



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Arthur D'Elia dos Santos

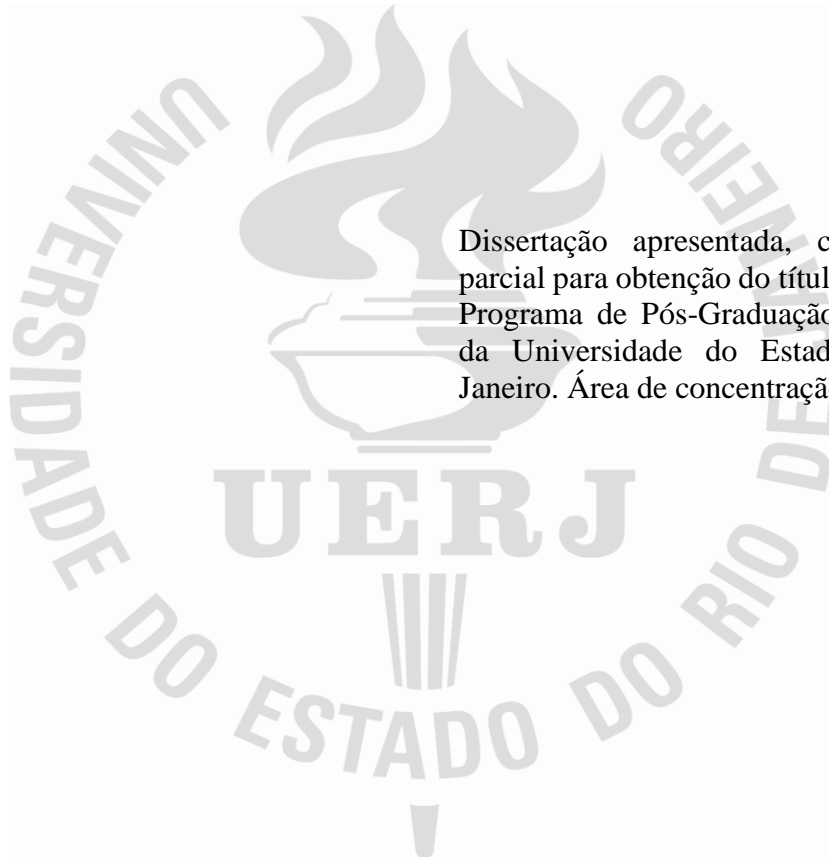
**A crucificação de Jesus operada por Paulo através da regressão da ética à moral**

Rio de Janeiro

2023

Arthur D'Elia dos Santos

**A crucificação de Jesus operada por Paulo através da regressão da ética à moral**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2023

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

L954 Santos, Arthur D'Elia dos.  
A crucificação de Jesus operada por Paulo através da regressão da ética à moral  
/ Arthur D'Elia dos Santos. – 2023.  
62 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lukács, György, 1885-1971 – Teses. 2. Ética – Filosofia – Teses. 3. Materialismo – Filosofia – Teses. I. Cabral, Alexandre Marques. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 17

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Arthur D'Elia dos Santos

**A crucificação de Jesus operada por Paulo através da regressão da ética à moral**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia.

Aprovada em: 22 de agosto de 2023.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Marco Antonio Casanova  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral  
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rio de Janeiro

2023

## AGRADECIMENTOS

Os seres humanos não vivem isolados ou sozinhos, mas juntos e se influenciando mutuamente. Este trabalho não seria possível sem toda a ajuda de meus pais e meu irmão. Os quais no período em que estive escrevendo tiveram bastante compreensão da importância do que eu estava fazendo. Foram fundamentais não só na minha formação enquanto graduando, mas agora também na de mestre. Outra pessoa a que devo muito é minha grande e querida companheira, namorada, amor, Yasmin Ribeiro. Ela que sempre esteve do meu lado, apoiou-me, sempre me ajudou quando precisei e é com quem espero ter uma longa vida compartilhando o mais leve amor. Gabriela Grosso é uma grande amiga, uma verdadeira irmã que sempre está e estará lá quando eu precisar. Sua ajuda com conselhos e intensa fraternidade em momentos complicados foram fundamentais para quem sou hoje e para o que escrevi aqui. André Bueno é já um amigo com quem dividi diversas experiências envolvendo pensamento asiático e que me enriqueceu não só humanamente, mas intelectualmente. Eduardo Galeno, meu querido camarada com quem compartilho mágoas envolvendo o Flamengo é outro que marca presença no que tange o que aqui foi elaborado. Sua amizade também foi de suma importância para meu crescimento humano e intelectual. Agradecer ao camarada André Brandão pela força que me deu para a escrita deste texto. Agradecer à minha querida amiga Natielly por seu companheirismo, fraternidade e auxílio em vários momentos. Além de seu belo ímpeto rumo à causa revolucionária. Ao meu orientador Alexandre Cabral só tenho a agradecer por todo apoio desde tempos de graduação e agora no mestrado aceitando me orientar. Seus apontamentos foram cruciais para a boa escrita do presente trabalho. Meus queridos camaradas Marco e Raphael foram também fundamentais nesta caminhada. Seus auxílios não só envolvendo os complicados dilemas da vida cotidiana, mas também teóricos, eu jamais poderia ignorar. Suas contribuições são incomensuráveis. Aqui também eu não poderia deixar de agradecer ao meu orientador Alexandre Marques Cabral pelo auxílio, críticas e, é claro, sua influência sobre o que decidi pesquisar, escrever, nesse mestrado é enorme. Por fim, não posso deixar de fora meus queridos camaradas que integram o Coletivo Pela Raiz. Organização esta na qual divido as amarguras da luta de classes, conforto e sou confortado, cresço intelectualmente e, acima de tudo, contribuo buscando a emancipação humana.

## RESUMO

SANTOS, Arthur D'Elia dos. **A crucificação de Jesus operada por Paulo através da regressão da ética à moral**. 2023. 62 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

Em *Notas para uma ética, Prolegômenos e Para a ontologia do ser social*, Georg Lukács elenca breves considerações sobre Jesus e sua importância para a ética. No entanto, o filósofo húngaro não chega a desenvolver o tema. Este trabalho, então, tem como objetivo contribuir a partir da visão materialista para a reflexão em torno de Jesus, sua importância para a eticidade, sua “crucificação” através da regressão à moral levada a cabo por Paulo.

Palavras-chave: Lukács. Jesus. Ética. Paulo. Moral.

## ABSTRACT

SANTOS, Arthur D'Elia dos. **The crucifixion of Jesus carried out by Paul through the regression of ethics to morals**. 2023. 62 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

In *Notes for an ethics, Prolegomena* and *For the ontology of the social being*, Georg Lukács lists brief considerations about Jesus and his importance for ethics. However, the Hungarian philosopher does not develop the theme. This work, then, aims to contribute from a materialist point of view to the reflection around Jesus, his importance for ethics, his “crucifixion” through the regression to moral carried out by Paul.

Keywords: Lukács. Jesus. Ethics. Moral. Paulo.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	7
1	<b>IMPÉRIO ROMANO, JUDEUS E JESUS.....</b>	9
1.1	<b>O significado da morte de Jesus.....</b>	25
1.2	<b>A ressurreição.....</b>	29
2	<b>REINO E LIBERDADE.....</b>	33
2.1	<b>Paulo e a liberdade.....</b>	34
3	<b>A REGRESSÃO DA ÉTICA À MORAL.....</b>	43
3.1	<b>Moral, particularidade e autenticidade.....</b>	47
3.2	<b>A autenticidade no pensamento de Paulo segundo Jerome Murphy.....</b>	52
4	<b>JESUS FOI PERFEITO? .....</b>	54
4.1	<b>O universalismo de Paulo.....</b>	55
5	<b>CONCLUSÃO.....</b>	58
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	59



## INTRODUÇÃO

Apesar das controvérsias, o personagem Jesus é sem dúvidas um dos mais importantes da história da humanidade. Sua contribuição para o entendimento do que é um ser humano autêntico e; conseqüentemente, ético, não pode ser negada até mesmo pelos mais fervorosos cristãos, ainda que no plano prático eles o refute. Pouco importa para o presente trabalho se de fato existiu uma pessoa conhecida como Jesus ou de alguém que a ele correspondesse. O fundamental é vislumbrar o valor histórico e literário desta figura.

Tentar reconstruir seu posicionamento diante dos problemas do mundo de sua época é uma forma de abordar as profundas tensões entre os seres humanos e os obstáculos que atrapalham seus desenvolvimentos. Porém, o que disso foi relegado à posteridade está repleto de adaptações ou incompreensões. A começar por Paulo que acaba solapando a ética do nazareno para construir a base do que vai ser a moral cristã. De maneira nenhuma, e é preciso aqui deixar claro, a regressão da ética à moral levada a cabo pelo apóstolo diminui sua importância histórica.

Se por um lado Jesus pregava a todos, independentemente do gênero, religião ou posição social (pregava mais para as pessoas de classes baixas), fazendo com que houvesse certo universalismo na sua mensagem em prol do “Reino de Deus”, por outro lado Paulo leva adiante tal postura universalista juntamente com ensinamentos de Cristo só que para fundamentar (fosse ele consciente disso ou não) uma concepção teológica. Tem-se, então, o pontapé para aquilo que vai se caracterizar como a ontologia religiosa cristã, a qual preconizava a necessidade de crer em Cristo e no seu projeto para poder fazer parte do plano de salvífico de Deus. Desse modo, a fé se torna essencial para conseguir a salvação. Seguindo Feuerbach (2007), Deus seria para o cristianismo a força por meio da qual o homem realizaria sua eterna felicidade.

Agora, o aprofundamento da investigação em torno de Cristo e da teorização paulina colocam algumas perguntas que trazem à tona suas divergências.

Quais foram as respostas de Jesus aos problemas que afligiam a humanidade em seu tempo? O que ele quis dizer por “Reino”? Qual era o intento paulino acerca da noção de “Reino”? Afinal, o que é liberdade? Como Paulo asfixiou o impulso ético do nazareno? O universalismo de Paulo poderia confluir para a ética? A reflexão paulina caminha para uma defesa do status quo de sua época ou para sua crítica? Quais as importâncias das categorias da particularidade e autenticidade para a ética?

Certamente o que virá a seguir não serão meras respostas a tais interrogações e nem um conjunto de definições de conceitos que nada explicam, mas a tentativa de reproduzir o movimento do objeto real aqui analisado.

## 1. IMPÉRIO ROMANO, JUDEUS E JESUS

O contexto no qual Jesus se encontrava era marcado pelo modo de produção escravista. O império romano, pode-se dizer, se constituía como um centro de gravidade na antiguidade devido à sua extensão territorial, domínio econômico e cultural. O poderio militar dos romanos foi a chave para sua ascensão num momento da história em que a guerra era o principal artifício para se conseguir força de trabalho<sup>1</sup>. É como bem aponta Perry Anderson:

[...] O poderio militar estava estreitamente ligado ao crescimento econômico, talvez mais do que em qualquer outro modo de produção anterior ou posterior, porque a principal fonte do trabalho escravo era, em geral, a captura de prisioneiros de guerra, ao mesmo passo em que o aumento das tropas urbanas livres para guerrear dependia do sustento que vinha da produção dos escravos nas lavouras: os campos de batalha forneciam mão de obra para os campos de cereais e, vice-versa, trabalhadores capturados possibilitavam a criação de exércitos de cidadãos (ANDERSON, 2016, p. 33).

