmos sintomas e indícios de que os milagres expressam a extensão em ações das palavras de Jesus.

Mas Jesus não realizava os milagres para promoção pessoal e nem para provar que era o Messias ou Filho de Deus, mas por compaixão. É o anúncio deste Reino iminente, em favor daqueles que acreditam Nele e têm fé na presença salvadora de Deus junto à humanidade.

John Drane, divide em três grupos principais os milagres, expressando cada grupo um aspecto diferente da doutrina de Jesus: *reino e indivíduo*, *reino e mundo*, *reino e futuro*.

O Reino e o indivíduo – Muitas pessoas no tempo de Jesus eram atormentadas por doenças provenientes de vários fatores (físicos, psicológicos, climáticos, circunstanciais, hereditários, etc.). Essas doenças eram atribuídas a forças malignas, não humanas, que agiam no mundo. Jesus procurou enfatizar em sua missão a possibilidade de a pessoa se libertar do domínio do mal e agir, Ele próprio, em favor das pessoas para que tomassem consciência das suas possibilidades e mudassem as próprias atitudes e a vida, conforme vemos nos Evangelhos (Mt 8, 14-15; Jo 9, 1-12; Mt 8, 1-4; Lc 17, 11-19; Lc 7, 1-10; Mc 5, 21-43).

O Reino e o mundo - A percepção das pessoas do tempo de Jesus estava muito centrada na presença do poder do demônio (era o senhor do mundo), e este também afetara a natureza como um todo. Jesus(Jo 12,31), repreendendo o vento(Mc 4,39) e as ondas, mostra que a história começa a mudar de rumo, que a salvação estava chegando a todos.

¹⁷⁴ DRANE, John. *Jesus*. Sua vida, seu evangelho para o homem de hoje. São Paulo: Paulinas, 1982, p 136.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 136.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 136.

O Reino e o futuro – Nas palavras e ações de Jesus, se percebia a dimensão futura do seu Reino, e muitos milagres apontaram para essa possibilidade de conquistarmos (tendo o mesmo sentimento do mestre – compaixão e misericórdia), com as nossas ações, antecipando na terra aquilo que viveremos no Reino dos Céus: Mt 8, 11; Lc 22,30; Mt 14, 13-21; Mt 15, 32-39; Jo 6, 14-15; Lc 7, 11-17; Jo 11, 1-44.

Essas atitudes de Jesus frente ao indivíduo, mundo e futuro só se dão pela dimensão profunda de misericórdia e compaixão que tem. É a reação causada pela dor de ver tantas pessoas sofridas, excluídas e marginalizadas. “Viu uma grande multidão e sentiu compaixão, curou os enfermos” (Mt 14,14). Os milagres, podemos dizer, são a reação de Jesus diante do sofrimento e da dor. Somente alguém que é capaz de se comover até as entranhas poderia realizar algo para modificar essa situação de dor e sofrimento. “A misericórdia de Jesus não é um mero sentimento, mas é uma reação – ação, portanto diante da dor alheia, motivada pelo simples fato de essa dor estar diante dele. Misericórdia não é, portanto, uma virtude a mais, mas atitude e prática fundamentais de Jesus”¹⁷⁸.

Diz Sobrino: “O valor permanente dos milagres de Jesus apóia-se em serem expressão de misericórdia: são sinais poderosos que surgem da dor perante o sofrimento alheio e, especificamente, das maiorias pobres que o rodeavam”. Jesus nos mostrou o caminho que é possível percorrer para que esses sinais continuem a acontecer, os “milagres”, que seus discípulos os realizariam. O maior milagre é suscitar nas pessoas a proximidade e a possibilidade do encontro com Deus, seja momentâneo, transitório ou permanente, pois, a partir desse encontro pode haver a salvação (enquanto conversão - mudança radical de vida), ou a perspectiva da mesma. “Tua fé te salvou” (Mc 5, 34).

Mas é preciso ser mais exato: a fé é num Deus que, ao se aproximar, faz crer em nossas possibilidades ativamente negadas na história aos pobres. É a fé que supera o fatalismo. É a fé num Deus do reino contra os ídolos

¹⁷⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 141.

do anti-reino. Por isso se diz que, ali onde não há fé, Jesus não podia fazer milagres (Mt 12,38s; 16, 1s; Mc 11,5; Lc 11,29s).¹⁷⁹

Assim o crente pode exclamar: “Eis o nosso Deus que vem para nos salvar”, um Deus que, ao se fazer próximo, cuida e cura, e nos ensina a sermos próximos uns dos outros para nos curarmos em nossas fragilidades e misérias humanas.

2.4.3 A vitória sobre o maligno

“Tanto no Antigo como no Novo Testamento e, conseqüentemente, no tempo de Jesus, a convicção de que o mundo estava povoado por forças desconhecidas estava muito presente na vida das pessoas”¹⁸⁰, o que muito as influenciava. Era o terror instaurado pelo medo intenso dos demônios. Os casos mais conhecidos relatados nos Evangelhos eram de pessoas que estariam possesas, o que impedia, muitas vezes, de se tratar realmente a causa real do problema. A maioria dos casos eram doenças físicas ou psicológicas, sem ligação nenhuma com possessão demoníaca e nem com os pecados de pais ou parentes (como era difundido na época, que alguém tinha pecado na família, para este estar sofrendo as conseqüências). Era uma visão reducionista de um problema social de exclusão ou até falta de vontade para solucioná-lo, o que era mais comum.

Jesus enfrenta essa questão com radicalidade. Não aceita essa visão minimalista das forças maléficas, mesmo sabendo que elas têm poder sobre esta realidade, principalmente sobre os mais indefesos e impotentes. “É a força negativa da criação, que a destrói e a torna capaz de destruir, a qual se expressará histórica e socialmente como anti-reino”.

¹⁷⁹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 144.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 145.

Jesus é o enviado do Pai para travar esta batalha contra o Maligno. Com Ele, começou a derrocada do Maligno: “Que tens tu conosco, Jesus de Nazaré ? Vieste perder-nos? Sei quem tu és: o Santo de Deus! Mas Jesus intimou-o dizendo: ‘Cala-te, sai deste homem!’ O espírito imundo agitou-o violentamente e, dando um grande grito saiu. Ficaram todos tão admirados que perguntavam uns aos outros. ‘Que é isto? Eis um ensinamento novo, e feito com autoridade; além disto, ele manda até aos espíritos imundos, e lhe obedecem!’” (Mc 1, 24-27). Essa atitude de Jesus é a resposta ao povo simples, mostrando a possibilidade da superação do mal. Sinais da proximidade do Reino de Deus. São as forças do Reino lutando contra as do anti-Reino. O que mereceu a Jesus vários títulos de endemoniado a louco, conforme verificamos em Mt 12,24; Jo 10,20; Mc 3, 21s.

Verifica-se com os relatos que Jesus trava uma batalha com os demônios e que eles não querem ser vencidos. Vê-se que a implantação do Reino de Deus não acontece pacificamente, esta exige muita luta contra o anti-Reino.

2.4.4 Acolhida aos Pecadores

A possibilidade de mudança de vida (conversão) das pessoas tidas como pecadoras, no contato com Jesus, era muito grande, pelo fato de que Ele sabia acolher bem o pecador.

Se percorrermos os Evangelhos, vamos encontrar muitos exemplos dessa atitude fundamental de Jesus, causa de crítica e espanto para muitos dos seus. Ele não tem medo de romper com as convenções hipócritas, quando está em jogo a restituição da vida, dignidade e liberdade à pessoa fragilizada por sua condição de “pária”, “separado”, como se tivesse uma doença contagiosa. Jesus é veementemente contra os mentores responsáveis pela opressão das consciências do povo simples que vivia com complexo de culpa, neuróticos, com temor e ansiedade em relação a diversos tipos de castigos divinos que poderiam atormentá-lo (Mt 23, 13-36; Lc 11,45-46). Recusa colocar-se num plano legalista, como se um contato “físico” pudesse tornar um homem bom ou mau.

O que de fato possibilitava a conversão de pecadores, prostitutas e demais pessoas que se aproximavam de Jesus era a capacidade de revelar um Deus Pai, amor, misericórdia. Pai que acreditava e tinha esperança de mudança.

Por isso vai ao encontro dessas pessoas que mais necessitavam de atenção, acolhida e amor. E deixava transparecer o sentimento de Deus. Não recusava o convite de publicano e comia com ele (Mc 2, 15-17), se aproxima de prostituta e com ela falava, deixando-a tocá-lo (Lc 7, 36-50); hospedava-se na casa de Zaqueu publicano (Lc 19, 1-10), tinha claro a necessidade de ir buscar o pecador para salvá-lo (Lc 14, 4-10; Mt 18, 12-32) e ensinava qual tinha de ser a atitude de Deus frente ao pecador arrependido (Lc 15, 11-32).

Após acolher o pecador, Jesus lhe anunciava a possibilidade do Reino de Deus. Mas age diferentemente com aqueles que são pecadores por “opressão”, e com aqueles que são “por fraquezas”. Para o primeiro grupo, exige conversão radical; para o segundo grupo, que mude a concepção de Deus introjetada por seus opressores, e a todos oferece a possibilidade de salvação. Deixa claro que Deus é profundamente apaixonado pelo ser humano e quer a sua salvação, por isso se aproxima, não para condenar, mas para salvar. Aqueles que estão abertos a Deus são capazes de acolher a salvação.

Violentamente contra se manifestam os opositores de Jesus porque Ele desmascara uma concepção de Deus e de religião. “O perdão de Deus não vem mediado pelo institucional religioso, não é preciso ir ao templo para oferecer nenhum sacrifício”¹⁸¹. Com Jesus aparece a parcialidade de Deus. Termina com a concepção de “justos” e “pecadores”, dá a todos a possibilidade de reconhecerem diante de Deus a sua fragilidade e pequenez. E a proposta é para todos que se deixam acolher pelo amor de Deus e crêem na misericórdia salvadora e libertadora.

¹⁸¹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 151.

2.4.5 As Parábolas do Reino

As parábolas de Jesus querem expressar e clarear os elementos importantes do Reino de Deus. Elas têm um núcleo histórico e circunstancial algumas alteradas com alegorias pelas primeiras comunidades cristãs. Esse método não é originário de Jesus. Jesus apenas o assume para levar as pessoas a entenderem a sua mensagem.