Somente as lutas vitoriosas, incessantes, uma contínua subjugação de novas nações e uma expansão ininterrupta do território imperial podiam fornecer o imenso número de escravos baratos que necessitava (KAUTSKY, 1974). As conquistas no exterior eram responsáveis pelo suprimento de escravos. A escravidão que a princípio seria a primeira e grande evolução no Ocidente em termos de desenvolvimento das forças produtivas quando se compara com a anterior sociedade sem classes; é também a mesma que possuía resistência aos progressos técnicos. Para usar uma expressão de Lukács: “[...] com o emprego de máquinas razoavelmente complicadas” (LUKÁCS, 2018a, p. 212).

Na guerra, não somente os combatentes capturados, mas toda população do país conquistado era escravizada e dividida entre os vitoriosos ou vendidos. Em tempos de paz obtinha-se escravos por meio do comércio marítimo a partir da pirataria e captura de pequenas comunidades indefesas (KAUTSKY, 1974). O descendente do escravo permanecia como escravo (KAUTSKY, 1974).

O Estado tinha duas funções principais: investir na guerra e na construção de edifícios. Só que quando se aumentava o primeiro sem que houvesse aumento de imposto, havia a necessidade de negligenciar este último (KAUTSKY, 1974). No período de sua opulência, e quando havia um grande excedente produzido pelo trabalho escravo, o Estado era suficientemente rico para investir em obras públicas que serviam para luxo, religião e necessidade econômica (KAUTSKY, 1974).

---

<sup>1</sup> A violência na sociedade de classes de modo geral é essencial para a garantia de sua continuidade.

No mundo antigo existiam diversas sociedades entre si diversas, com seu próprio desenvolvimento e história. Entretanto, cada uma dessas formas fenomênicas tinha como essência, como fator contínuo, o trabalho escravo:

[...] É tão convincente que a existência, e o florescimento e a queda de Atenas, Esparta e Roma pressupõem a escravidão como base, quanto que cada uma deve ter sua própria história, qualitativamente distinta das outras; que esta constelação mostre no capitalismo, para a Inglaterra, França, Alemanha etc. a mesma estrutura de dependência para com a essência e para com a peculiaridade no modo fenomênico, esperamos, não necessita de nenhuma prova mais detalhada (LUKÁCS, 2018a, p. 355).

Especificamente nos territórios submetidos ao jugo romano, a base da produção econômica era a agricultura (KAUTSKY, 1974). Em menor escala havia a indústria artesanal e o comércio de mercadorias (KAUTSKY, 1974). Artesãos e mercadores tinham, em muitos casos, propriedade agrícola e estas estavam estreitamente conectadas com a vida doméstica (KAUTSKY, 1974). A sobrevivência destes indivíduos e proprietários de terra estava intimamente ligada ao excedente obtido na agricultura. Encontravam-se em condição de privar o campesinato do excedente de seu trabalho (KAUTSKY, 1974). A grande ambição desta época era a ampliação da propriedade da terra.

Ainda com relação à organização do império romano:

No tempo de Jesus, o império romano era apenas uma constelação de cidades, certamente submissas à cidade de Roma, de bom grado ou pela força, mas constituindo cada uma um “estado” à parte, uma “pólis” com sua “politeuma” (administração civil), suas leis, instituições, autoridades (archontes ou exousíai), seu culto e seus deuses (a Diana de Éfeso, a Cíbele de Pérgamo, a Ártemis de Ancira, a Astarte de Damasco, a Mitra de Capadócia e o Javé de Jerusalém) (TROCMÉ, 1973, p. 68).

A citação acima expõe de forma breve o vasto domínio de Roma com algumas cidades subjugadas. Valendo agora mencionar o tipo de prática utilizada pela elite romana para subjugar os demais povos:

Considerando-se detentora do poder, a elite romana julgava que podia usá-lo para subjugar outros povos e extorquir-lhes os recursos. Os povos que ousavam opor-se à ordem imperial romana eram simplesmente levados ao pânico pelo uso da violência militar. As conquistas imperiais deixaram aldeias devastadas, famílias destruídas e sobreviventes traumatizados. A intensificação da exploração econômica por múltiplas camadas de governantes levou os povos subjugados a pressões econômicas que desintegravam seu modo de vida tradicional, especialmente as formas sociais fundamentais da família e da comunidade camponesa. A imposição da ordem imperial romana em áreas como o antigo Oriente Médio acarretava assim não apenas devastação militar e opressão econômica, mas o inexorável solapar da cultura tradicional e da estrutura social dos povos subjugados (HORSLEY, 2014, p. 112).

Tomando essas informações acerca do opressor domínio romano como base, é possível agora explicitar o modo como se portava o povo hebreu e suas divisões de classe.

Os hebreus se dividiam em escravos e libertos. Estes últimos atuavam com o comércio (KAUTSKY, 1974). A cobrança de impostos era a via principal pela qual o povo era explorado pelos romanos (BASTOS, 2009). Tempos depois quando o império romano entra em sua crise, com a qual a miséria cresce, a fúria aos seguidores de Javé ganha força devido ao seu ímpeto mercantil (KAUTSKY, 1974). Distinguindo-se de quase todas as outras partes do império romano, a comunidade judaica tinha uma vida política particularmente ativa, chegando aos mais altos extremos em todas as posições sociais e políticas (KAUTSKY, 1974). As classes mais baixas de Jerusalém haviam sido imbuídas completamente no zelotismo e estavam em constante choque com os saduceus, fariseus e cheios de ódio dos romanos (KAUTSKY, 1974).

Os saduceus representavam os interesses da aristocracia sacerdotal, com uma fé centrada na permanência do sistema do templo e obtinham lucros com os dízimos. Encerradas as esperanças de renovação futura, com uma aceitação exclusiva e inflexível da lei escrita (AGUIRRE, 2009). Posicionavam-se contra tudo o que viesse a modificar costumes religiosos, não acreditavam na ressurreição dos mortos e eram favoráveis ao compromisso com Roma (TROCMÉ, 1973). Esse grupo social era um dos rivais diretos de Jesus.

Os fariseus apareciam como sendo uma classe intermediária (KAUTSKY, 1974). Propagavam a ideia de ressurreição. Eram doutores da lei. Representavam os interesses dos nascentes setores urbanos e ansiosos pela vinda do messias (AGUIRRE, 2009). Tinham ojeriza a estrangeiros, possuem um intento mais “nacionalista” e de apego às leis religiosas judaicas de até então (inclusive Jesus vai destinar diversas parábolas para lidar com reclamações dos fariseus).

A concepção teológica dos essênios se aproximava daquela dos fariseus, pois acreditavam na ressurreição dos mortos e salvação individual (TROCMÉ, 1973). Constituíam-se numa comunidade fechada na qual se dedicavam aos trabalhos agrícolas nos campos, rejeitavam profissões que estivessem grande papel social, adotavam o celibato e tinham ênfase na caridade para com os pobres (TROCMÉ, 1973). Outra característica é a recusa em oferecer sacrifícios nos rituais (TROCMÉ, 1973). Segundo Kautsky (1974), eles aderiram a um comunismo baseado no consumo (algo que também viria a aparecer na comunidade dos primeiros cristãos), inclusive com vestimentas todas iguais. Reprovavam a escravidão, praticavam também o artesanato, viviam apenas do que fosse de fato necessário e se posicionavam contra a propriedade privada (KAUTSKY, 1974).

Por fim, e não menos importantes, marcavam presença os zelotas. Eles formavam uma espécie de grupo nacionalista popular cujo motor era a luta armada contra o domínio romano (TROCMÉ, 1973). A exposição destes grupos sociais serve para entender o solo judeu do qual Jesus veio e poder notar possíveis influências em sua personalidade. Considerando o que foi elaborado até aqui, pode-se agora adentrar nas contradições vigentes entre império romano e comunidade judaica.

“O império Romano abrigava muitas formas distintas de religião, da adoração aos vários deuses do politeísmo, passando pelo culto imperial de recente importância, até o monoteísmo do judaísmo” (MARTIN, 2014, p. 200). Como se pode perceber, a princípio havia certa tolerância religiosa dos romanos para com os povos por ele dominados.

Em princípio eles respeitavam a religião dos povos vencidos. O culto era pois normalmente celebrado no Templo de Jerusalém. Oferecia-se mesmo diariamente um sacrifício a Javé em nome do imperador. A coorte romana, aquartelada na fortaleza Antônia, ao norte do Templo, mantinha a guarda das vestes sacerdotais, pois querelas dividiam muitas vezes os judeus a respeito da sucessão do sumo sacerdote (TROCMÉ, 1973, p. 111).

Apesar desse respeito existir, houveram também momentos de tensão entre judeus e romanos, principalmente na época do nascimento de Jesus. Integrantes do povo hebreu chegaram a discordar entre si sobre qual posicionamento deveriam assumir na conturbada conjuntura da região de Judeia. Se deveriam se sujeitar aos soberanos ou rejeitar o que era não judaico por conta de sua ineficácia espiritual (MARTIN, 2014).

[...] O governante local dos judeus, instalado pelos romanos, era Herodes, O Grande (governou de 37 a.C. a 4 d.C.). O gosto extravagante por um estilo de vida grego, que ultrajava a lei judaica, tornou-o impopular entre vários locais, apesar da reconstrução magnífica do lugar mais sagrado para os judeus, o grande templo de Jerusalém. Quando uma década de agitação seguiu-se à sua morte, Augusto puniu os judeus enviando governantes diretamente de Roma para supervisionar os líderes locais e impondo uma alta tributação. Assim, durante a vida de Jesus, sua terra natal se tornara um barril de pólvora prestes a explodir (MARTIN, 2014, p. 203).

Deve-se notar a contradição existente levando em consideração a já citada região: por um lado concede-se liberdade de crença viabilizando os ritos judaicos e, por outro lado, tem-se com Augusto um ambiente de extrema vigilância e maciça cobrança de impostos. Próximo a Judeia estava Palestina, uma região que era uma das mais agitadas do império romano, local que dependia subsistia prioritariamente da pesca, agricultura e também lugar em que Herodes se fez valer (BASTOS, 2009):

[...] Por ocasião da ascensão de Herodes, o Grande, em 37 antes de Jesus Cristo, ela estava ainda com o Egito, o mais rico país do oriente mediterrâneo. Herodes cobriu não somente Jerusalém, mas ainda toda a Palestina com suas liberalidades. Tinha

mania de construção, como nos séculos mais tarde, na França, Luís XIV. Construiu nalgum lugar da Palestina o Herodião, sua suntuosa residência. As cidades de Antipatris, Phasaelis, Sebaste (Samaria), e, pelo lado de cima, toda a Cesaréia, a antiga Torre de Straton, foram inteiramente reconstruídas. Tais construções custaram muito caro. Para leva-las a bom fim, Herodes havia esmagado o povo com impostos. Estes impostos atingiram principalmente a Galiléia, país agrícola, muito mais rico que a rochosa Judéia. O empobrecimento da Palestina e o despertar da esperança messiânica deram origem a numerosas revoltas que sacudiram o país durante a juventude de Jesus (TROCMÉ, 1973, p. 112).

Neste momento os judeus tinham de desembolsar considerável quantia para pagar não apenas os impostos de Herodes, mas também o imposto do Templo, as premícias e o dízimo que Moisés instituiu para manter os filhos de Levi (TROCMÉ, 1973). Nessa equação quem saía ganhando era o alto clero que inclusive não raramente se apropriava do dinheiro destinado aos pobres (TROCMÉ, 1973). Junto a tais cobranças havia o tributo a César; o qual se caracterizava como uma taxa pessoal paga diretamente aos agentes do fisco imperial (TROCMÉ, 1973).

Nesta conjuntura, antes do surgimento de Cristo, duas rebeliões de povos da Galiléia e Judéia ocorreram contra os romanos. Sobre a primeira delas:

Quando Herodes, designado “rei dos judeus” pelo senado romano, chegou pra tomar posse do seu reino com a ajuda das tropas romanas em 40 a.C., os judeus e particularmente os galileus organizaram incessantes guerras de guerrilha contra ele. A resistência a Herodes continuou por três anos, com incursões bem-sucedidas contra os seus destacamentos militares, ataques aos funcionários e magnatas locais pró-Herodes, e com técnicas engenhosas de evasão às táticas de “busca e destruição” de Herodes (HORSLEY, p. 35, 2014).

Sob o governo de Herodes se verifica, não obstante, um aumento do endividamento rural, o que culminou no desespero dos lavradores que recorreram às pressas aos funcionários da administração herodiana e à aristocracia sacerdotal visando conseguir empréstimos (BASTOS, 2009). O resultado disso foi a transformação de aldeãos em meeiros extremamente empobrecidos cujo modo de ganhar a vida foi nas vastas propriedades aristocráticas (BASTOS, 2009). Tal situação em que se encontrava a Palestina cujo desenrolar caminhava para um rápido empobrecimento do povo permite compreender a importância que dará Jesus aos pobres e marginalizados.

A segunda rebelião contra Herodes vai acontecer já no fim de seu repressor governo. Por volta de 40 a. C., a população de Jerusalém mais os peregrinos que chegavam das aldeias próximas para a festa da páscoa levaram adiante um contínuo protesto. Revoltas também ocorreram na zona rural (HORSLEY, 2014).

Os judeus que iam na contramão da vocação imperial romana expressavam sua vocação nacional diante da tentativa de unificação em torno de Roma. Trata-se do espírito de resistência de judeus e também galileus contra opressor domínio estrangeiro o qual era estranho à tradição

israelita (HORSLEY, 2014). Apesar desse quadro de oposição ao império romano, é preciso considerar a veneração a César como elemento primordial para a tolerância religiosa no interior do território romano já tempos antes da chegada de Jesus.

O culto ao imperador, pelo qual Roma devia tentar unificar tantas religiões diversas e restituir o sentido do dever a um mundo deliquesciente, estava ainda em formação. Roma mostrava-se tolerante e concedia aos povos do seu império o direito de praticar os cultos particulares sob a condição de aceitar venerar César (TROCMÉ, 1973, p. 128-129).

Se bem que venerá-lo não seria nenhum absurdo se levar em conta as concessões feitas pelo imperador:

Quando surgiram atritos entre eles e as autoridades locais, os judeus apelavam a César para fazer valer seus direitos. O imperador, em sua sabedoria, concedia-lhes isenções e privilégios: direito de folgar e se reunir no dia de sábado, de celebrar o culto livremente, de não participar nas cerimônias pagãs, de não pagar certas taxas. Contudo, numerosos judeus de famílias honradas tinham adquirido a cidadania romana, o que acarretava um novo problema: os súditos de Roma não estavam obrigados ao serviço militar; podiam engajar-se nas tropas auxiliares se desejassem. Mas os cidadãos romanos tinham o privilégio e o dever de servir nas legiões. Conquistando a cidadania, os judeus ligavam-se ao serviço militar. Contudo a prática do sábado e das leis alimentares não podiam conciliar-se com a disciplina de tal serviço. Aqueles que, entre os judeus, eram cidadãos romanos, pediram pois a Roma para ser excepcionalmente isentos do serviço militar. Esta isenção lhes foi concedida por Júlio César, 47 ou 44 a.C (TROCMÉ, 1973, p. 129).

Tem-se aqui uma explícita demonstração de algo que Kant chegou a rejeitar: a contradição entre deveres (D'ELIA, 2021). Ou se atendia às requisições, deveres ou regras de comportamento pedidas pela tradição judaica ou operavam segundo as leis romanas. A saída, como pode-se visualizar, foi alcançada através de apelos a César.

Tendo por base a situação da Palestina e os atritos desde há muito tempo existentes entre Roma e judeus, percebe-se o quão importante e peculiar seria a resposta do homem de Nazaré ao seu contexto. Não só deve-se levar em conta não apenas a notável contradição entre deveres e valores, como também a situação social que confluía para uma crescente massa marginalizada formada por pobres, doentes (com predomínio dos leprosos), mulheres e mendigos. O próprio nazareno pertencia a uma classe pobre por conta de sua origem enquanto carpinteiro.

Entre as classes altas encontravam-se os funcionários do Estado como sumo sacerdote, sinédrio, o já citado rei Herodes, governador Poncios Pilatos e a corte (BASTOS, 2009). Por conseguinte, ainda neste bolo: proprietários de terra, latifundiários, grandes comerciantes do mercado importador-exportador, do mercado atacadista e de Jerusalém (BASTOS, 2009). Conforme se notará a seguir, algumas das explicações de Jesus vão de encontro aos interesses



destes indivíduos que estavam no topo da sociedade. Porém, seus apontamentos não podem ser tratados como meras asserções políticas, não podendo ignorar a importância para a ética.

Jesus está inserido num contexto pós dissolução da república romana e da *pólis* grega, as quais foram duas formas organizativas que tornaram possível uma explícita expressão da ética (LUKÁCS, 2018a). Isso significa que aquela conexão entre indivíduo e gênero que se vê em Sócrates; por exemplo, na qual a comunidade dos aristocratas atenienses correspondia ao que havia de mais essencial, transmuta-se agora num ideal de sabedoria cuja base é a interioridade. Tem-se aqui um momento de maior desenvolvimento da individualidade, não atoa pouco tempo antes do nascimento do homem de Nazaré surge a filosofia estóica e epicurista (LUKÁCS, 2018b).

Cristo buscou ser porta-voz de um tipo de relação entre indivíduo e gênero qualitativamente superior àquela visível em sua época (LUKÁCS, 2018b). Apesar de as já mencionadas filosofias terem almejado a realização de uma autêntica relação do ser humano com toda a humanidade (LUKÁCS, 2018b). A grande diferença entre o intento deste primeiro para com destas correntes foi que elas possuíam um “[...] ideal de vida aristocrático de uma sublime sabedoria” (LUKÁCS, p. 207, 2018b). Já em Jesus tratava-se de uma democrática demanda cotidiana (LUKÁCS, 2018b).

O que diabos vai ser essa tal “democrática demanda cotidiana” será explicado depois, o importante aqui é notar o tipo de relação entre individualidade e generidade que perdurava. Os essênios até que representavam uma força contrária às tendências da época, mas não tinham muita força a não ser numa possível influência sobre Jesus. Neste percurso não será feita uma detalhada explicação de cada citação comparando os quatro evangelhos<sup>2</sup> ou uma reconstituição de todos os acontecimentos, bastando apenas captar o que há de mais substancial.

Um dos mais famosos acontecimentos envolvendo Jesus foi quando ele foi posto à prova pelo diabo. Satanás, nesta ocasião, ofereceu-lhe um mundo de esplendor<sup>3</sup>, mas o filho de Maria recusou e mandou-o embora (MATEUS, 4, 9). O fundamental dessa parte da narrativa bíblica é o que está nas entrelinhas, o que certamente não ocorre quando a lê se apegando em sua

---

<sup>2</sup> Utilizarei duas traduções da bíblia. A primeira é intitulada *Bíblia de Jerusalém* e a segunda somente *Bíblia*. A primeira foi traduzida por Euclides Martins Balancin, Samuel Martins Barbosa, Estevão Bettencourt, Emanuel Bouzon, Gilberto da Silva Gorgulho, Theodoro Henrique Maurer Jr., Jorge Cesar Mota, Benjamim Carreira de Oliveira, Ney Brasil Pereira, Isaac Nicolau Salum, Luiz Inácio Stadelmann, Ivo Storniolo, Calisto Vendrame, José Raimundo Vidigal, Domingos Zamagna e Joaquim de Arruda Zamith. A segunda teve a tradução de Frederico Lourenço.

<sup>3</sup> Na tradução de Lourenço está “Dar-te-ei todas estas coisas se caíres ao chão e te prostares diante de mim”.

literalidade<sup>4</sup>. Deve-se entender este momento da bíblia como uma demonstração da luta subjetiva travada por Cristo contra os efeitos por ele sentido subjetivamente das alienações predominantes em seu tempo. Ou seja, contra os efeitos dos obstáculos ao desenvolvimento humano criados pela própria humanidade em sua práxis (LUKÁCS, 2018a). No caso, a alienação tem sua expressão na própria realidade e o modo como ela irá retroagir sobre os seres humanos vai gerar reverberações na subjetividade<sup>5</sup>.

No encontro entre Satã e o nazareno, o que se tem é: de um lado o aparecimento do que corresponderia aos interesses particulares alienados na chance de se ter todo o esplendor mundano nas mãos e, do outro, a manutenção da integridade interior. Neste jogo:” Ética apenas: quando *luta* contra impulso assim surgidos – ou contra seus efeitos posteriores espirituais-morais” (LUKÁCS, 2014, p. 199). Não longe disso: “[...] já emerge uma determinação importante desse processo de alienação e da luta contra ele: a consciência de ser-humano como generidade para-si” (LUKÁCS, 2018a, p. 520). No que tange tudo o que foi dito até sobre esse encontro com o diabo, vale mencionar o brilhantismo de Guimarães Rosa (2021, p. 536): “O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia”.

A autenticidade aparece aqui como categoria crucial para a ética a partir da garantia da correspondência ética entre intenção e personalidade. Visando a superação de uma subjetividade particular. Como diz o húngaro: “[...] correspondência *ética* da conduta subjetiva com cerne da personalidade” (LUKÁCS, 2014, p. 189). O que completa esta breve frase de Lukács é uma passagem de sua obra tardia *Para a ontologia do ser social*:

Surge, portanto, uma forma superior de subjetividade puramente absorvida na objetivação, embora ou precisamente porque a intenção da posição era dirigida precisamente à eliminação da subjetividade (de fato, da particular). Essa estrutura se mostra em todas as formas elevadas de ideologia, inclusa naturalmente, o que aqui infelizmente não pode ser pertinentemente tratado, a autêntica práxis ética dos indivíduos (LUKÁCS, 2018a, p. 540).

A “generidade para-si” remete à consciência do ser humano de seu pertencimento à generidade humana e visando o pleno desenvolvimento (não alienado) desta. Inclusive uma manifestação de recusa à generidade em-si alienada comparece no embate contra os fariseus. O que se verifica, por exemplo, na afirmação de que “[...] Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (MATEUS, 5, 20). Demonstra-se aqui um rompimento com aquela lei religiosa até então

---

<sup>4</sup> Os cristãos que seguem retamente o texto bíblico já imaginam um encontro literal entre o diabo e Jesus. Certamente disso brotaria a mais profunda dúvida: qual o tamanho do chifre do capeta?

<sup>5</sup> A subjetividade é aqui também uma categoria ontológica. Tem caráter de objetividade, apesar de sujeito e objeto aqui não estarem numa relação de identidade como acontece em Hegel.

defendida vigorosamente pelos fariseus. Algo que retorna com veemência no contexto das “espigas arrancadas”; aqui o filho de Maria rebate a indagação fariseuca embasada na lei judaica de que não se pode trabalhar aos sábados: “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado; de modo que o Filho do Homem é senhor até do sábado (MARCOS, 2, 27). A contraposição à tradição defendida pelos seus adversários da época é explícita em Marcos (7, 8) “Abandonais o mandamento de Deus, apegando-vos à tradição dos homens”.