A própria definição de parábola (parabolé = comparação) ajuda a compreendermos o porquê de Jesus tê-las adotado: o método da comparação é o melhor método de conscientização. Com a comparação, abre-se clareira para a compreensão, como um raio iluminando a noite. É pois acessível e compreensível a todos.

Segundo Jon Sobrino (no livro *Jesus, O libertador. A História de Jesus de Nazaré*, p. 153-154, diz que:), as parábolas são relatos interpelantes e polêmicos acerca do Reino e têm, no fundo, três bases: 1) são relatos baseados em fatos da vida cotidiana, mas para entendê-las bem é preciso notar, em primeiro lugar, que falam do Reino embora não o definam; 2) o conteúdo é de tal natureza que a interpretação do fato relatado fica aberta e exige, por sua natureza, uma tomada de posição do ouvinte; 3) por seu conteúdo concreto, são questionantes e polêmicas. J.L. Segundo considera as parábolas “um mecanismo desideologizador e conscientizador e não simplesmente uma pregação de um mestre da moral universal”.

As parábolas querem cumprir seu papel de ajudar Jesus no anúncio do Reino de Deus, que é para “os pobres e marginalizados, é parcial e por isso causa escândalo”¹⁸². Elas sempre têm um público alvo: fariseus, escribas, publicanos, pobres, pecadores...

Nas bem-aventuranças os ouvintes são os próprios pobres e nos banquetes Jesus está com os pecadores; nas parábolas, porém os ouvintes são diretamente os adversários de Jesus, os que criticam sua parcialidade para com os pobres e pecadores. Assim, na parábola da ovelha e da dracma perdida Jesus se dirige aos fariseus e escribas que murmuram porque ‘acolhe pecadores e come com eles’(Lc 15,2); na parábola do fariseu e do

¹⁸² SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador. A História de Jesus de Nazaré*, p. 154.

publicano que vão ao templo, Jesus se dirige aos que ‘se tinham por justos’ (Lc 18,9); na parábola dos dois irmãos que o pai manda irem trabalhar, Jesus se dirige aos sumos sacerdotes e anciãos (Mt 21,23)¹⁸³

Com as parábolas, Jesus quer dizer como Deus é e como reage diante da pequenez e da fraqueza, do desespero e da esperança, da força e da fragilidade. Usa desse método para criticar seus adversários e mostra-lhes que não é possível Deus se aproximar de nossa realidade e tudo continuar da mesma forma como está. As parábolas “são uma sacudida nas consciências: é preciso reagir a tempo... Jesus proclama a exigência fundamental diante do reino que chega: é preciso ser misericordioso com os necessitados e atender os necessitados”¹⁸⁴.

2.4.6 A Celebração da Vinda do Reino

O Reino de Deus deve ser celebrado com alegria, pois Jesus inaugura essa possibilidade de libertação para todos que aceitarem esta proposta. Além de exortar e de indicar o caminho, celebra essa adesão de diversas formas, seja quando come com cobradores de impostos ou quando se deixa tocar por uma mulher tida como pecadora [Mc 2, 15; Lc 7, 36-47] e, também, em vários outros momentos circunstanciais, quando opta em transmitir e ensinar através de uma refeição ou ceia, antes (Mc 14, 12-25p) ou depois da ressurreição (Lc 24, 29-31; Jo 21,12s; Cf. At 10, 41).

E sabemos pela tradição bíblica que refeição é sinônimo de alegria e festa. “Javé dos exércitos vai preparar no alto deste monte, para todos os povos do mundo, um banquete de carnes gordas, um banquete de vinhos finos, de carnes suculentas, de vinhos refinados. Neste monte, Javé arrancará o véu que cobre todos os povos, a cortina que esconde todas as nações; ele destruirá para sempre a morte” (Is 25, 6-8), ou seja, a presença de Jesus é motivo para se alegrar, pois Deus está próximo do seu

¹⁸³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 154.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 156.

povo escolhido. Assim as refeições se tornam sinais significativos (benéficos e libertadores) do Reino, onde toda a família de Deus reunida se nutre e se alegra.

Os adversários do Reino sentem-se ameaçados pela alegria contagiante daqueles que foram convidados a comer e a beber com o Mestre – os pobres, os pecadores, as mulheres e as vítimas da exclusão do sistema vigente porque a opção, feita por Jesus (Lc 10,21-22) não os privilegia e nem os coloca em condição superior como buscavam acentuar na relação com os preferidos de Jesus.

Alegria e felicidade dos pobres, mesa farta e reunião entre irmãos continuam sendo motivos de incômodo àqueles que não querem que o Reino se instaure. Poucas semanas antes do assassinato, P. Rutilio Grande, SJ, em sua homilia em Apopa, registrou:

O Senhor Deus, em seu plano, deu-nos um mundo material, como esta missa material, com o pão material e com o cálice material que elevamos em brinde a Cristo. Uma mesa comum com toalhas grandes para todos, como esta Eucaristia. Cada um com seu banquinho e que para todos haja mesa, toalha e alimentos. Cristo, aos 33 anos, celebrou uma ceia de despedida com os mais íntimos e disse que esse era o grande memorial da redenção. Uma mesa partilhada na irmandade, na qual todos tenham seu posto e seu lugar... É o amor da fraternidade partilhada que rompe e põe abaixo todo tipo de barreiras, preconceitos, e há de superar o próprio ódio.¹⁸⁵

2.5 O “OUTRO” DE JESUS: NO PAI E NOS DESTINATÁRIOS DO REINO

Apropriando-se do conceito filosófico de “outro” e transpondo para a realidade teológica, ousamos dizer que em Jon Sobrino essa categoria se aproxima dos conceitos de Pai e dos destinatários do Reino.

¹⁸⁵ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 159. (Op. cit. homilia com motivo de la expulsión Del P. Mario Bernal. ECA, 347/348 (1977): 859).

O “outro” de Jesus no Pai é “... um fazer história segundo Deus e a própria historicidade pessoal de Jesus como um tornar-se ele mesmo um ser humano na presença de Deus Pai”¹⁸⁶.

O “outro” de Jesus nos destinatários do Reino é perceber nas ações, atitudes e sinais de Jesus o Reino sendo instaurado, não obstante as forças contrárias para que este não aconteça. A proposta do Reino é aberta a todos, mas, preferencialmente, Jesus faz uma opção, por aqueles que estão excluídos e as margens da sociedade.

2.5.1 No Pai

Para situarmos o “outro” de Jesus no Pai, precisamos localizá-lo dentro de um contexto maior, ou seja, dentro do projeto do Reino de Deus. Projeto esse que serviu e sentiu a necessidade de dar um sentido. “Para ele esse sentido foi, sem dúvida, religioso, e expressou dizendo que no fundo da realidade não existe um absurdo, mas algo positivo, e que esse positivo não é uma força impessoal, mas algo bom e pessoal, um Deus a quem chamou de Pai”¹⁸⁷.

Com essa radical identificação com o humano, Jesus “também teve de disputar com Deus, procurá-lo e dialogar com ele, questioná-lo e descansar nele, abrir-se a ele e deixá-lo ser Deus”¹⁸⁸. O fez na pessoa de Jesus de Nazaré, na experiência profunda com esse Deus, que queria ficar bem perto do humano. Essa relação era o motivo de as pessoas ficarem impressionadas com Ele.

O próprio Jesus de Nazaré vai integrando em sua caminhada de fé “noções de Deus”¹⁸⁹, estas presentes em suas atitudes cotidianas. Circula entre as “tradições

¹⁸⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 236.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 202.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 202.

¹⁸⁹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 203. (*Op.cit.* Erlösung als Befreiung. Düsseldorf, 1972, p. 77-78. *Op.cit.* La voz de los sin voz, p. 6-7.). “É preciso ser muito cuidadoso quando se fala das ‘noções de Deus’ que Jesus tinha. Pois Jesus não mostra noções de Deus formuláveis e ensináveis. Age antes de tal maneira que as decisões concretas e práticas que toma são distintas das de seu ambiente. E comenta este seu modo de agir através de uma parábola ou uma imagem, de maneira que se pode intuir seu modo de agir justamente com sua proclamação – que narra um acontecimento – da sua mútua interação: Deus é assim e assim, ou, dito melhor: Deus se comporta

proféticas¹⁹⁰, apocalípticas¹⁹¹, sapienciais¹⁹², existenciais¹⁹³” de Deus; diversidades de visões que “Jesus vai integrando ao longo de sua vida de forma existencial não só nem principalmente de maneira conceitual”¹⁹⁴.

Rompe com a forma atual de pensar Deus, desenvolve um modo próprio, capta a transcendência de Deus e historiza-o, tornando-o próximo dos homens. Com isso, inaugura um novo modo de ver a Deus, reduzindo a distância entre este e os homens, entre Deus e a criatura. “O infinitamente distante se torna radicalmente próximo”¹⁹⁵. É a concretude da proximidade de Deus tornar-se “outro” – intermediado pelo totalmente “Outro” - Jesus. “O impossível se apresenta assim: não como um evento sobrenatural pertencente a um mundo do além com conseqüências absurdas neste mundo, mas, sim, como o homem pobre, ímpio e mau pode inesperadamente voltar a se chamar homem”¹⁹⁶.

O “outro” de Jesus vai se concretizando na medida em que Ele vai percebendo os diversos elementos que constituem essa confiança na bondade e transcendência de Deus que se faz Pai e próximo e, ao mesmo tempo, é mistério; absoluta intimidade e absoluta alteridade.

É em Deus que Jesus apreende ser “outro”. Deus querendo fazer-se próximo da sua obra, das suas criaturas, fez-se totalmente “Outro” em Jesus de Nazaré.

assim e assim”. Na linguagem de G. Gutiérrez, como Jesus contempla a Deus deve ser deduzido antes de tudo de como Jesus ‘pratica a Deus’.

¹⁹⁰ “Deus aparece como parcial e defensor dos oprimidos, pobres e fracos, agindo contra a injustiça que os produz e com a promessa de uma utopia de que vida e justiça são possíveis... Deus que se relaciona com a criatura, que exige conversão pessoal e interior do homem, que suscita a vocação de profetas e exige tudo deles, até a vida” (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 203).