Corretamente Lukács assevera sobre isso que “*Sabbath* para o bem do humano” (LUKÁCS, 2014, p. 151). Em outro momento o húngaro assinala para um conflito existente entre a “lei”, que seria expressão da moral contra a ética (Jesus) (LUKÁCS, 2014). Isso significa que o sábado deve ser usado pelo ser humano para seu engrandecimento e bem. Ao contrário da teológica lei defendida pelo ideal fariseuco em que o sábado é sempre momento de repouso por conta de um desígnio divino. Aliás, isso já estava presente no início da bíblia quando é relatado que Deus trabalha por seis dias na construção do mundo e descansa no sétimo (GÊNESIS, 2, 2).

A problemática envolvendo a interioridade humana será a grande pedra angular, abarcando inclusive a questão da intenção na ação praticada. Como se pode notar no sermão da montanha:

Felizes os pobres no espírito,  
Porque deles é o Reino dos Céus.  
Felizes *os mansos*  
porque *herdarão* a terra.  
Felizes *os aflitos*,  
porque serão consolados.  
Felizes os que têm fome  
e sede da justiça,  
porque serão saciados,  
porque alcançarão misericórdia  
Felizes *os puros* no coração,  
porque verão a Deus.  
Felizes os que promovem a paz,  
porque serão chamados filhos de Deus.  
Felizes os que são perseguidos  
por causa da justiça,  
porque deles é o Reino dos Céus (MATEUS, 5, 1).

De início pode-se notar o uso da expressão “pobres de espírito” que indica uma preocupação para com os que possuem uma carência interior e anseiam por uma vida plena de sentido. Outro aspecto que é válido destacar deste trecho é a noção “puros de coração”. A ideia de coração puro vai aparecer outras vezes e, conforme será explicitado, remonta a uma preocupação com as “impurezas” geradas por um mundo desumano. Por fim, destaca-se também “Felizes os que promovem a paz”, pois indica a importância de se resolver conflitos

humanamente. Em outro momento Jesus volta a falar da necessidade de promoção da paz ao afirmar “[...] deixa a tua oferta ali diante do altar e vai primeiro reconciliar-te com teu irmão” (MATEUS, 5, 24).

No que tange a reflexão acerca da interioridade humana, entra no horizonte a intenção<sup>6</sup> de quem age. É o que se verifica em “[...] todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração” (MATEUS, 5, 28). Uma passagem que pode servir de complemento a esta é a em que Cristo fala do que é “O verdadeiro tesouro”:

Não ajunteis para vós tesouros na terra, onde a traça e o caruncho os corroem e onde os ladrões arrombam e roubam, mas ajuntai para vós tesouros no céu, onde nem a traça, nem o caruncho corroem e onde os ladrões não arrombam nem roubam; pois onde está teu tesouro aí estará também teu coração (MATEUS, 6, 9).

Jesus está preocupado com aqueles fatores que atrapalham o pleno desenvolvimento humano. Buscando, como se pode notar, um caminho contra intenções que, apesar de não necessariamente serem objetivadas por meio práxis humana (assim como também não o podem ser os sentimentos ou pensamentos), podendo permanecer apenas como algo subjetivo e desse modo sem existência efetiva como forma de expressão da personalidade; ainda assim constituem um obstáculo à possibilidade da autenticidade do ser humano. Principalmente se levar em conta que “O indivíduo torna-se uma pessoa humana livre apenas através da sua própria atividade livre” (PETROVIC, 2016, p. 70).

Outro elemento que se contrapõe à constituição de seres humanos autênticos é a hipocrisia. A qual vai ser criticada por Jesus. Mais especificamente, quando se refere aos fariseus e escribas dizendo que “Amarram fardos pesados e os põem sobre os ombros dos homens, mas eles mesmos nem com um dedo se dispõem a movê-los” (MATEUS, 23, 4). É o famoso “falar, mas não fazer”; ou, como coloca Lukács (2014, p. 117): “[...] contradição entre práxis e interioridade”.

Neste sentido, a hipocrisia é expressão da contradição existente entre a personalidade de um sujeito sob efeito de certos preceitos ideológicos por ele objetivados no mundo com vistas a influenciar outros indivíduos e aquilo que por ele é executado<sup>7</sup>.

No entanto, não se pode confundir essa requisição envolvendo seres humanos inteiros com a ideia de seres humanos “completos”:

---

<sup>6</sup> Muito diferente da reflexão kantiana, pois lá ignorava-se o período de consequências que sempre brota de uma ação. A crítica à moral de Kant já foi desenvolvida em *Crítica ontológica à ética kantiana* (2021).

<sup>7</sup> Temos aqui a contradição entre o hábito verificado em posições teleológicas primárias no dia-a-dia e as posições teleológicas secundárias.

Não existe *eticamente* qualquer “ser humano completo” (apenas contemplativamente), na práxis: apenas *ser humano inteiro* daqui conflitos no Direito e na Moral. Em última análise, eles dizem sobre a conduta do todo homem; seus mandamentos e proibições (dialética do geral e singular) todavia estreitam, desmantelam etc., são realizáveis sem conduta dos seres humanos inteiros (LUKÁCS, 2014, p. 117).

Os seres humanos inteiros são aqueles imersos na vida cotidiana, sendo perpassados por suas contradições (LUKÁCS, 1978). Por sua vez, ela é o começo e fim de toda práxis humana. De modo a contribuir mais com essa caracterização: “A vida cotidiana é o ponto de partida e o ponto de chegada: é dela que provém a necessidade de o homem objetivar-se, ir além de seus limites habituais; e é para a vida cotidiana que retornam os produtos de suas objetivações” (FREDERICO, 2000, p. 303).

Dos aspectos expostos anteriormente surge a possibilidade da hipocrisia na medida em que uma norma socialmente construída que expressa os interesses particulares de indivíduos ou grupos quando executada não pelos próprios, e sim pelos demais integrantes da sociedade.

Sobre o direito, ele sempre diz respeito aos interesses da classe dominante, da que detém os meios de produção (LUKÁCS, 2018a). Já a moral toma o indivíduo como critério de medida diante das necessidades sociais; ou, dito de outro modo, remete sempre à decisão individual (LUKÁCS, 2014). O direito<sup>8</sup> com suas leis ou a moral (podendo aparecer na forma de mandamentos) sempre acaba abrindo a chance para hipocrisia na medida em que fazem valer imperativos sociais gerais que por vezes contradizem o anseio do indivíduo singular<sup>9</sup> e vice-versa. O ato moral vai ter como substância as intenções. Ambos (direito, leis e moral) estão voltados aos singulares ou grupos. A própria construção de regras, deveres, leis, etc. já pressupõe a tendência à constante desobediência a determinados princípios que deveriam nortear a sociedade<sup>10</sup> (de classes). Ou seja, a essa necessidade exterior de regulação está ligada uma ausência de necessidade interior do que deve ser feito:

Se elas fossem “necessidades interiores” do ser humano, não haveria qualquer necessidade de *impô-las exteriormente* (se todos pagassem seus impostos de bom grado – por causa de uma “necessidade interior” que não deve ser confundida com um apelo abstrato à ideia de “dever moral” imposta a partir de fora para que o façam -, não haveria necessidade de leis contra evasão fiscal etc.). A existência da legalidade, consequentemente, é a prova prática da impotência da moralidade nesse tocante. Ela prova que as necessidades sociais do ser humano como membro particular da sociedade não se tornaram necessidades interiores para o indivíduo real, mas

<sup>8</sup> “[...] a regulação em sentido jurídico rigoroso emerge apenas quando interesses divergentes que poderiam impulsionar uma solução violenta em cada caso singular são reduzidos ao mesmo denominador jurídico, são juridicamente homogeneizados” (LUKÁCS, 2018a, p. 196).

<sup>9</sup> Inclusive a moral na sociedade de classes tem como função principal gerar um senso de justiça nos indivíduos que o direito por vezes é incapaz de gerar (LUKÁCS, 2018a).

<sup>10</sup> Arrisco dizer que a hipocrisia não se faria presente numa sociedade emancipada. Inclusive seria importante averiguar se ela esteve presente em sociedades tribais onde não existiam classes sociais.

permaneceram exteriores a ele como “necessidades da sociedade” (MÉSZÁROS, 2016, p. 171).

No caso dos fariseus, o que se verifica, segundo Jesus, é que estes exigem das pessoas um seguimento das regras. Enquanto eles mesmos não realizam tal feito. Outro momento em que o embate entre Cristo e fariseus ocorre é envolvendo o tributo a César. Estes últimos tentaram bolar uma armadilha de modo a comprovar o não cumprimento da lei romana da época. O homem de Belém responde com a famosa frase “Dai, pois, o que é César a César, e o que é de Deus, a Deus” (MATEUS, 22, 21). Implicitamente nessa fala do nazareno há uma crítica à lei estatuída daquele tempo e uma contraposição entre as exigências dos regramentos daquela sociedade imperial para com o que é próprio a Deus.

Foi explicitado em outro momento a importância da interioridade para a ética através de considerações de Jesus. Contudo, não se pode ignorar outro ingrediente fundamental: o período de consequências. Sobretudo para entender a noção de “igreja” (assembleia) empregada numa conversa com Pedro<sup>11</sup>. “E eu digo-te que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha assembleia e os portões do Hades não terão poder sobre ela” (MATEUS, 16, 18). Não se trata de construir uma instituição onde se realizaria conventos, missas, em prol de deus. E sim de um espaço no qual seres humanos poderiam se reunir em comunhão<sup>12</sup>. Seria a constituição de uma “terra boa” para o vigorar dos seres humanos: “O que foi semeado em terra boa é aquele que ouve a Palavra e a entende. Esse dá fruto, produzindo à razão de cem, de sessenta e de trinta” (MATEUS, 13, 23). Isso corresponde à já mencionada ideia de uma “democrática demanda<sup>13</sup> cotidiana”. A ética não é possível se efetivar caso não seja parte do dia-a-dia, do hábito, do ser humano inteiro.

A necessidade desse espaço comunitário pode ser explicada a partir do par categorial objetivação e exteriorização, os quais serão importantes para a compreensão do período de consequências. Tomando como fio condutor as explanações de Lukács sobre o trabalho enquanto categoria fundante do ser social:

[...] Isto, de modo claro, significa que no trabalho – e o trabalho não é apenas o fundamento, o fenômeno fundante de toda práxis econômica, mas também, como igualmente sabemos, o modelo mais geral de sua estrutura e dinâmica – a posição teleológica conscientemente produzida (portanto, um momento ideal) tem de ontologicamente preceder a realização material (LUKÁCS, 2018a, p. 297).

---

<sup>11</sup> Aqui peguei a tradução de Frederico Lourenço. Autor que inclusive menciona o fato (numa nota de rodapé da mesma pág. Citada) de a “igreja” enquanto edifício de cal e pedra não existia antes do século IV.

<sup>12</sup> Francisco de Assis com sua comunidade no apogeu da idade média pode ser um bom exemplo dessa tentativa.

<sup>13</sup> Demanda esta que, devido às circunstâncias, não poderia sequer encontrar uma realização geral (LUKÁCS, 2018b).

O trabalho é a categoria que marca o surgimento do ser social e seu salto qualitativo quando comparado ao ser orgânico. É o intercâmbio consciente entre ser humano e natureza que tem como fim a garantia dos meios de subsistência (LUKÁCS, 2018a). A posição teleológica é o momento ideal que vai guiar até a finalidade a ser executada, conforme dito acima. O resultado dessa interação entre humano e natureza é o que se pode denominar causalidade posta (sendo produto da relação dialética entre teleologia<sup>14</sup> encontrada nos atos humanos e a causalidade natural já antes existente) (LUKÁCS, 2018a).

O trabalho é o modelo da práxis social. Com ele surgem as categorias sociais como a linguagem articulada, teleologia, exteriorização, objetivação, a possibilidade da alienação, valor, dever, esporte, arte, etc. (LUKÁCS, 2018a). Não é aqui o lugar para dissecar isto, visto que já foi suficientemente tratado pelo próprio marxista húngaro.

O essencial desta breve explicação acerca da categoria fundante da humanidade é para ajudar a compreender o funcionamento das seguintes categorias<sup>15</sup>: objetivação e exteriorização. A primeira refere-se à concretização da posição teleológica, quando esta passa de mero momento ideal à realidade concreta. Já a segunda possui um momento de identidade com a objetivação por ser um colocar-se do ser humano no que produz; ou seja, ele se exterioriza, deixa no objeto criado sua marca, os traços de sua individualidade e sua diferença para com o produzido: “[...] Todo ato de objetivação do objeto da práxis é, ao mesmo tempo, um ato de exteriorização do sujeito” (LUKÁCS, 2018a, p. 359). Por outro lado, tem entre essas categorias o momento de não-identidade, que é a segunda característica da exteriorização: a retroação do objeto sobre aquele que o criou, agregando conhecimentos, novas possibilidades e necessidades além de contribuir para o desenvolvimento da personalidade. Esse retroagir, entretanto, pode se tornar um obstáculo ao seu criador, sendo aqui a manifestação da alienação (LUKÁCS, 2018a).

Sobre este último caso explicado, entra na equação o seguinte fato: “[...] Nunca somos capazes de agir com pleno conhecimento de todos os componentes e consequências de nossas decisões” (LUKÁCS, 2018b, p. 9). É a heterogeneidade entre sujeito e objeto. O momento predominante no processo de trabalho é, em tendência, exercido pela objetivação (LUKÁCS, 2018a). Ou seja, ela é a categoria que promove o direcionar desse movimento da matéria social. Enquanto nos atos da vida cotidiana a exteriorização é a que tendencialmente predomina

---

<sup>14</sup> A teleologia existe unicamente na ação humana, ao contrário do que pensam alguns críticos da ontologia materialista quando afirmam que esta parte de uma imagem teleológica da história como em Hegel.

<sup>15</sup> Categorias são formas de ser, determinações da existência (LUKÁCS, 2018a). A ontologia tal como se entende materialisticamente foi já abordada de forma profunda em *Crítica ontológica à ética kantiana* (2021).

(LUKÁCS, 2018a). Sobre isso: “[...] O ‘mundo’ do cotidiano se diferencia do trabalho antes de tudo nisto, que nele, o aspecto da exteriorização das posições desempenha um papel, extensiva tanto quanto intensivamente, muito maior” (LUKÁCS, 2018a, p. 377).

A razão disso acontecer reside no seguinte: no trabalho se tem um pequeno controle do material com que se defronta. Já na vida cotidiana o que se tem prioritariamente é alguém buscando influenciar ou tentar fazer com que outro indivíduo ou indivíduos ajam de modo por ele almejado. É a chamada posição teleológica secundária; que inclusive na hipocrisia está em contradição com a posição teleológica primária<sup>16</sup>, com a prática diária do indivíduo enquanto inteiro (LUKÁCS, 2018a). Mandamentos morais e o direito são exemplos de formas ideológicas que fazem uso disto. Apesar do que foi dito sobre a relação entre objetivação, exteriorização e suas conexões com a vida cotidiana e trabalho; é impossível precisar totalmente onde e como quem vai exercer o papel de momento predominante.

Por conseguinte, outro ponto crucial que complementa o que foi exposto é a relação entre objetivação e exteriorização com a intenção e consequência para além de sua contraposição metafísica<sup>17</sup>:

[...] Para aqueles que seguiram nossa análise até aqui é claro que, assim, apenas se pode tratar de uma contraposição excludente, metafísico-mecanicamente executada, de exteriorização e objetivação em determinados atos éticos, que, contudo, mesmo naqueles atos extremos nos quais um momento parece desaparecer, isto é apenas uma aparência (LUKÁCS, 2018a, p. 370).

Indica-se com isso que a objetivação<sup>18</sup> no ato ético ou moral tem como característica ser expressão da intenção, enquanto a exteriorização no momento da retroação sobre o sujeito remete ao período de consequências trazido pela ação. Essas considerações servem para reafirmar a crucialidade daquilo que já foi dito: considera-se importante tanto a interioridade quanto o que se desdobra concretamente. Diante disso, Jesus não está falando em nome da criação de uma abstrata interioridade com vistas o combate das alienações de seu tempo. Ele enxerga a importância de uma “terra boa”<sup>19</sup> na qual aumentar-se-ia a possibilidade de os indivíduos colherem os frutos de sua ação humanamente consciente. E aqui pode-se interpretar

---

<sup>16</sup> É aquele momento que não visa influenciar posições teleológica dos demais, mas é expressão do ato de um indivíduo singular.

<sup>17</sup> Nicolas Tertulian chama atenção para essa recusa de Lukács envolvendo a antinomia entre uma ética que leva em conta primordialmente as consequências (Maquiavel) de um lado e no seu oposto aquela que parte unicamente das intenções (Kant) em seu texto *O grande projeto da Ética* (TERTULIAN, 1999).

<sup>18</sup> Inclui-se aqui também o primeiro momento da exteriorização, a qual, como já foi dito, guarda identidade com a objetivação.

<sup>19</sup> Claro que é possível nesse contexto Jesus estar falando do puro cultivo da interioridade, sendo esta uma “terra boa”. No entanto, acredito que a importância dada por ele na construção de uma assembleia indica a necessidade de um espaço para além do que se tinha cotidianamente naquele momento da antiguidade.



que a assembleia de irmãos (a tal igreja) cumpriria esse papel. Sendo ela o local propício para tornar habitual a eticidade.

Zizek também nota esse aspecto comunitário, cooperativo e contra hierarquias em Jesus (principalmente aliando-se às classes mais baixas):

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo (assim como Buda, antes dele) se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social, os proscritos da ordem social (mendigos, prostitutas etc.) como membros privilegiados e exemplares de sua nova comunidade (ZIZEK, 2015, p. 76).

A renovação do espírito cooperativo é algo também mencionado por Richard Horsley:

[...] A chave para a emergência de um movimento a partir da missão de Jesus, porém, foi a sua renovação da comunidade da aliança, chamando as pessoas para uma ação cooperativa comum com o objetivo de deter a desintegração das suas comunidades e para revitalizar sua cooperação e apoio mútuos (HORSLEY, 2014, p. 112).

Não longe disso do que foi tratado está a crítica do nazareno ao dinheiro. A qual será mais uma clara manifestação de recusa à lógica social da época e suas alienações. Sobretudo porque Cristo percebe os efeitos sobre ser humano trazidos pelo intento mercantil. Como é o caso dessa consideração: “Ninguém pode servir a dois senhores. Com efeito, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo. Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro.” (MATEUS, 6, 24). A necessidade do desapego do dinheiro é exposta em outra passagem: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuiu e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (MATEUS, 19, 21). Ainda que na antiguidade o capital não penetre em todos os âmbitos da vida cotidiana como acontece no capitalismo, sua expressão no dinheiro também não tinha assumido a forma de equivalente universal para trocas, seus efeitos sobre a humanidade não passaram despercebidos (MARX, 2011).

A preocupação com o dinheiro, mesmo que este na época não tenha sido um objeto universal para as trocas comerciais, já anunciava os perigos contidos na ânsia pelo acúmulo de riqueza ou bens materiais. Algo presente em Lucas (14, 33): “Igualmente, portanto, qualquer de vós, que não renunciar a tudo o que possui, não pode ser meu discípulo”. Hegel (2019) corretamente percebe a crítica do nazareno quando afirma que a riqueza, segundo Cristo, atrapalha o caminho rumo à virtude. A expulsão dos mercadores do templo (JOÃO, 2, 16) é outro exemplo (HEGEL, 2019). Assim como a fala sobre o perigo das riquezas em Lucas (18, 25) “[...] é mais fácil entrar pelo buraco de uma agulha do que o rico entrar no Reino de Deus!”. Com as críticas expostas até aqui o que se nota é que Jesus não agradava aos saduceus e nem aos fariseus.

Outro elemento que mexe diretamente com o status social daquele contexto é o significado da ideia de “amor”. Principalmente levando em consideração o rompimento que existe com a concepção<sup>20</sup> greco-romana muito enveredada pela lógica da guerra de que não se deve amar aos inimigos (LOURENÇO, 2017). O amor descrito nos evangelhos é para com toda a humanidade como aparece em Mateus (22, 39) “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Esse posicionamento confronta a perspectiva da antiguidade em que cada indivíduo tinha uma conexão com sua respectiva generidade. A individualidade de um cidadão romano não significava nada fora dos territórios romanos. Ela somente se reconheceria enquanto tal, bem como seria reconhecida, apenas dentro de sua comunidade (LUKÁCS, 2018a).

Não distante disso está sua rejeição ao apego à família: “[...] os inimigos do homem serão seus próprios familiares” (MATEUS, 10, 36). O filho de José expõe seu rompimento com a particularidade<sup>21</sup> alienada de seu contexto. Em Mateus (10, 37) “Aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim não é digno de mim”. Ao explicitar as distinções entre a organização familiar pré-sociedade de classes (o cuidado com os filhos era algo coletivo, não havia diferença entre economia doméstica e pública) para com a que surge com o advento da revolução neolítica cujo resultado foi a gênese da sociedade de classes, Sérgio Lessa (2012, p. 26) comenta que:

Ninguém quer pagar os custos da alimentação, da educação, da criação dos filhos dos outros. Por isso, quando a exploração do homem pelo homem se instaura e a concorrência passa a predominar na vida social, não mais é possível que a criação e a educação das crianças, que a preparação dos alimentos e da moradia, etc. permaneçam como atividades coletivas. Terão de ser, agora, atividades privadas, que se destacam da vida social (tal como o indivíduo, agora, também passa a ter uma vida privada que se destaca de sua vida coletiva). É assim que a família se descola do coletivo e se constitui em núcleo privado: essa nova forma de organização de família é a família monogâmica ou família nuclear.

A oposição de Cristo à família tem como fio condutor a rejeição desse parcelamento dos indivíduos em pequenos núcleos privados. O resultado disso é o que Raphael Paiva, indiretamente concordando com nazareno, brilhantemente colocou em poema:

Não sabes amar senão o teu.  
Pobre de ti,  
que não sabes do que não  
Podes (PAIVA, pág.30, 2021).

Trata-se da impossibilidade ética de amar a toda humanidade.

---

<sup>20</sup> Na página 77 Frederico Lourenço deixa uma nota de rodapé sobre essa questão.