¹⁹¹ “... realçam o futuro absoluto de Deus, com a ênfase em que o próprio Deus e só ele transformará a realidade e que fará isso no final dos tempos, pois o tempo presente não pode receber Deus” (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 204).

¹⁹² “... a ênfase está num Deus criador e providente, que cuida de suas criaturas e vela por suas necessidades cotidianas, que permite que na história cresçam juntos bons e maus, deixando para o fim, a distribuição da justiça”. (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 204).

¹⁹³ “São as tradições das lamentações de Jeremias, do Qohelet, de Jô, quando de Deus só se escuta seu silêncio. Esta tradição só aparece esporadicamente no AT. Em si mesma é distinta e até contrária à tradição do Deus do reino”. (cf. SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 204).

¹⁹⁴ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 205.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 206.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 206. (*Op. cit.* H. Braun, *Jesús el hombre de Nazaret y su tiempo*. Salamanca, 1975, p.166.).

Depois de ter falado muitas vezes e de muitos modos pelos Profetas, Deus ‘ultimamente, nestes dias, falou-nos pelo Filho’ (Heb 1, 1-2). Com efeito, Ele enviou Seu Filho, o Verbo eterno que ilumina todos os homens, para que habitasse entre os homens e lhes expusesse os segredos de Deus (cf. Jo 1, 1-18). Jesus Cristo, portanto, Verbo feito carne, enviado como ‘homem aos homens’, ‘profere as palavras de Deus’ (Jo 3, 34) e consuma a obra salvífica que o Pai lhe confiou (cf. Jo 5, 36; 17, 4). Eis por Ele, ao qual quem vê vê também o Pai (cf. Jo 14, 9), pela plena presença e manifestação de Si mesmo por palavras e obras, sinais e milagres, e especialmente por Sua morte e gloriosa ressurreição dentre os mortos, enviado finalmente o Espírito de Verdade, aperfeiçoa e completa a revelação e a confirma com o testemunho divino que Deus está conosco para libertar-nos das trevas do pecado e da morte e para ressuscitar-nos para a vida eterna (DV nº 4).¹⁹⁷

É na relação de proximidade com Deus-Pai que Jesus vai reconhecendo a sua missão libertadora, a “experiência do Pai próximo não anulou mas magnificou a experiência do mistério de Deus”¹⁹⁸, fazendo-se de modo especial obediente, aberto, tendo em si uma atitude fundamental e fundante em sua vida: “uma disponibilidade ativa para Deus, que inclui certamente a execução de sua vontade, mas que, mais profundamente, é radical referência a Deus como alguém que é um ‘outro’ radical para Jesus, a cuja palavra é preciso estar ativamente aberto para recobrar a própria identidade”¹⁹⁹.

A disponibilidade de Jesus anuncia uma nova situação religiosa: a relação entre Deus e os homens não se realizará mais em base a leis ou instituições, mas se fundará na própria pessoa de Jesus Cristo mediador das relações vitais com Deus. Foi o esvaziamento de si mesmo, de um ir muitas vezes contra si mesmo. “Jesus teve que deixar Deus ser Deus, com a dificuldade que isso supõe”²⁰⁰.

É fazendo-se “outro” que Jesus deixou-se mover por Deus. Na disponibilidade de responder a Deus na história, onde quer que ele o leve, deixando Deus ser Deus. Mas isso nem sempre aconteceu pacificamente e com lucidez sobre

¹⁹⁷ CONCILIO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum. *Revelação Divina*. Documentos Pontifícios. 22 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

¹⁹⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 219.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 220.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 220.

sua vontade, é algo que lhe exigiu e muito a atitude de Kenósis, numa absoluta simplicidade e soberania.

Jesus torna-se o “outro” de Deus para que, distanciando-se de sua divindade e aproximando-se da humanidade, pudesse tornar-se um mediador. “Um mediador entranhavelmente próximo dos seres humanos, especialmente próximo e defensor do humano diminuído, dos pobres e oprimidos; um mediador que torna presente sobre a terra a essência do humano, a misericórdia e a fidelidade, é uma boa-notícia”²⁰¹.

É nessa cumplicidade de Jesus e o Pai, que o Reino vai acontecendo. Jesus verbo eterno e eternamente gerado pelo Pai, mostra a humanidade esse “outro” de Deus. Pois chegamos ao conhecimento do Pai, pelo único e eterno mediador Jesus.

2.5.2 Nos destinatários do Reino

Quando trabalhamos, no item anterior, a subjetividade servidora de Jesus, constatamos que, na prática, os milagres, a vitória sobre o maligno, a acolhida dos pecadores, as parábolas do Reino e a celebração da vinda do Reino tinham em foco destinatários bem específicos e intrigantes. Com a chegada de Jesus de Nazaré, se anuncia a Boa Notícia de libertação (cf. Is 61,1s), e os destinatários deste são os pobres(anawim). A proposta do Reino é para todos, mas tem um destinatário concreto: os pobres.

Quem são os pobres como destinatários do Reino de Deus? Se buscarmos fundamentação bíblica, vamos perceber que toda a vida de Jesus estava voltada para eles, ou seja, os pobres espirituais, reais, econômicos, os desprezados pela sociedade vigente; “Jesus compreende sua missão como dirigida aos pobres”²⁰². Conforme atestam os textos do Evangelho: “Fui enviado para anunciar a boa-nova aos pobres” (Lc 4,18), “Felizes de vocês, os pobres, porque o Reino de Deus lhes pertence” (Lc 6, 20).

²⁰¹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 238.

²⁰² *Ibidem*, p. 124.

A questão dos pobres e Reino de Deus sempre tiveram um caráter polêmico, porque, enquanto uns querem espiritualizar demais essa categoria, outros acabam politizando. O ideal é encontrar as razões plausíveis dessa opção de Jesus. Segundo alguns teólogos, Jesus, como bom judeu, herdou o melhor das tradições desse povo e, conseqüentemente, o conhecimento de todos os acontecimentos fundamentais do êxodo como revelação de Deus a um povo – “meu povo”, aquela parcela do povo, que são os pobres, os oprimidos, os órfãos e as viúvas.

Os pobres “socioeconômicos” eram os que mais recebiam atenção de Jesus. Viviam encurvados, pelo fardo pesado da vida real. Estavam personificados na viúva (não havia nenhuma segurança de vida para ela), nos órfãos (sem ninguém por eles), nos doentes (não havia recursos disponíveis a eles).

Os pobres “sociológicos” eram os “desprezados pela sociedade vigente, os tidos por pecadores, os publicanos, prostitutas, os simples, os pequenos, os menores os que exerciam profissões desprezadas”²⁰³. A eles era negado o direito de relacionar-se livremente, o que é fundamental para um crescimento integral como ser humano.

Tanto os pobres “socioeconômicos” como os pobres “sociológicos”, ambos estão embaixo da história, oprimidos e segregados por ela, o que difere uns dos outros é que uns terão uma morte (no sentido amplo da palavra) mais lenta e outros mais rápida.

Jesus não poderia agir de forma contrária à opção do Pai, pois, como vimos, sente compaixão dos desafortunados da história, fundamental, tanto em sua visão de Deus como na prática da vida. Quem crê no Deus de Jesus, por essência, tem de fazer opção pelos pobres, que não é só uma categoria sociológica, mas real, concreta, que exige esforço para transformá-la.

Pois bem, Jesus diz que o reino de Deus é desses pobres. Aqueles para quem é sumamente difícil dominar o fundamental da vida, aqueles que vivem no desprezo e na marginalização, aqueles que vivem oprimidos, aqueles, em suma, para os quais a vida não oferece horizonte de

²⁰³ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 126.

possibilidades, aqueles, além disso, que se sentem afastados de Deus porque sua sociedade religiosa introjetou isso neles, a esses Jesus diz para terem esperança, que Deus não é como seus opressores fizeram pensar, que o fim de suas calamidades está perto, que o reino de Deus se aproxima e é para eles.²⁰⁴

A pobreza é contrária à vontade de Deus, e Jesus vem inaugurar esse novo Reino de vida e dignidade a todos que se abrem ao Evangelho, tornando boa-nova de salvação. Esse é o Reino que Jesus pensava. “É preciso defender o mínimo que é o máximo dom de Deus: a vida”²⁰⁵. Eis a nossa tarefa como cristãos.

2.6 JESUS IDENTIFICADO COM O “OUTRO”

Para resgatar a obra de Deus Pai, Jesus encarna-se na natureza humana, tornado-se “outro” de Deus. Distancia-se da sua condição divina e assume a natureza humana, sendo humano com os humanos, a fim de resgatá-los de suas misérias e fragilidades.

O Filho de Deus, o Verbo, para contestar o anti-reino que o pecado do mundo vinha estabelecendo na terra dos filhos de Deus, não apenas ‘se faz homem’, não apenas se faz humano, mas também se faz pobre, colonizado, incompreendido, perseguido, proibido, excluído, excomungado, executado, maldito...²⁰⁶

Falar de Jesus como “outro” é descobrir o Deus de Jesus que é capaz de se fazer totalmente “outro” para nos resgatar. E esse Deus não opta pela humanidade, opta pelos pobres na humanidade. Distanciando-se de sua condição divina, é capaz de sofrer com os desafortunados, miseráveis, excluídos e rejeitados da História.

E fazendo-se “outro” é que Jesus se aproxima, conhece, sente, compadece-se e comove-se com o grito e com a pobreza em luta por vida. Sofre na carne a

²⁰⁴ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 128.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 131.

²⁰⁶ VIGIL, José Maria. *Opção pelos pobres hoje*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992, p. 55.

experiência de abandono e entrega-se confiante ao Deus da vida, que não o abandona.

Esta encarnação, esta compaixão, compenetração, este assumir a miséria, o sofrimento, a indignação, a revolta, o processo de libertação dos pobres, a vontade de sair do estado em que vivem, nos colocará, automaticamente, numa postura política – revolucionária, inclusive de transformação radical de uma sociedade que não responde à vontade de Deus, ao projeto do Reino.²⁰⁷

É a compaixão, a comoção, a compenetração que devem levar à convivência de estar-em, estar-com, seguir, acompanhar os pobres, assumir suas próprias privações, seus perigos, deixando que a responsabilidade da alteridade do “outro” suplicante me interrogue e transforme minha postura frente a essa realidade.

É na proximidade da limitação humana do “outro” que se pode sensibilizar-se. Fato que exigirá capacidade de desprendimento, de carregar a cruz da privação da pobreza, da renúncia, do risco, às vezes no silêncio da conflitividade. E, ao mesmo tempo isto suporá uma grande capacidade de paciência e esperança.

Também se tornará “outro” aquele que sabe assumir as expressões culturais dos pobres, ou seja, aquele que é capaz de perceber suas alegrias, suas festas, hospitalidade, capacidade de partilha, resistência e luta. Jesus, em todas essas condições foi totalmente “outro”, preencheu todos os requisitos de proximidade e compaixão.

2.6.1 Pequeno com o pequeno (“Maior” - “Menor”)

Para falar da transcendência de Deus na história, o homem sempre usou palavras fortes que expressavam “mais” (onipotência, onipresença, todo-poderoso), a ponto de não o nomear, concebendo um Deus distante. Concebendo uma distância

²⁰⁷ VIGIL, José Maria. *Opção pelos pobres hoje*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992, p. 58.

entre Criador e criatura, não que essa barreira fosse querida por Deus, mas foram as concepções criadas pelo homem ao longo da história.

A possibilidade de oportunizar uma descontinuidade na história humana é mais de Deus do que do Homem. A revelação pode causar na criatura admiração, adesão e até repulsão. O transcendente (Deus) apresenta-se diante do imanente (homem) de forma que lhe causa admiração pela identificação e “escândalo” pela proximidade, ainda mais que sua presença na História se dá a partir da cruz (escândalo e loucura para os homens).

Conceber um Deus, capaz de descer ao encontro do humano, é loucura e fuge da concepção de Deus de muitos. A linguagem “menos” não deveria estar nesta concepção; mas é aí que Deus mostra sua grandeza, chega a ser dicotômico. “Deus está também no pequeno, no sofrimento, na negatividade; tudo isso afeta também a Deus e o revela. Ao Deus “maior é preciso acrescentar o Deus” menor”. E a transcendência de Deus se expressa agora precisamente em manter a simultaneidade da grandeza e da pequenez de Deus²⁰⁸.

O ponto de encontro entre um Deus maior e menor é a cruz, “há sabedoria insondável e amor inaudito”²⁰⁹. É a reformulação do conceito de visibilidade de Deus e a sua presença na história humana movendo e refazendo todas as coisas.

A partir do “menos” da cruz, deve-se reformular duas formas bíblicas de expressar a transcendência de Deus: “A Deus ninguém viu” (Jo 1,18); “Para que saibais que sou o Senhor, vosso Deus... vos levarei para a terra que prometi...”(Ex 6, 7-8). A partir do aparente fracasso de Deus “maior” na cruz, o mesmo demonstra como exige repensar a sua transcendência. “Pertence ao ser maior de Deus o fato de se tornar o Deus menor. E, paradoxalmente, nesse desígnio seu de assumir o que é menor se faz mistério maior, transcendência nova e maior do que a pensada e balbuciada pelos seres humanos”²¹⁰.

²⁰⁸ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 359.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 359.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 360.

A via de acesso a Deus, desde os gregos, é pela realidade positiva da criação, mesmo que essa se apresente fragmentada. A natureza, o ser, a história e a subjetividade permitem esse “conhecimento”. Como criaturas que somos das mãos do Criador, essas possibilidades se tornam plausíveis, não, porém, perfeitas e plenas.

A descontinuidade dessa possibilidade se dá justamente na cruz, pois nela não há nada de positivo, aparentemente, pois nela só há sofrimento, fracasso, morte e silêncio. “Ali não há vida, nem beleza, nem poder, nem racionalidade, tudo são coisas através das quais o ser humano pretende ter acesso a Deus. Se a cruz pode oferecer acesso a Deus, este há de acontecer *sub specie contrarii*, e isso significa aprender a ver poder na impotência, palavra no silêncio, vida na morte”²¹¹.

Se considerarmos as observações de Aristóteles que afirma que o conhecimento se dá a partir da admiração de algo que dá prazer (subjetivo), no Deus da cruz não há admiração de prazer; mas se há conhecimento, o princípio deste, este não está na admiração, mas no sofrimento. “O sofrimento interior, subjetivo, em presença do sofrimento exterior, objetivo, é que poderá fazer conhecer algo de Deus na cruz; sem ele, nada de Deus se mostrará na cruz”²¹². Esse conhecimento, a partir da limitação e da dor, poderá suscitar uma tomada de posição para erradicar o mesmo. E essa erradicação só acontecerá pelo comprometimento, deixando de ser um conceito e passando a ser fato. “Quem encontra Deus na cruz, se encontra com um Deus que não o deixa descansar nem sossegar”²¹³.

Sabemos que o homem age segundo seus interesses; quanto ao conhecimento de Deus, não é diferente. Muitas vezes buscamos um Deus que nos interessa, que nos agrada e responda aos nossos objetivos personalistas.

Segundo Sobrino, a cruz mostra um Deus capaz de desmascarar os interesses mais sublimares, sejam legítimos ou ilegítimos. Por isso ela é paradoxal (esperança e coragem); nosso Deus, pois é tão grande que se torna “mistério” e tão humano que se aproxima de nossas mais vulneráveis fragilidades, através da sua kenósis.

²¹¹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 360-361.

²¹² *Ibidem*, p. 361.

²¹³ *Ibidem*, p. 361.

Vejamos essa constatação nos versos de D. Bonhoeffer:

Os homens em sua dor chegam a Deus,
imploram ajuda, felicidade, pão,
que salva os seus da enfermidade, da culpa e da morte.
Isso fazem todos, todos: cristãos e pagãos.

Os homens se aproximam de Deus na dor de Deus,
e o encontram pobre, insultado, sem abrigo, sem pão,
vêm-no vencido e morto por nosso pecado. Ó Senhor!
Os cristãos permanecem com Deus na paixão.²¹⁴

O texto possibilita que façamos uma interpretação cruel ou cristã. Cruel se eliminarmos a primeira parte do verso. Cristã, se admitirmos que a cruz revela a Deus. “O conhecimento de Deus tem sempre um lugar material e o lugar do conhecimento do Deus crucificado são as cruzes deste mundo, que, embora não mecanicamente, funcionam como quase *ex opere operato*”²¹⁵. Segundo a Escritura, o sofrimento que comove a Deus é o das vítimas deste mundo, e com essas Ele é solidário.

2.6.2 Vítima com as vítimas

No item anterior, percebemos a importância de termos clara a visão de Deus e a maneira como essa se revela em nossa história, e qual o Deus que Jesus revela. Jesus mostra, de modo especial, que Deus é solidário com as vítimas deste mundo: os empobrecidos, famintos, enfermos, órfãos, viúvas, injustiçados pelo poder

²¹⁴ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 362.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 363.

econômico e social. “Deus está presente na cruz de Jesus... e empobrecidos deste mundo”²¹⁶.

Para Sobrino, “as vítimas deste mundo são o lugar do conhecimento de Deus, mas o são sacramentalmente”²¹⁷. “Estar ao pé da cruz de Jesus e estar ao pé das cruzes da história é absolutamente necessário para conhecer o Deus crucificado”²¹⁸.

Assim, a cruz se torna momento revelador. É o inesperado rompendo as barreiras da loucura para uns e escândalo para outros (1 Cor 1, 23). É a mudança de paradigma, pois precisamos encontrar e reconhecer Deus no sofrimento, no silêncio e na dor. Não só pelo positivo, nem pelo maior; mas também pelo Deus menor. É a surpresa escandalosa capaz de suscitar em nós uma radical conversão, a ponto de auxiliar e baixar os crucificados de suas cruzes.

Esse Jesus, que centra a sua vida no anúncio e construção do reino de Deus aos pobres, que mostra para eles misericórdia última, que, para defender as vítimas deste mundo, enfrenta seus verdugos e acaba ele mesmo sendo vítima, que, através de tudo isso, se põe diante de Deus diante de nós, esse Jesus é libertação e boa-notícia para os pobres e para todo aquele que quiser ser humano neste mundo.²¹⁹

Pode-se apontar Jesus Cristo como libertação e boa-notícia porque a morte na cruz não prevaleceu sobre a vida. Jesus ressuscitou, provando que a verdade e a vida prevalecem sobre a mentira e o poder da morte.

Dentro desse contexto, podemos rememorar as cruzes que tantas pessoas carregam diariamente, em nosso país, na América Latina e no mundo todo; são as Galiléias atuais e é nelas que Jesus continua a convidar à conversão, à ação e ao seguimento.

²¹⁶ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 363-364.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 364.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 364. (*Op.cit.* J. L. Gonzáles Faus, los pobres como lugar teológico. RLT, 3 (1984): 274-308).

²¹⁹ SOBRINO, Jon. *Jesus, O libertador*. A História de Jesus de Nazaré, p. 391.

A fé, desencadeada pela ressurreição, deve ajudar o crente a se posicionar diante das realidades interpelativas, estando aberto e disponível diante do mistério não manipulável da realidade absoluta e do mistério inefável.

A opção assumida pelas vítimas está embasada na opção parcial de Deus, e a que Jesus Cristo veio indicar aos homens. Pois a realidade das vítimas, seu ocultamento e a cultura da indiferença se tornam o lugar revelador de Deus.

Diante da pobreza “em que vive grandíssima parcela dos seres humanos, esmagados sob o peso da vida, sobreviver é a sua maior dificuldade e a morte lenta o destino mais próximo”²²⁰. A miséria aumentou tanto que “apareceu a subespécie dos não-existentes, os sobrantes, os excluídos”²²¹; continuam sendo os órfãos, estrangeiros e as viúvas do tempo de Jesus.

Mais do que nunca, o abismo entre os que têm e os que nada têm, está aumentando. Estamos assistindo de camarote à derrota da espécie humana. Segundo a afirmação de “James Gustave Speth, funcionário das Nações Unidas, estamos passando ‘do injusto para o desumano’. E esta opressão, dentro da espécie humana, acontece e é captada com sempre maior crueza em outros níveis da realidade humana: nas raças e culturas, nas religiões e no gênero...”²²².