<sup>21</sup>

## 1.1 O significado da morte de Jesus

A tradição cristã de modo geral vendeu a narrativa de que Jesus teria morrido para salvar a humanidade dos pecados humanos (princípio no pecado original de Adão e Eva). Ele morreu para salvar a humanidade. É o que Marx (2018, p. 3) aos 17 anos ressaltava e contra isso não manifestou nenhuma crítica:

A história chama de grandes homens os que se enobreceram trabalhando pelo bem comum; a experiência aclama como mais feliz o homem que fez o maior número de pessoas felizes; a própria religião nos ensina que o ser ideal a quem todos se esforçam para copiar se sacrificou por causa da humanidade, e quem se atreveria a anular tais julgamentos?

Agostinho (2002, p. 75), um importante pensador do contexto da decadência do império romano, via na morte de Cristo um vigoroso significado teológico e filosófico: “[...] que ele empreendeu e realizou em vista de nossa salvação, corramos com diligência através delas, para merecermos nos adiantar e chegar até aquele que libertou nossa natureza do jugo das coisas temporais e assentou-a à direita do Pai”. Trata-se aqui da crítica a tudo aquilo que é terreno, mundano devido à sua natureza transitória e efêmera. Deve-se o ser humano se resguardar naquilo que é o bem imutável: “Deus”.

É compreensível essa perspectiva principalmente se levar em conta a seguinte fala: “[...] o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida como resgate por muitos” (MATEUS, 20, 28). Realmente parece que a morte de nazareno seria a responsável por uma mudança da humanidade retirando-a de sua mentalidade<sup>22</sup> desumana. Contudo, a partir da análise dos quatro evangelhos é possível extrair um sentido mais catártico e literário. Para tanto é preciso expor três momentos: a traição de Judas, negação de Pedro e o papel de Pôncios Pilatos.

Em Mateus (26, 2), tem-se a seguinte consideração do filho de Maria: “Sabeis que daqui a dois dias será a Páscoa, e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado”. Tais palavras de Jesus ou algo similar não aparece nos evangelhos de Marcos, Lucas e João. O que vem depois e é comum a todos estes escritos é o encontro de Judas com os chefes dos sacerdotes. Algo que pode ser encontrado em Mateus (26, 15) “O que me dareis se eu o entregar? *Fixaram-*

---

<sup>22</sup> Frederico Lourenço fala em “mudança de mentalidade” ou invés de “arrependimento”. Parece-me fazer mais sentido essa escolha considerando o peso teológico da ideia de arrependimento; inclusive não dando vazão ao momento da luta subjetiva contra os efeitos das próprias alienações. Obviamente que o momento predominante é do hábito, da práxis, do que se objetiva no mundo. Mas não se pode perder de vista a importância do aspecto subjetivo envolvendo o engrandecimento interior.

*lhe*, então, a quantia de *trinta moedas de prata*". O diferencial vai ser que em Lucas (22, 3) afirma-se a entrada de satanás no discípulo. O que faz sentido considerando o uso do dinheiro como recompensa. Seria o rebaixamento à sua particularidade alienada em troca da crucificação daquele que representa os anseios à generidade para-si.

Mais adiante, e isso comparece nos quatro evangelhos, é o anúncio da traição de Judas. Como acontece em Mateus (26, 21) “[...] um de vós me entregará”. A grande diferença vai ser em João (13, 27) quando se afirma que satã entrou em Judas nesse momento de reunião de Cristo com seus discípulos.

Na sucessão dos eventos o que vem agora é a predição da negação de Pedro (MATEUS, 26, 34). O fundamental dessa parte do texto bíblico é o que sente Pedro após executar o ato: “E Pedro se lembrou da palavra que Jesus dissera: ‘Antes que o galo cante, três vezes me negarás’. Saindo dali, chorou amargamente” (MATEUS, 26, 75). Em Marcos (14, 72) e Lucas (12, 62) também se diz que o discípulo chorou. Somente em João não tem qualquer menção a este fator. De todo modo, o autor do presente texto toma como base o choro de Pedro. Visto que sua negação o fez sentir-se estranhado em sua própria interioridade. Restando apenas o choro.

A traição operada por Judas faz com que ele decida se suicidar. E por sinal somente em Mateus (27, 5) ela é retratada. Nos demais evangelhos não é dito seu paradeiro. Anteriormente (MATEUS, 27, 3) é dito que sentiu remorso e depois que assumiu o erro<sup>23</sup> ao entregar um inocente (MATEUS, 27, 4). O que melhor pode justificar esse suicídio é um belo trecho de *O Grande Inquisidor*:

Porque o segredo da existência humana não consiste apenas em viver, mas na finalidade de viver. Sem uma sólida noção da finalidade de viver o homem não aceitará viver e preferirá destruir-se a permanecer na Terra ainda que cercado só de pães (DOSTOIÉVSKI, 2019, p. 196).

Iscariotes não se suicidou apenas por ter entregado alguém inocente, mas por ter abdicado da convivência com aquele que poderia *lhe* demonstrar a possibilidade de uma vida plena e autêntica de sentido em prol de trinta moedas de prata (as quais ele depois atira no templo e significam sua alienação para com seu ser genérico e rebaixamento à generidade em-si). A morte pode ter significado o fim de sua existência, mas em contrapartida representou a vivacidade de sua consciência genérica. A individualidade de Judas não poderia subsistir sem a generidade de Cristo.

---

<sup>23</sup> A ideia de “pecado” é utilizada na bíblia de Jerusalém, mas creio que seu significado faça muito mais sentido pensando a partir do horizonte teológico.

Por fim, e não menos importante, é a figura de Pilatos. Em Mateus (27, 23) ele pergunta “Mas que mal ele fez?”. Posteriormente com a continuidade da manifestação do povo<sup>24</sup> pela crucificação, o governador diz “Estou inocente desse sangue. A responsabilidade é vossa.” (MATEUS, 27, 24). No evangelho de Lucas (23, 4) e (23, 15) Pôncios se posiciona dizendo que não vê motivos para que Jesus mereça a morte. Em João (19, 12) é dito que Pilatos procurava até mesmo libertá-lo.

Giorgio Agamben procurou refletir sobre a relação entre Pilatos e Jesus em seu texto intitulado *Pilatos e Jesus*. O filósofo italiano destaca que nesse momento há um cruzamento entre o temporal e eterno, divino e humano na forma de um juízo processual (AGAMBEN, 2014). Aqui, o reino temporal deve julgar o eterno (AGAMBEN, 2014). No processo de julgamento, segundo Agamben, Jesus fornece um testemunho paradoxal:

Enquanto Jesus é homem, é homem e basta, exatamente como Pilatos. Por isso, seu testemunho é paradoxal: ele deve dar testemunho *neste* mundo de que o seu reino não é *deste* mundo – não que ele seja *aqui* um simples homem, e, *noutro lugar*, seja um deus (AGAMBEN, 2014, p. 59).

A complexidade dessa questão reside em como se pode dar um testemunho da presença de um reino que não é “daqui”. A princípio pode-se afirmar que o entendimento do “reino” como algo metafísico é um completo contrassenso, se considerar os argumentos já elencados no presente texto. O “reino” em Jesus remete à interioridade humana e não a um além. Isso por si só já desfaz o paradoxo na medida em que não se trata de um cruzamento entre eterno e temporal ou divino e humano, mas uma contradição entre autenticamente humano e o desumano.

Mais adiante o italiano vai notar uma suposta coincidência nesse julgamento, que vai ser o fato de Jesus vir a este mundo para “salvá-lo” e não “julgá-lo” (JOÃO, 12-47) com o efetivo não julgamento da parte de Pôncios Pilatos: “[...] aquele que foi mandado ao mundo não para julgá-lo mas para salvá-lo deve submeter-se a um processo sem julgamento” (AGAMBEN, p. 69, 2014). Nesse momento o temporal e eterno não se sobrepõem (AGAMBEN, 2014). Segundo o autor italiano “Juízo e salvação permanecem até o fim estranhos e incomunicáveis” (AGAMBEN, 2014, p. 72).

A hesitação, indecisão e incapacidade de decidir teriam sido as determinantes para a postura de Pilatos. Levando, segundo Agamben (2014), a um estado em que juízo e salvação não se conectam, voltando a remeter àquela consideração de Jesus acerca do não julgamento

---

<sup>24</sup> Kautsky diz que Jesus jamais teria sido crucificado a mando do povo em geral por ser bem visto. A não ser entre saduceus e fariseus. Mas deixando esse possível aspecto histórico de lado, creio que a bíblia tem um sentido mais profundo por trás.

do mundo e de sua salvação. O entrave para este raciocínio é o desprezo ao aspecto não alienante presente nesse contexto. Ainda que seja correto afirmar que até aqui juízo e salvação não tocam, o que se tem de levar em consideração é o modo como é feito esse salvamento.

Curiosamente no relatório de Pilatos, um texto “apócrifo”, o que se tem é um não entendimento das acusações veementes dos judeus a Jesus e um reconhecimento da bondade em seus atos. Como se pode ver nestas passagens: “[...] todo o povo reunido dos Judeus me entregou um homem de nome Jesus, com numerosas e estranhas acusações contra ele” (PILATOS, pág.427, 2023). Sobre a bondade, ele diz “Aquele homem realizou muitas curas com boas ações” (PILATOS, 2023, p. 427).

Agamben (2014) chega a afirmar que Pilatos, por sua incapacidade de tomar uma decisão, condenou a humanidade a um julgamento incessante, isso porque nunca poderá ser decidido. É agora uma condição permanente aos seres humanos. Passível de ser findada apenas com a suspensão da lei. É benigna a tentativa do filósofo de demonstrar os limites e problemas oriundos da lei estatuída sob a égide do Estado, mas sua abordagem do caso de Jesus ofusca a real mensagem por trás desse “não” julgamento.

Mais uma vez vale aqui mencionar o relatório de Pilatos não contido na bíblia, pois informa que ordenou a crucificação de Cristo por medo de uma sublevação contra seu comando: “E porque muitos instigaram uma sublevação contra mim, ordenei que ele fosse crucificado” (PILATOS, 2023, p. 429). Não é de todo equivocado dizer que Pilatos não proferiu um julgamento, mas o tempo todo o que ele demonstrava era um entendimento da bondade de Cristo e não via razões para sua condenação na cruz. Pôncios o julgou como sendo bom, porém foi incapaz de julgar se merecia ser crucificado ou não.

A não conexão entre salvação e julgamento reside não na tentativa de Cristo de salvar a humanidade com sua morte e sim de fazer com que a humanidade<sup>25</sup> salve a si própria. Ao mesmo tempo que Pilatos não exerce um julgamento, restando essa tarefa aos seres humanos.

Trata-se de um recurso literário cujo objetivo é expor a falta de consciência genérica e, ao mesmo tempo, a tentativa de recuperá-la. Realça-se a necessidade de uma mudança de mentalidade e a possibilidade de a humanidade elevar-se à sua consciência genérica. Dostoiévski (2019, p. 198) também nota isso:

[...] Juro, o homem é mais fraco e foi feito mais vil do que pensavas sobre ele! Pode, pode ele realizar o mesmo que realizas tu? Por estimá-lo tanto, agiste como se tivesses

---

<sup>25</sup> Claro, neste contexto histórico bíblico tem-se Hebreus, Jesus e Pilatos. Só que por se tratar de um texto literário, pode-se entender metaforicamente os hebreus como sendo a humanidade, visto que o intento de Cristo é a recuperação da humanidade do ser humano em sua interioridade, não sendo isto uma preocupação dele unicamente para com os hebreus.

deixado de compadecer-se dele, porque exigiste demais dele – e quem fez isso foi o mesmo que o amou mais do que a si mesmo!

Neste sentido, Jesus não é aquele que morreu para que a humanidade pudesse ser salva varrendo também seus pecados. Mas foi o personagem cuja morte representa aos seres humanos a possibilidade de agirem em prol de uma existência ética (a humanidade “salvar” a si própria). Conforme diz Nietzsche (s.d, p. 36): “Este ‘alegre mensageiro’ morreu como viveu, como ensinava – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver”.

## 1.2 A ressurreição

Em três evangelhos é dito que Jesus aparece primeiramente<sup>26</sup> à uma mulher ou mulheres, que neste segundo caso é o de Mateus. Apesar das diferenças de quem o viu. O crucial é notar que a ressurreição daquele que melhor representa o impulso à consciência genérica do ser humano foi anunciada por aquelas que, sendo mulheres, detém o poder da fertilidade. Se Maria por um lado deu à luz virgem, por outro na volta dos mortos o que se tem é novamente a importância de figuras femininas. Se antes parecia que a humanidade tinha perdido a batalha contra suas alienações, agora o que se tem é a afirmação de que a tendência à generidade-para-si sempre pode ressurgir do túmulo, ganhando uma nova vida.

Não se trata, todavia, de um enaltecimento da esperança ou de uma simples espera de algo que do nada pode dar as caras; e sim do fato de que os seres humanos são responsáveis por sua própria história. Podendo eles assumirem uma posição contrária aos obstáculos ao seu desenvolvimento. Como considera Lukács (2018b, p. 283) “Pois é inerente ao ser social, como vimos, a tendência a integrar a humanidade em gênero – sua unidade consciente”.

Claro que disso está pressuposto o entendimento de que singular e gênero são categorias ontológicas. Ou seja, entes que existem na realidade (LUKÁCS, 2018a). Tomando como exemplo o trabalho:

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Essa produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade. O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (MARX, 2010, p. 85).

Todo ato social é uma síntese de elementos genéricos e singulares (LESSA, 2012). A passagem de mero singular à individualidade marca agora uma generidade qualitativamente

superior à dos animais, marcada pela não mudez (COSTA, 2012). Sendo depois a personalidade a substância da individualidade (COSTA, 2012). Além disso, a relação entre indivíduo e gênero move-se continuamente numa ontológica contradição que, dependendo da circunstância histórica, como é o caso da sociedade burguesa, passa de mera contraditoriedade ao mais forte antagonismo (MARX, 2010). Contudo, deixando de lado essa questão que envolve a organização social capitalista, importa aqui explicar brevemente o que significa o gênero não mais mudo.

A generidade muda aparece como categoria fundamental na natureza orgânica. Trata-se de um tipo de gênero não consciente (LUKÁCS, 2018b). A consciência na matéria orgânica é mero epifenômeno (LUKÁCS, 2018a). Somente com o ser social no qual o trabalho vai ser a categoria que vai fundar, entre outras categorias, a consciência. Nisso está o surgimento do consciente pertencimento a um gênero (LUKÁCS, 2018a).

[...] Pois apenas em comunidades humanas, mantidas unidas pelo trabalho comum, pela divisão de trabalho e suas consequências, inicia-se o recuo da mudez natural do gênero: o singular torna-se também através da consciência de sua práxis membro (não mais simples exemplar) do gênero que, contudo, no início é posto imediatamente e como plenamente idêntico com a comunidade existente no momento (LUKÁCS, 2018a, p. 245).

No entanto, é preciso dizer que essa consciência não é, a princípio, concernente ao gênero real, à totalidade da humanidade. Inclusive já foi demonstrado como na antiguidade as formas fenomênicas parciais constituíam a comunidade por meio da qual um indivíduo se reconhecia e era reconhecido. É o que aponta o marxista húngaro: “A generidade não mais muda do ser humano, portanto, ancora sua autoconsciência não diretamente no gênero real, total da humanidade, que adentra ao ser como sociedade, mas nestas suas imediatas, primeiras, formas fenomênicas parciais.” (LUKÁCS, 2018b, p. 49). Disso basta lembrar de como na antiguidade de modo geral os estrangeiros não eram reconhecidos muitas vezes como seres humanos, o que ocorre na Grécia, por exemplo (D’ELIA, 2021).

Outro ponto fundamental é a consideração de que a humanidade não teve ainda sua mudez completamente superada. Não sendo aqui uma simples oposição entre consciente e não consciente:

[...] Sabemos, mesmo, que o verdadeiro ser-para-si da humanidade, sua mudez completamente superada, não foi ainda realizado até agora. Por outro lado, constata-se igualmente que o mero ato do trabalho significa o pôr-a-si-mesmo do ser humano, seu tornar-se-humano e, com isso, o salto consumado da animalidade genericamente muda (LUKÁCS, 2018a, p. 161).



O resultado dessas constatações é que a humanidade não emancipada, ainda que não mais muda, encontra-se num modo de manifestação ainda mudo. É o ser-para-si, a verdadeira consciência genérica, ainda não realizada. Daqui não é preciso maior elucubração para descrever o quão superior era o tipo de generidade invocada por Jesus frente ao que se tinha em sua época.

Faz-se presente no texto bíblico no que tange a ressurreição, a generalização. Foi meio indispensável para que chegasse a todos o corrido (JOÃO, 20, 18). Ele tem seu germe no processo de trabalho.

A generalização que é inseparavelmente ligada ao criar de algo radicalmente novo, que não tem qualquer analogia com o processo de reprodução da natureza, que não é produzido por “cegas” forças espontâneas, mas é criado através de uma posição teleológica consciente, no sentido literal da palavra, transforma o processo de trabalho e o produto do trabalho, mesmo quando surge imediatamente como ato singular, em genérico (LUKÁCS, 2018a, p. 205).

Neste complexo social o que se verifica é: tudo aquilo que é produzido por um indivíduo singular, até porque o gênero humano nada mais é do que formado pela síntese relacional das posições teleológicas dos indivíduos, desde já ganha uma dimensão geral (D'ELIA, 2021). Aquele ato que visa a construção de um objeto, como um machado, traz para a comunidade, a partir do que foi conhecido no momento da elaboração, novas possibilidades de coisas a serem construídas e novas necessidades. A generalização é fruto da inextrincável conexão entre indivíduo e gênero, a partir da qual toda manifestação individual é confirmação de uma vida social<sup>27</sup> e toda manifestação socialmente vigente é a confirmação da síntese de cada ato dos indivíduos singulares. Conforme diz Marx (2010, p. 107): “A vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*”.

Por outro lado, apesar de ter sido dito que Jesus aparece primeiro à mulher ou, dependendo do evangelho<sup>28</sup>, a nenhuma, ou até duas, em Mateus (28, 11) é dito que alguns guardas também presenciaram a cena. Depois de terem visto tudo o que aconteceu, os soldados foram<sup>29</sup> até chefes judaicos contar tudo e, após se reunirem e ganharem uma quantia em dinheiro, receberam a seguinte ordem: “Dizei que os seus discípulos vieram de noite, enquanto dormíeis, e o roubaram” (MATEUS, 28, 13). O que se tem é novamente a oposição entre generidade para-si expressada por Jesus e o impulso mercantil.

---

<sup>27</sup> Ainda que na imediatez não seja aparente a conexão com o âmbito comunitário.

<sup>28</sup> No evangelho de Mateus (28, 1) diz que lá estavam Maria Madalena e outra Maria. Em Marcos (16, 9) é dito que ele aparece primeiro a Maria de Magdala. Em Lucas não é feita qualquer menção de aparição à alguma mulher e em João (20, 14) ele aparece à Maria Madalena.

<sup>29</sup> Mateus 28, 12.

Os soldados fixam-se na genericidade meramente em-si, alienada, recusando um alçar genérico qualitativamente superior. Pagos para mentirem com relação ao que de real ocorreu, fazem da mentira uma verdade e da verdade uma mentira. Nas palavras de Marx (2010, p. 160):

Enquanto tal poder *inversor*, o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais etc., que pretendem ser, para si, *essência*. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez.

A retroação da ressurreição objetivada/exteriorizada de Cristo entre os guardas torna-se assim apenas mais um irrisório fato que pode ser vendido e, modificando-se o conteúdo, exteriorizado na forma de mero roubo de cadáver.

## 2. REINO E LIBERDADE

Anteriormente, entre outras coisas, foi demonstrado o quão grande era a preocupação de Jesus com a interioridade humana. Em diversos momentos da bíblia Cristo faz menção a um tal “Reino de Deus”. Afinal, o que seria isto? Seria uma referência a algo que somente poderiam os seres humanos adentrar pós morte? Ou na verdade diz respeito a um tipo de militância revolucionária? Qual a relação disto com a liberdade enquanto valor ético?

Em Lucas (17,20) é dito que não se trata de algo observável, como se pudesse vê-lo aqui ou ali. Adiante tem um dos trechos mais famosos e que pode gerar algumas dúvidas. Na *Bíblia de Jerusalém* está da seguinte forma: “[...] o Reino de Deus está no meio de vós” (LUCAS, 17, 21). Uma interpretação e que remete muito mais a algo doutrinal é a seguinte: “[...] revelou que o verdadeiro Reino de Deus não seria encontrado na Terra, e sim no céu” (MARTIN, p. 204, 2014). Parcialmente correta é a fala de Trocmé (1973, p. 193): “[...] todas as exigências do Reino de Deus: justiça social, transformação de instituições, tomada de posição pela verdade, regeneração individual”.

Pode-se concordar que justiça social e regeneração individual de fato estão presentes como exigências para o Reino. Sobretudo porque a primeira remete ao compromisso com os pobres e marginalizados que Jesus tinha e a segunda à purificação interior.

Já a comunidade dos primeiros cristãos até tentou algo mais “terreno”, baseando-se na comunhão dos bens, no consumo coletivo de tudo aquilo que era conseguido, mas pouco a pouco viria à bancarrota (KAUTSKY, 1974). Destaca-se aqui o Reino como algo que deve ser construído na terra. Nos primórdios até recusava a entrada de ricos (KAUTSKY, 1974).

Porém, o que corretamente exprime a visão do nazareno é a mesma passagem de Lucas (17, 21) só que por Frederico Lourenço (p. 285, 2017) na sua versão traduzida da *Bíblia*: “Pois o reino de Deus está dentro de vós”. A diferença é bastante sutil, porque é “meio de vós” para “dentro de vós”. No entanto, a diferença é grande. Nesta segunda versão, está retirado toda a índole doutrinal, dogmática que vai ser tão utilizada pela igreja<sup>30</sup> e mantendo a fidelidade para com as explanações de Jesus. Inclusive muito antes dessa passagem, tomando da própria *Bíblia*<sup>31</sup> de *Jerusalém*, tem-se a seguinte consideração: “Eu vos digo, verdadeiramente, que alguns dos que aqui estão presentes não provarão a morte antes de terem visto o Reino de Deus” (LUCAS, 9, 27).

<sup>30</sup> Aqui faço referência às organizações cristãs de modo geral. Seja católica, anglicana, protestante, etc.

<sup>31</sup> Na versão traduzida por Frederico Lourenço não existe nenhuma diferença substancial: “Digo-vos: na verdade há alguns dos que aqui se encontram que não provarão a morte enquanto não virem o reino de Deus”.