As raízes fundamentais dessa pobreza são históricas e estruturais. E, segundo Sobrino, os pobres vêm sofrendo um processo de empobrecimento ao longo dos séculos, destituídos da identidade cultural e massacrados por um sistema econômico desumano que Pérez Esquivel classificou com as seguintes palavras: “o capitalismo nasceu sem coração”, maquinado pelos interesses de alguns que não têm humanidade suficiente, transformando assim milhares de humanos em vítimas. O que mais assusta, segundo relatórios, é que “está diminuindo a vontade internacional de cooperação”²²³. E a forma de legitimar esse sistema, excludente e aniquilador, é

²²⁰ SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000, p.13.

²²¹ *Ibidem*, p. 13.

²²² *Ibidem*, p. 13.

²²³ *Ibidem*, p. 14.

institucionalizada por uma mentira de linguagem que encobre a realidade: “(‘países em via de desenvolvimento’, ‘população de poucos recursos’)”²²⁴.

A constatação que temos é que são milhões de seres humanos que morrem de fome e de doenças desencadeadas pela falta de uma alimentação sadia e capaz de suprimir as necessidades básicas diárias.

Não muito diferente do tempo de Jesus, onde as pessoas eram submetidas a regimes escravagistas, a pagar altos impostos e colocar-se inteiramente a serviço do Império, hoje, mais do que nunca, independente dos avanços, tanto intelectual, social, quanto racional, econômico, tornamo-nos escravos de uma cultura light, onde se continua despojando homens e mulheres de sua dignidade e transformando-os em crucificados e vítimas do nosso tempo.

Podemos até nos envergonhar com o acontecido em Auschwitz, mas será que a dor da exclusão, da miséria, da fome e todas as formas cruéis de matar hoje, não são mais requintadas?

Nos criaturas humanas, porém, costumamos esquecer e somos capazes de desfígar qualquer coisa. Podemos até usar a recordação de Auschwitz para dar a impressão de que, embora horrível, é coisa do passado; e podemos proclamar que no novo paradigma já não precisam aparecer os Auschwitz recentes, os nossos. Auschwitz foi a vergonha da humanidade há mais século. A América Central, a Bósnia, o Timor Leste e os Grandes Lagos, a morte de fome e, agora, pela exclusão de dezenas de milhões de seres humanos continuam sendo a vergonha da humanidade em nossos dias.²²⁵

Para a teologia e, conseqüentemente, para a cristologia, essa realidade deve ser iluminada pela opção de Jesus, pois Ele foi e continua sendo o mediador entre Deus e a humanidade; e a sua opção foi em favor dos desafortunados da história, ou

²²⁴ SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 14.

²²⁵ *Ibidem*, p. 17.

seja, pobres e vítimas²²⁶. Segundo Sobrino, a reflexão cristológica feita a partir das vítimas se torna mais praxica, mistagógica e existencial.

Jesus encarnou-se na natureza humana, na fragilidade de ser pobre, humilde e despojado, e, a partir daí, falava com autoridade. Como nós hoje, homens e mulheres conhecedores da necessidade de tantas vítimas, podemos ser a voz daqueles que não têm voz nem vez?

As vítimas deste mundo nos dão a possibilidade de nos convertermos para vermos as coisas sob a ótica daqueles que são excluídos e lançados à margem pelo sistema vigente.

E essa adesão e conversão à proposta de Jesus Cristo²²⁷ (ressuscitado) se dá a partir da fé professada e testemunhada Nele; reconhecendo-o nas realidades sofridas do hoje de nossa existência; possibilitando-nos viver como “ressuscitados na história”²²⁸ – no seguimento; compreendendo “a ressurreição de Jesus em sua relação essencial com as vítimas, de modo que a esperança por ela desencadeada seja, antes de mais nada, esperança para as vítimas”²²⁹.

É o seguimento ao Ressuscitado que nos permite revelar a plenitude (“é a esperança, a liberdade e a alegria no seguimento de Jesus”²³⁰); e a certeza da vitória (“a esperança acontece *contra* a resignação, o desencantamento, a trivialidade; a liberdade acontece *contra* as ataduras que a história impõe ao amor: riscos, temores, egoísmos; a alegria acontece *contra* a tristeza”²³¹), sobre as limitações neste mundo.

²²⁶ “Continuamos dando às vítimas um lugar central na fé e na teologia para irmos contra a corrente que procura ignorá-la, como dissemos. Mas ainda há algo mais profundo. Os pobres e as vítimas deste mundo são, pelos valores que têm – muitas vezes – e pelo que são – sempre – sacramentos de Deus e presença de Jesus Cristo entre nós. Oferecem luz e utopia, interpelação e exigência de conversão, acolhida e perdão” (cf. SOBRINO. Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 19).

²²⁷ “A ressurreição de Jesus mostrava, com efeito, o valor da *corporeidade*, pois Jesus ressuscitou na totalidade do seu ser, não na forma grega de uma alma libertada do corpo; a *sociabilidade*, pois ressuscitado como o primogênito, apontava para a ressurreição final de todos os seres humanos; a *cosmicidade*, e até a evolução rumo a um ponto ômega, recordando com Isaías e o Apocalipse a vinda do novo céu e da nova terra, coisa ainda mais importante hoje, quando se fala do Cristo cósmico. E revalorizava acima de tudo o *futuro* e a *esperança*, realidades centrais no pensamento de algumas décadas atrás”. (cf. SOBRINO. Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 24.).

²²⁸ SOBRINO. Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 24.

²²⁹ *Ibidem*, p. 24.

²³⁰ *Ibidem*, p. 27.

²³¹ *Ibidem*, p. 27.

O trabalho da primeira comunidade cristã foi compreender a relação que havia entre o crucificado e o ressuscitado. “Se é certo que ressurreição (realidade histórico-escatológica) significa relação essencial com a morte (realidade histórica), não há de parecer fora de propósito fazer deste lugar para compreender aquela. E não só isso. ... os crucificados da história serão o lugar mais apropriado para compreender a ressurreição de Jesus”²³².

Não por acaso que o evangelista Marcos coloca a seguinte frase: “Ide à Galiléia, e ali vereis” (Mc 16,7), reconhecendo ali o lugar teológico nos pobres e nas vítimas, nos quais poderia acontecer o reconhecimento do Cristo Ressuscitado. É o lugar ajudando a identificar e atualizar os crucificados em seu tempo²³³.

Eis a tarefa de todo cristão: assumir uma atitude de vida capaz de reconhecer nos crucificados e nas vítimas deste mundo o Cristo – vivo (interpelante, gritante, desfígurado, subhumano), e essa interpelação capaz de suscitar nos homens e mulheres de nosso tempo uma atitude de compaixão, descendo, assim, os “crucificados de nosso tempo” das mais diversas cruces existentes. A mais cruel de todas as atitudes mesquinhas, com certeza, é a da indiferença, da falta de compaixão e solidariedade. A incapacidade de se sensibilizar com a dor, sofrimento e a fome... de tantos jogados ao descaso e à condição de “não ser” humano, tornando-se “coisa” ou “lixo humano”. É o nosso mundo tão evoluído técnica e cientificamente, a ponto de chegar à Lua, mas não conseguir aterrissar e amenizar sequer os problemas reais deste planeta.

²³² SOBRINO. Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 28.

²³³ “Para nós, a Galiléia é El Salvador, que perfeitamente pode servir como exemplo de muitos outros povos crucificados (os Grandes Lagos, Timor Leste ... no momento em que escrevo estas linhas). Nessa realidade concreta, e pela sua própria natureza, surgem as perguntas importantes em torno da ressurreição: que possibilidades há hoje de se compreender e refazer a experiência dos primeiros cristãos, embora de forma análoga; que possibilidade existe de viver já como ressuscitados na história e o quê da dimensão de triunfo, tal como aparece na ressurreição de Jesus, pode fazer-se realidade na história; que esperança – e com que realismo – tem um povo crucificado de ser também um povo ressuscitado; que há de verdade na fé que Deus é um Deus da vida, que fez justiça a uma vítima inocente ressuscitando-a da morte e que no final Deus será tudo em todos ...” (cf. SOBRINO. Jon. *A fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas, p. 29.).

3 APROXIMAÇÕES ENTRE EMMANUELLÉVINAS E JON SOBRINO

3.1 O “LUGAR” FILOSÓFICO/TEOLÓGICO

Falar do “lugar substancial” – Filosófico, onde Emmanuel Lévinas gesta a sua filosofia é muito instigante e interessante, requer uma atenção especial. Pois esse lugar foi e continua sendo importante para conhecer o seu pensamento, e entrar no *DNA* do seu pensar.

Sua Filosofia foi marcada pelo pensamento dos grandes mestres dos textos talmúdicos, que o inspiraram desde a infância e juventude. Sobretudo a Bíblia hebraica.

Juntamente a esse conhecimento, frequenta os seminários de Husserl e Heidegger, os quais o influenciaram muito em sua reflexão. Além de entrar em contato com J.P. Sartre, G. Marcel e outros grandes fenomenólogos.

A experiência do cativo apresentou-lhe um cenário onde o eu imperialista sobrepunha o agir ético, filosofia gestada e difundida no Ocidente, geradora de crueldades que dilaceram o humano. Em sua obra estão impressas vidas de seis milhões de judeus assassinados pelo nacional-socialismo durante o Holocausto, aos quais dedica seu livro *Autrement qu’être* (1974 - neste trabalho, Lévinas põe em questão a fenomenologia de Heidegger. Não o faz por uma motivação abstrata, mas porque, como prisioneiro de guerra, experimenta na carne uma das dimensões da ontologia heideggeriana. Traz consigo, portanto, a inquietação de um século marcado pela dominação do homem sobre o outro homem).

Lévinas sente na carne a força da totalização, relata que, após longas horas de trabalho forçado, ele e seus companheiros eram observados das janelas por alemães, em silêncio, assim como os judeus. Eram entes manipuláveis de um projeto alemão geopolítico para assegurar o espaço vital. O outro não existia, era negado em sua alteridade e afirmado em sua diferença a partir do sentido que recebiam em função do projeto alemão. O ser-para-o-outro estava totalmente esquecido.

Falar do “lugar substancial” - teológico onde Jon Sobrino gestou a sua teologia é deixar-se sensibilizar com as dores e sofrimentos de tantos irmãos e irmãs nossos, crucificados e vítimas do nosso tempo. É buscar concretizar e atualizar o Evangelho em meio a tantos crucificados. A realidade concreta fornece elementos suficientes para concretizar essa reflexão – cristológica, aproximando-a do sofrimento e das dores de Jesus Cristo.

Jon Sobrino está inserido dentro de uma realidade que clama por justiça e liberdade, por isso opta em apresentar Jesus Cristo sob a ótica da libertação. Deixou-se influenciar pelo testemunho de Ignacio Ellacuría e Mons. Oscar Romero, homens de fé, de luta e testemunho.

A realidade salvadorenha o desperta do sono dogmático, para o pesadelo do sono da inumanidade – despertou-o para a realidade cruel de miséria e de exclusão, ele que conheceu o mundo da abundância e do desenvolvimento. A teologia de Sobrino é teologia situada no Terceiro Mundo, com sua problemática de desenvolvimento e exclusão.

O que aproxima esses pensadores no que diz respeito ao “lugar” onde gestaram suas concepções tanto filosóficas como teológicas, é a situação da qual estavam imbuídos, e por essa se deixaram tocar e sensibilizar. Encontravam-se numa situação de prisão, opressão e indiferentismo pela vida humana. Essa realidade dura e cruel deixou marcas profundas em suas vidas, marcas essas que nos possibilitam refletir e nos aproximar desses horrores cometidos pela raça humana a seus semelhantes.

Um, Lévinas, situado num contexto de guerra, explícita, onde humanos foram simplesmente dessubstancializados, desintegrados e dizimados, enfim, tratados como escravos, animais, lixo humano.

Outro, Sobrino, vivendo em meio à opressão do povo, subjugado e oprimido.

É o “lugar” e a semelhança de desrespeito à vida humana que aproximam esses dois autores preocupados com a dignidade e o respeito ao ser humano. Não o fazem apenas por ideal de luta, mas pelos clamores e convicções mais profundas que

os embasam; convicções essas provenientes da fundamentação bíblica, que os remete a gestos de alteridade e solidariedade.

3.2 “OUTRO”, “OLHAR” E A “TOTALIZAÇÃO” / “CRUCIFICADOS” E “VÍTIMAS”

O Outro que encontro me desafia à responsabilidade, e esta se instaura na relação humanizadora. É um olhar que se apresenta, é o Outro em relação que critica o eu, que lhe faz frente e que abre a dimensão mais profunda da subjetividade velada pela dimensão do desejo ou do infinito, desejo de abertura ao Outro, por onde se instaura o movimento de transcendência, o que impede a totalização e a massificação do Outro.

Pelo olhar, a alteridade vem do além, de fora do presente. Mas presente em cada rosto que aceita o apelo e dirige-se a “um-pelo-outro”, quebrando toda forma de subjetivismo, auto-suficiência e prepotência, e propondo uma sociedade a ser humanizada pela fraternidade. Essa proposta exige, de cada um, uma saída de si mesmo, chamando a co-responder à responsabilidade; ao “eis-me aqui para os outros”.

O Olhar que se apresenta, se torna visitação epifânica do Outro, abrindo-se à humanidade, chamando-me à responsabilidade e à solidariedade. O Olhar do outro que se apresenta a mim é faminto, desprezado e condenado a morrer drogado e sua morte causa escândalo e faz sentir vergonha ao Eu. O caminho para reverter essa situação é a proximidade, é o sofrer pelo outro, é o ser ético. Pois é somente na proximidade que posso me responsabilizar e me abrir para o Outro, tornando-me refém do Outro.

Jesus de Nazaré fez sua opção de vida por aqueles que mais necessitavam de atenção e inclusão, mostrando, assim, a parcialidade de Deus por aqueles que mais precisavam, confiavam e esperavam em sua ação.

Quando Jon Sobrino levanta a problemática dos crucificados e vítimas, busca fundamentação para suas colocações na história do Homem de Nazaré, e faz questão de assumir com isso toda a realidade salvadorenha e latino-americana, assemelhando a cruz de Jesus a tantos irmãos nossos.

A cruz, o sofrimento e a paixão de tantos trabalhadores e trabalhadoras, de modo especial, de seus colegas jesuítas, irmãos de comunidade, o deixam compadecido para com os crucificados e vítimas do nosso tempo, não conseguindo ficar indiferente diante da dor de Jesus de “ontem” e de “hoje”, em tantos e tantos irmãos deste mundo excludente e anti-Reino.

Os filósofos, teólogos e intelectuais da Europa, do primeiro mundo, se perguntavam como revalorizar a pessoa humana e reestruturar o pensamento depois da Segunda Guerra e, conseqüentemente depois de Auschwitz. As noções de (“ser”, “essência”, “tempo”, “lógica”, “linguagem”, “metafísica”, “moral”, existência”, “religião”, etc.)²³⁴, os conceitos e as certezas não resistiram nem permaneceram iguais, foram “obrigados a se confrontar consigo mesmos, no âmbito das grandes metamorfoses culturais”²³⁵.

Na América Latina, Sobrino se pergunta: como fazer Cristologia dentro de Auschwitz? Em suas obras “Jesus, o Libertador” e “Princípio Misericórdia”, aborda, amplamente, a questão do “lugar teológico”; sedimentando os conceitos “Crucificados” e “Vítimas”.

Acreditamos que os conceitos: “Outro, Olhar e Totalização” e “Crucificados” – “Vítimas” se aproximam na medida em que temos uma realidade de morte (campos de prisioneiros de guerra/concentração - realidade de miséria e fome na América Latina) em detrimento da vida. Se não conseguimos perceber o “Outro”, seu “Olhar” que interpela, questiona, esvazia e nos compromete, agiremos com indiferença em relação a “outrem”, pois do encontro deve nascer o encantamento e, conseqüentemente, o comprometimento. Na medida em que essa regra não for observada, acaba toda relação de alteridade e se instaura uma situação de exclusão,

²³⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 67.

²³⁵ *Ibidem*, p. 67.

gerando vítimas e crucificados (enquanto tendem a carregar a cruz da opressão e da injustiça).

3.3 O CONCEITO “ALTERIDADE” / A SUBJETIVIDADE SERVIDORA DE JESUS

“O conceito Alteridade”, desenvolvido por Emmanuel Lévinas, está sendo cada vez mais estudado e aprofundado em nossos dias, devido à relevância que o mesmo tem no que diz respeito às relações, seja na cultura, na moral, seja de modo especial, na ética.

Com suas interpelações, Lévinas lança um olhar sobre as relações entre o Eu e o Outro, que deveriam ser de responsabilidade, sem ter a pretensão de prender ou totalizar o outro. Um Olhar responsável lançado sobre as relações entre os seres humanos.

Lévinas tem essa autoridade para reivindicar essa tomada de atitude devido aos horrores que presenciou enquanto prisioneiro de um campo de concentração. Experiência marcante e fontal para sua filosofia. Viu o declínio do ser humano e o que é capaz de gerar uma ideologia ou filosofia que não está centrada na ética e na moral. Segundo Lévinas, não nos basta ser, devemos buscar um melhor que ser e isto significa se constituir responsável pelo outro, pelas suas limitações, dores, anseios e projetos. É deixar-se tocar pelo outro a partir da sua realidade que toca, questiona e esvazia.

É a vida que grita por responsabilidade ética. São olhares esvaziados e cansados, buscando luz e forças para superar seus dissabores e frustrações. É o infinitamente Outro, no humano, buscando revelar-se no ser contagiado por apenas ser e não buscando ser melhor que ser. Na falta dessa consciência, ocorre a negação do outro e que é deixado de lado como mero objeto descartável, excluído e vitimizado.

Por essa e outras questões, Lévinas se tornou um expoente na luta pela valorização da vida e da pessoa humana, desintegrada e dessubstancializada pelas formas pensadas até então.

Sua proposta filosófica vislumbra as exigências de justiça e de paz no mundo da vida, contempla um humanismo renovado e mais autêntico do que os que outrora foram propostos e tematizados na história da filosofia ocidental.

Sabemos da importância de situarmos a pessoa de Jesus para melhor entendermos a sua missão, bem como para refletirmos e aprofundarmos seus gestos e atitudes, frente aos grupos e aos partidos da sua época, bem como sua prática e seus sinais que concretizaram sua subjetividade servidora. E buscamos realizar essa pesquisa na visão do teólogo Jon Sobrino que vai ao encontro desse Jesus, humano, histórico e comprometido com o Reino de Deus. O próprio autor, ao concluir sua tese de doutorado, chegou a essa descoberta que ele denomina de decisiva: “Verifiquei que Cristo não é outro senão Jesus e que este teve uma utopia na qual não pensava antes: o ideal do Reino de Deus”.

Segundo os Evangelhos, a missão de Jesus foi anunciar o Reino de Deus. Jesus vive, sofre e anuncia o Reino. Essa missão o torna apaixonado, compadecido e sofredor por tudo e por todos que não querem esse Reino acontecendo. Mostra de modo claro e objetivo quem são os preferidos de Deus. Todos aqueles que estão à margem; é a Boa-Notícia chegando aos pobres, excluídos; aos crucificados e às vítimas de ontem e de hoje.

É a presença do Filho de Deus em meio ao povo que possibilita esse Reino ir acontecendo. A vida de autenticidade de Jesus de Nazaré confere credibilidade às suas palavras. Sua sabedoria vem do cotidiano da vida, pela convivência com os seus interlocutores e as longas horas com o Deus do Reino. Jesus tem palavras claras, perspicazes, vivas e penetrantes, porque são palavras de vida, reveladoras da única verdade: a Dele próprio e a do Reino.

A solidariedade expressa na vida de Jesus é sinônimo de esperança para o povo oprimido. Une o humano e o divino, pois revela a verdade de Deus e do

humano. Suas atitudes de compaixão fazem as pessoas com quem convive perceberem o que é mais urgente e necessário. É o inclinar-se para o doente, é o auxílio à viúva e a responsabilidade dispensada ao órfão, e a tolerância e acolhida ao estrangeiro. É o amor sem limites do Homem de Deus pelos “sem voz e vez” que o levará à cruz.

Esses todos preferidos de Deus, e acolhidos por Jesus, são os destinatários do Reino de Deus. Por eles, Jesus exerceu sua subjetividade; visando-os e buscando-os excluir de volta ao convívio social, lhe restituindo a vida e a dignidade, como filhos e filhas de Deus. Segundo Sobrino, na América Latina, essa opção de Jesus ficou mais clara a partir de Puebla, afirmada em S. Domingo com a opção preferencial pelos pobres. Essa opção é fruto da compaixão e testemunho de Jesus que mostrou a parcialidade de Reino. Seu amor sempre o leva a compaixão para com aqueles que estão mergulhados na dor, no sofrimento. Aos que estão em necessidades.

A partir de uma situação bem concreta, Lévinas desenvolve um conceito filosófico capaz de se tornar universal na aplicabilidade. Alteridade é a possibilidade de reconhecer o Outro que se apresenta a mim, me afetando com sua chegada, reivindicando sua permanência, reconhecimento e atenção. É a possibilidade de estabelecer relações responsáveis, sem exclusão e nem subjugados. É esvaziar-se para que o Outro possa penetrar meu ser, e eu, sendo melhor que ser, o entenda nas suas limitações, fraquezas e necessidades. É deixar-se tocar e compadecer-se com a vida e a história do Outro. Estabelecer relações que vão além de um “bom-dia”, “boa-tarde”, “oi”, etc. É uma atitude de vida, onde coloco a minha vida a serviço de outrem.

Aqui nos parece que há uma ligação muito forte com a subjetividade servidora de Jesus (Vestígios do Judaico)²³⁶. Recordar-se que Jesus buscou viver a sua vida, a serviço dos mais necessitados e excluídos. E esse vestígio do messiânico perpassa tanto a filosofia de Lévinas (mesmo o autor dizendo que suas concepções são genuinamente filosóficas e comprometidas com a reflexão ontológica)²³⁷ quanto a Cristologia de Jon Sobrino. Tem aspecto de invasão, que arranca o repouso, me

²³⁶ Cf. PLÜSS, David. Emmanuel Lévinas, pensador do messiânico. *Teocomunicação*. Porto Alegre, v. 36, n. 153, set., 2006, p 565.

²³⁷ *Ibidem*, p. 569.

inquieta. A Alteridade e o serviço são conceitos que devem ser as marcas de pessoas que se sentem comprometidas com a vida.

CONCLUSÃO

Esta pesquisa buscou resgatar, identificar e aproximar os conceitos de Emmanuel Lévinas e Jon Sobrino, autores de suma importância na atualidade.

Com o título: *“O Outro Crucificado” e “o olhar do Outro”*: um estudo comparativo entre Jon Sobrino e Emmanuel Lévinas, procuramos desenvolver os propósitos desta dissertação.

Constatamos que a realidade em que vivemos, apesar da técnica e do desenvolvimento da ciência, nos impõe um ritmo de vida que não nos realiza como pessoas humanas. As relações passaram a ser interesseiras e superficiais. Os valores éticos estão sendo deixados de lado e substituídos por “valores pessoais”, conforme o gosto e a vontade de cada pessoa. O imperativo mundo do Eu sobrepõe o mundo de outrem.

Feitas essas constatações, buscamos em Lévinas, pensador do humano, algumas possíveis explicações para esse quadro que se apresenta no hoje da história.

Circulando pelo reino do ser, querido e enfatizado no Ocidente, descobrimos o seu excesso e as consequências trazidas por tal filosofia, que valoriza o *eu* em detrimento do outro. Descobrimos que o caminho para salvar a pessoa desse individualismo exacerbado é a conscientização do seu papel enquanto pessoa humana. Eu sou responsável pelo outro. O outro que me inquieta, me questiona, me esvazia, e me desestrutura com a sua chegada. Dá-me a capacidade de reverter essa situação de egoísmo para altruísmo: é um transubstancializar-se, ou seja, um mudar radicalmente o sentido da vida. É um passar do eu “em-si-mesmo” para um “eis-me aqui” do servir.

Emmanuel Lévinas, vivendo num campo de prisioneiros de guerra, elabora os conceitos “Olhar”, “alteridade”, “totalização” e “outro”. Descreve as conseqüências da absolutização do ser que busca totalizar os outros. Critica o demasiado acento dado no Ocidente ao ser em detrimento do outro. Por isso ataca o ser quando esse se torna egoísta, prepotente e auto-suficiente, não sendo capaz de sair de si para ir ao encontro do outro, princípio e fim de sua filosofia. Percebemos a importância de uma filosofia que se desenvolve a tal ponto de se tornar uma ética. Pois essa estabelece relações de igualdade e responsabilidade entre os seus. Concebe o outro como *alteridade*, exterioridade e infinito, sempre escapando-lhe à totalização ou à apreensão.

Segundo nosso autor, o reino do bem só se instaura a partir da chegada do outro. Dependendo do Olhar, reconhecemos, aceitamos ou excluímos. Podemos até o totalizar para os nossos próprios benefícios. Quando acontece essa totalização, instaura-se o caos. Quando o outro se recusa à totalização, reconhecendo sua transcendência, vai-se até o absurdo da violência para neutralizá-lo: o assassinato. Mostra-se assim, a crueldade de uma vida sem ética, tornando outras em vítimas. Mas o outro se retira na infinitude do seu poder ético subtraído pelo poder ontológico do assassino, mostrando a impossibilidade e fraqueza desse poder destrutivo.

A maior violência não consiste em ferir ou aniquilar, mas em interromper a continuidade das pessoas, em fazê-las desempenhar papéis em que não se encontram, em fazê-las trair não só compromissos, mas também a própria substância.

A capacidade de percebermos o outro é que nos constrói como pessoas, pois é do outro que vem a invocação e o chamamento para a responsabilidade ética, rompendo meu mundo solitário e silencioso. É o face a face que abre a dimensão da responsabilidade ao invés de simplesmente satisfação. É dessa dimensão que vem o imperativo categórico “Tu não matarás”, é um apelo que não me permite deixar o outro morrer.

É esse novo modo de ser curado do mal de ser que responde como “ser-para-o-outro”, ressaltando em si a sua consciência, razão, liberdade e vontade. Descobrimo-nos como ser eleito, sujeito à expiação e à substituição, inspirado e

encarnado para o outro. É a capacidade de sensibilizar-se com a dor e o sofrimento alheio. É renúncia de si mesmo, em direção ao outro. É a capacidade de se lançar ao desígnio do bem, onde o cumprimento do bem alimenta minha fome de justiça, antes que a do pão. E é nesse cuidado com o outro que também me sinto tocado, animado e inspirado sempre de novo para fazer o bem. É o cuidado materno dispensado ao outro, meu abrigo e regaço.

Contra a lógica do ser escravizante e totalizante se levanta o eleito à expiação e à substituição, capaz de sair de si, tornando-se melhor que ser, disposto ao martírio, a testemunhar e a profetizar. É o vestígio do infinito plasmado, fazendo-se sinal, chamando para o “eis-me aqui” e para o “envia-me” em favor do melhor que ser. Essa é a temática desenvolvida no primeiro capítulo da dissertação.

No segundo capítulo, circulamos por outro território, tão complexo e denso quanto o primeiro pela opção feita em tentar coadunar e aproximar esses pensadores de épocas e situações diferentes e, ao mesmo tempo, semelhantes, pois se preocupam com a mesma questão, ou seja, com a responsabilidade que temos quando nos relacionamos uns com os outros, e com a capacidade que temos de incluir ou excluir pessoas de nossos grupos de amizade, comunidades ou sociedade.

Jon Sobrino, como teólogo encarnado, nos fornece material rico e suficiente para adentrarmos num mundo onde as conseqüências do poder são visíveis e palpáveis. Cristólogo situado num contexto latino-americano, desenvolve sua cristologia numa perspectiva do homem Jesus de Nazaré, busca aproximá-lo ao máximo das pessoas mais necessitadas, excluídas e vitimizadas. Acredita que só podemos conhecer Jesus se formos fiéis no seguimento de sua pessoa e missão. Fidelidade que se dá na opção de vida feita por Jesus de Nazaré, que se encarna na realidade sofrida do povo de seu tempo. Olhando para a vida e a prática libertadora de Jesus de Nazaré que assume o anúncio da Boa Nova e a denúncia das situações de pecado, o cristão precisa fazer opção em favor da vida e não da morte.

É nessa situação de dor, sofrimento e morte que Jesus de Nazaré continua a convidar para o seu seguimento. Sua encarnação na história nos mostra a opção e a parcialidade de Deus, em favor dos pobres, excluídos, vitimizados e crucificados da

história. É o Deus dos vivos, pois ressuscita para afirmar que a morte não tem a última palavra. É a vitória da justiça sobre a injustiça, mostra que a ação de Deus é uma ação libertadora: que faz justiça ao injustiçado.

A realidade salvadorenha desencadeou em Jon Sobrino uma mudança fundamental de pensamento, o que ele denomina de “despertar do sono dogmático”. Descobriu que Jesus de Nazaré estava plasmado em tantos que conheceu em situação subumana, vítimas do servilismo e da exclusão que assolavam milhares de pessoas naquele país. Encontrado-se com outros que tinham despertado do sono da inumanidade (Ignácio Ellacuría e Monsenhor Romero), Sobrino se alegra pela possibilidade de mudar não só a mente, mas também os “olhos para ver o que estivera diante de nós, sem vê-lo durante anos, e mudar o coração de pedra em coração de carne, quer dizer, deixando-nos mover pela compaixão e a misericórdia”²³⁸. É luta de todos aqueles que querem um mundo melhor, com justiça e dignidade. Sobrino recupera na teologia a dimensão do amor, define o teologizar como “intellectus amoris”, a partir de uma realidade concreta, de pobres e vítimas: o “princípio misericórdia”.

O “lugar” se torna relevante para uma cristologia ser “de baixo” ou “do alto”. A ação libertadora de Deus nos faz compreender a concepção de Deus vivida por Jesus Cristo. Jesus revelou um Deus que se quer fazer bem próximo do povo, revelando-se no cotidiano, no ritmo natural da vida, rompendo o conceito de afastamento de Deus da história e da sua criação.

Em Jesus de Nazaré, identificamos um Deus que se abre às necessidades de seus filhos e filhas, que os escuta, que busca ser-lhes fiel. Que se abre à alteridade de cada ser humano, respeitando a intimidade e o modo de ser de cada um dos seus. Que passa fazendo o bem, permitindo as opções na liberdade e na convicção, opções radicais que devem ser vividas não no medo ou na imposição, mas na liberdade de filhos e filhas, permitindo a Deus ser Deus em suas vidas. Resgata os samaritanos, os pagãos, os leprosos, os magos, os pastores, os violentos, os deficientes físicos, os pecadores, as mulheres, as viúvas, os órfãos e os estrangeiros.

²³⁸ SOBRINO, Jon. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados, p. 15.

O que Sobrino quer enfatizar e afirmar com sua reflexão cristológica é que Jesus Cristo continua sendo crucificado nos crucificados da História. Há um sistema que produz ídolos que precisam de vítimas e continua a vitimizar pessoas. O grito do autor é em favor dos crucificados da História que precisam ser tirados das cruzes atuais. Para ele, só há uma possibilidade de mudança, a conversão humana voltada pelo amor ao mais pobre e necessitado, erradicando toda a injustiça presente, construindo o Reino tão querido por Jesus de Nazaré, onde a misericórdia significa ultimidade humana e cristã, para o povo crucificado.

O terceiro e último capítulo se constitui pela possibilidade que se abriu em aproximar esses dois autores, tão significativos e importantes, para a reflexão em torno da pessoa humana em nosso tempo. Pessoas que continuam sendo prisioneiras de um sistema que as torna vítimas, totalizadas e massificadas. Uma realidade insensível onde está havendo uma desestruturação do gênero humano; des-substancializado e desintegrado por uma gama de fatores que o impedem de ser livres e poder optar por essa liberdade.

Na busca pela aproximação, concluímos que o “lugar” é algo significativo para a elaboração da filosofia de Lévinas, e da cristologia de Jon Sobrino. Este “lugar” se tornou uma categoria tanto filosófica como teológica. No caso de Lévinas, os campos de prisioneiros de guerra. No de Sobrino, a realidade dura de cruz e injustiça do povo salvadorenho. Mas é a partir dessas realidades que emergem as possibilidades de encontrar formas de mudar essas situações de caos, surgem os conceitos de “vítimas”, “povo Crucificado”, “outro”, “totalização”, “alteridade” e “Olhar”.

Acreditamos que este trabalho dissertativo, ao “caminhar” nestes dois mundos (filosófico-teológico), vem colaborar para a reflexão e a tomada de posição em relação a várias situações em nossas vidas, desde o acolhimento ao outro até ações concretas que visam a resgatar e recuperar seres humanos vitimados e excluídos de nossa América Latina: compromisso de todo ser humano capaz de Olhar além de si mesmo.

Que possamos aprender com o Mestre maior, Jesus Cristo, que deixou sua marca impressa nos corações daqueles que são capazes de se sensibilizar com a dor e o sofrimento plasmados na vida de tantos irmãos (ãs) nossos (as).

BIBLIOGRAFIA

ALLGAYER, Antônio Estevão. *Jesus e os excluídos do reino*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AMERÍNDIA. *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

BÍBLIA. Sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; YUNES, Eliana. *Profetas e Profecias: Numa visão interdisciplinar e contemporânea*. São Paulo: Loyola/ Editora PUC-Rio, 2002.

BOMBONATTO, Vera I. *Seguimento de Jesus*. Uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. São Paulo: Paulinas, 2002.

BRUSTOLIN, Leomar Antônio (Org.). *Estudos de Doutrina Social da Igreja*. Porto Alegre: EST, 2007.

CARBONARA, Vanderlei. *Justiça e responsabilidade ético de Emmanuel Lévinas*. 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

CECHINATO, Luiz. *Os 20 séculos de caminhada da Igreja*. Principais acontecimentos desde os tempos de Jesus até João Paulo II. Petrópolis: Vozes, 1996.

CONCILIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*. *Revelação Divina*. Documentos Pontifícios. 22. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

DALMÁS, Giovana. *O outro e o Tempo: alteridade e Temporalidade no pensamento ético de Emmanuel Lévinas*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

DOMÍNGUES, José; SÁEZ, Juliá. *O Homem de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DRANE, John. *Jesus*. Sua vida, seu evangelho para o homem de hoje. São Paulo: Paulinas, 1982.

ECHEGARAY, Hugo. *A Prática de Jesus*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: Subjetividade e sentido ético em Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FARIAS, André Bray de. *Pensamento e alteridade: um estudo sobre a racionalidade ética em Lévinas deste autrement. qu' être ou au-delà de e'essence*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré*. História de Deus - Deus da História, ensaio de uma Cristologia como história. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

GALARRAGA, Ana Maria Formoso. *A Teologia da Ressurreição em Jon Sobrino*. (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GIRARD, Marc. *O Pobre*. Sacramento de Deus. São Paulo: Paulinas, 1998.

HACKMANN, Geraldo L. Borges. *Jesus Cristo, Nosso Redentor*. Iniciação à Cristologia como Soteriologia. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HAMMES, Érico J. *Filli in Filio: A Divindade de Jesus como Evangelho da Filiação no Seguimento*. Um estudo em Jon Sobrino. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1995.

_____. Conhecer para amar e amar para conhecer. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 28, n. 122, set., 1998, p. 545-568.

HÜBER, Ilson Luís. *Prosseguimento no Espírito: A dimensão Trinitária na Cristologia*. (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

JACOBI, Blásio Guido. *O significado e o valor do seguimento de Jesus de Nazaré como categoria Cristológica em Jon Sobrino*. (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1988.

KLOPPERBURG, Frei Boaventura. *Libertação Cristã*. Seletos ensaios teológicos. Porto alegre: EDIPUCRS, 1999.

KUIAVA, Evaldo Antonio. Lévinas no Contexto da História. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, edição especial, 1995, p. 13-20.

LÉVINAS, Emmanuel. *Da Existência ao existente*. Campinas: Papyrus, 1986.

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *De Outro modo que ser, o más Allá de la esencia*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1999.

_____. *Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações Talmúdicas*, RJ, 2001.

_____. *Entre Nós*. Ensaio sobre a alteridade. In: PIVATTO, Pergentino Stefano (Coord) e NEDEL, José. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Humanismo do Outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e Infinito*. ed. 70. Lisboa: Portugal, 1980.

LIBANIO, J. Batista. *Fé*. Filosofia passo – a – passo. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

LIBANIO, J. Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia*. Perfil, enfoques, tarefas. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LONDERO, Josirene Cândido. *A concepção de justiça: um diálogo entre Rawes e Lévinas*. 2003. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

LUPPI, Gilmar. *A morte de Cristo, os mártires e os pobres na América Latina na teologia de Jon Sobrino*. (Mestrado em Teologia) - Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

MARCHESINI, Gilmar Paulo. *Alteridade como consciência ética em Emmanuel Lévinas*. 2000. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Roma, 2001.

MELO, Nélvio Vieira de. *A ética da alteridade como religião do outro: perspectivas do humanismo ético de Emmanuel Lévinas*. 1999. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Roma, 1999.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Entre o mesmo e o outro: a reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Lévinas*. 2001. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

_____. LEVINAS. *A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PIVATTO, Pergentino Stefano. *A Nova Proposta Ética de Emmanuel Lévinas*. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v. 13, n. Edição especial, 1995, p. 47-62.

PLÜSS, David. *Emmanuel Lévinas, pensador do messiânico*. *Teocomunicação*. Porto Alegre: Edipucrs, v. 36, n. 153, set., 2006, p. 565-582.

SAYÃO, Sandro Cozza. *O Sentido do humano em Emmanuel Lévinas*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.

SIQUEIRA, José Carvalho de. *Os Excluídos na consciência da Igreja do Brasil*. 1998. Dissertação (Mestrado em Teologia Moral) – Faculdade de Teologia, Roma, 1998.

SOBRINO, Jon. *A Fé em Jesus Cristo*. Ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *A Oração de Jesus e do Cristão*. São Paulo: Loyola, 1981.

_____. *Cristologia a partir da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. *Jesus na América Latina; seu significado para a fé e a Cristologia*. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. *Jesus, o Libertador. A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *O Princípio Misericórdia*. Descer da Cruz os Povos Crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. *Ressurreição da verdadeira Igreja: os pobres, lugar Teológico da Eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1982.

SOTER e AMERÍNDIA. *Caminhos da Igreja*. Na América Latina e no Caribe, Novos Desafios. São Paulo: Paulinas / Soter, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. *O infinito para além do infinito: estudo a concepção filosófica de infinito de Emmanuel Lévinas e seu sentido para o pensamento contemporâneo*. 1991. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

_____. *O Tempo e a máquina do Tempo*. Estudos de Filosofia e Pós-modernidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. *Sentido e Alteridade*. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sujeito, ética e história*. Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. *Totalidade e Desagregação*. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). *Fenomenologia Hoje*. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*. Teologia na América Latina: Perspectivas. São Paulo: Paulinas/SOTER, 2000.

_____. *Jesus*. Porto Alegre / Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Universidade de Caxias do Sul, 1977.

_____. *O Homem Messiânico*. Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre / Petrópolis: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Vozes, 1984.

TONDELLO, Néri José. *Jesus Cristo no rosto do pobre da América Latina*. 1991. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

_____. *Rosto e infinito na perspectiva da Filosofia da alteridade em Emmanuel Lévinas*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Antropologia Filosófica II*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992.

VIGIL, José Maria. *Opção pelos pobres hoje*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

WAGNER, Luiz Pedro. *Ética como responsabilidade em Emmanuel Lévinas: confronto com o imperativo Categórico de Immanuel Kant*. 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.

_____. Perfil Biográfico e Filosófico de Emmanuel Lévinas. *Cadernos da FAFIMC*. Viamão, v 13, edição especial, 1995, p. 7-12.

ZILLES, Urbano. *Fé e Razão*. No pensamento medieval. 2. Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.