Este trecho é mais do que suficiente para demonstrar o caráter não celeste da noção de “Reino”. Cristo faz referência à sua missão de engrandecer os seres humanos interiormente, levando-os à liberdade subjetiva ou espiritual. Isso está expresso de forma brilhante em *O grande inquisidor*:

[...] Pois em vez de fundamentos sólidos para tranquilizar para sempre a consciência humana, tu lançaste mão de tudo o que há de mais insólito, duvidoso e indefinido, lançaste mão de tudo o que estava acima das possibilidades dos homens, e por isso agiste como que sem nenhum amor por eles – e quem fez isto: justo aquele que veio dar a própria vida por eles! Em vez de assenhorar-se da liberdade dos homens, tu a multiplicaste e sobrecarregaste com seus tormentos o reino espiritual do homem para todo o sempre (DOSTOIEVSKI, 2019, p. 196).

O que foi dito neste início de capítulo serve como introdução para uma discussão muito mais profunda. A começar pela oposição existente entre os sentidos de “Reino” e “liberdade” oriundos da tradição cristã iniciada por Paulo e o que já foi explicado envolvendo o nazareno a partir de uma análise materialista.

## 2.1 Paulo e a liberdade

Sem dúvidas Paulo foi a grande pedra angular para o surgimento do cristianismo enquanto religião. Seus apontamentos serviram de base para Agostinho e Tomás de Aquino, além, é claro, de toda cristandade que viria surgir. No entanto, cabe aqui agora fincar apenas dois temas: ideia de “Reino” nos textos paulinos e o modo como aparece a liberdade.

Em Romanos (14, 17) está expresso que “[...] porquanto o Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo”. A princípio o que se pode tirar disso é a contraposição entre bens terrenos, cuja essência remonta à transitoriedade e efemeridade; e bens imutáveis, divinos, aqui como marca o espírito santo. É a existência de duas possíveis formas de viver: a primeira baseada na fé e no amor de Cristo cujo resultado é a obtenção da graça. A partir daqui o que se tem é uma constante dedicação ao aperfeiçoamento da vida segundo os ditames do espírito. A segunda tem como motor a entrega ao pecado e à carne (LUZ, 2017). A fórmula é repetida em Gálatas (5, 17) “Pois a carne tem aspirações contrárias ao Espírito e o Espírito contrárias à carne”.

Em Romanos (7, 16) tem-se a explicitação do ser humano cindido e em luta desesperada consigo mesmo conforme aponta Kaesemann (1980). Sobre isto vale mais uma consideração:

[...] para o Apóstolo, o homem (sejam quais forem os seus condicionamentos) é um ser provocável e constantemente provocado; ele é assim por constituição, e isto não só determina seu ser ôntico como é também o ponto de partida para se traçar o esboço

de sua ontologia, hoje tão discutida. O homem se encontra sempre diante de um apelo ao qual deve responder pensando, falando, agindo, sofrendo (KAESEMANN, 1980, p. 13).

Sem entrar por enquanto no mérito do que vem a ser tal ontologia de Paulo, vale no momento destacar as constantes “provações” pelas quais passa o indivíduo. Foi anteriormente dito que o encontro entre Jesus e Diabo seria uma metáfora para expressar os conflitos que ocorrem na interioridade humana. Não fazendo sentido pressupor uma real existência da figura do satanás.

Contudo, em Paulo a coisa parece ter um rumo distinto, visto que não só o demônio, a luta contra o que vem da carne, mas também a narrativa do pecado original vai ter grande peso para as reflexões paulinas. Ainda acerca dessa disputa que afeta o homem:

A existência é “carne” se se submeteu ao mundo da carne, se serve a ele e se se deixa condicionar por ele. Mas, como é característico deste mundo estar diante do Criador (o que antes significava sempre isolamento e rebelião da criatura contra ele), assim “carne” designa também a esfera do demoníaco. Com isso, a situação descrita é ambivalente: a queda do homem proporcionou ao demoníaco um campo de ação cósmico. O demoníaco, por seu lado, movendo-se das profundezas do espaço cósmico (ou, helenisticamente, partindo das estrelas), não cessa de acossar o homem com a pressão da necessidade (*anáke*), para escravizá-lo, e ameaça até mesmo a existência e até os carismas, constringendo assim ao pecado e à morte (KAESEMANN, 1980, p. 35).

A seguir, após essa exposição, tem uma menção ao Reino de Deus que merece destaque: “Elas são o sinal do justo julgamento de Deus: é para vos tornardes dignos do Reino de Deus, pelo qual sofreis” (2 TESSALONICENSES, 1, 5). O que significa isto? Nada mais é o que a afirmação de que o Reino pode ser alcançado não pelo autoconhecimento enquanto ser genérico como em Jesus, mas pela autodisciplina, perseverança diante dos sofrimentos terrenos e aceitação esperançosa no plano divino marcado pela salvação. Trata-se de uma influência da filosofia estoíca (LUZ, 2017). Só que diferentemente dos estoícos, o resultado disso não vai ser o atingimento do ideal do sábio de desenvolvimento da interioridade para além de tudo aquilo que perturba a mente; e sim o puro seguimento da moral divinamente considerada visando no pós-morte uma vaga no Reino de Deus:

A vida celestial não pode ser um objeto, uma lei da fé sem ser ao mesmo tempo uma lei moral: ela deve determinar os meus atos se a minha vida deve ficar em concordância com a minha fé: eu não posso me prender às coisas transitórias deste mundo. Eu não posso, mas também não quero, pois o que são as coisas daqui diante da majestade da vida celestial (FEUERBACH, 2007, p. 172).

Nas epístolas paulinas é possível encontrar exortações em nome do engrandecimento interior, só que sempre mediado pelo divino: “Se semeamos em vós os bens espirituais, será excessivo que colhamos os vossos bens materiais?” (1 CORÍNTIOS, 9, 11). Em outra ocasião

é dito que “[...] o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova dia a dia” (2 CORÍNTIOS, 4, 16). Apesar destas duas passagens parecerem uma preocupação com a construção interior dos seres humanos, não passa de mera aparência: “Não olhamos para as coisas que se veem, mas para as que não se veem; pois o que se vê é transitório, mas o que não se vê é eterno” (2 CORÍNTIOS, 4, 18).

E com muita fé, esperança e perseverança a vaguinha na morada de deus pode ser conseguida. Bastando saber que “[...] se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas” (2 CORÍNTIOS, 5, 1). Vai ser por meio da graça, a qual é a expressão de que Cristo morreu e ressuscitou para salvar toda a humanidade, bastando aos homens aceitar esse sacrifício; que se alcança a salvação (LUZ, 2017). Todos os que pela fé creem na graça farão parte desse projeto salvífico de deus (LUZ, 2017). Também se nota essa noção de “Reino” como fazendo referência a algo celeste quando afirma que “O senhor me libertará de toda obra maligna e me guardará para o seu Reino celeste” (TIMÓTEO, 4, 18). É, neste sentido, visível a mudança do conteúdo ético de Jesus para com o teológico-moral de Paulo.

Com relação ao nazareno, o pensamento paulino entra naquele grupo já criticado que vê na morte do filho de Maria um sacrifício para livrar a humanidade de seus pecados: “[...] entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo mau, segundo a vontade do nosso Deus e Pai” (GÁLATAS, 1, 3). Outro exemplo dessa forma de pensar encontra-se na epístola a Tito (2, 11): “Com efeito, a graça de Deus se manifestou para a salvação de todos os homens”. A cereja do bolo vem com a compreensão de que o ser humano em sua essência carrega o pecado devido àquela falha cometida por Adão e Eva, sendo Jesus aquele que trouxe a humanidade de volta para o caminho do espírito: “[...] pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida” (ROMANOS, 5, 18).

Entra aqui algo correto dito por Mészáros (2016, p. 32): “A missão messiânica consiste em resgatar o ser humano desse estado de autoalienação que ele causou a si próprio”. Fundamentalmente, e aqui considerando toda a preocupação paulina com aspectos da vida terrena, carnal; o que se nota é a tentativa de lidar com a pluralidade de alienações por meio da reconciliação com Deus.

Nutrindo a mais íntima ligação à questão do “Reino de Deus” está a liberdade. A partir do que já foi abordado, pode-se dizer que em Jesus a liberdade tem como foco a interioridade humana. Isso significa que se trata de uma ênfase no momento subjetivo da mesma, cujo alvo são aquelas conclusões que o homem tira a partir da retroação de seus atos sobre si. Ou, dito de

outra forma: “[...] o retroagir da exteriorização sobre a subjetividade promove a diversificação dos comportamentos dos indivíduos, acentuando as diferenças individuais e a manifestação de distintas personalidades” (COSTA, p. 43, 2012).

Seguindo o evangelho: “O que sai do homem, é isso que o torna impuro” (MARCOS, 7, 20). Ora, qual a relação disto com o que foi dito acima sobre a exteriorização? Simplesmente que a liberdade nesse sentido subjetivo, interior, aqui descrito tem como pedra de toque uma preocupação com o comportamento humano; este último que brota do seu lidar com os efeitos do mundo que o cerca. Quem melhor conseguiu, apesar das poucas palavras, expressar o real significado dessa “liberdade subjetiva” ou “interior” foi Gajo Petrovic (2016, p. 68): “[...] um homem só é livre quando o que nele é humano determina as suas ações, e quando ele, pelos seus atos, contribui para a humanidade”. Trata-se de uma ação não mais mediada pelos impulsos alienantes e/ou particulares que reverberam na interioridade humana. É agora mediada pela “[...] generidade interiormente realizada” (LUKÁCS, 2018a, p. 287). Tem-se assim a constituição de um ser humano inteiro ético.

Na contramão dessa perspectiva do nazareno está a ideia de liberdade cristã segundo Paulo (GÁLATAS, 5, 1): “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão”. A mensagem paulina faz jus ao que anteriormente foi citado de Mészáros como também denota um rompimento com a tradição religiosa judaica que realizava uma espécie de “escravização”. Acerca deste último fator, uma passagem que exemplifica é: “Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade” (GÁLATAS, 5, 6). Aqui Paulo trata como sendo irrelevante a prática judaica da circuncisão<sup>32</sup>. O que pode complementar o que foi dito está também em Gálatas (6, 13) “Pois nem mesmo os que se fazem circuncidar observam a Lei. Mas eles querem que vos circuncideis para se gloriarem na vossa carne”.

O que foi dito até aqui está longe de ser satisfatório em termos do que é a liberdade na teologia paulina. Então serão utilizados dois autores que propuseram duas interpretações do que é liberdade e até mesmo circunscrevendo essa categoria na temática da ontologia de Paulo. São eles: Jerome Murphy O’Connor e Ernst Kaesemann.

Segundo Murphy (1994), tomando por base a ideia de que a humanidade, desde o seu princípio com Adão e Eva, foi feita à imagem e semelhança de Deus. Tudo o que eles possuíam antes da queda correspondia ao que podemos entender como natural aos seres humanos. O que se tem é um rompimento com essa condição humana a partir do pecado original. A restauração

---

<sup>32</sup> É a remoção do prepúcio do pênis.

é posterior já com Cristo. Jesus é o representante da perfeição e personificação do que Deus almejou para a humanidade (MURPHY, 1994).

Na argumentação de Jerome (MURPHY, 1994) a “autenticidade” vai aparecer enquanto categoria. Ela, no caso, diz respeito à correspondência entre a tomada de decisão para a ação e as possibilidades existentes no ser (aqui é o ser humano). O que vai ser primordial para uma existência autêntica será a criatividade empregada amorosamente, buscando acima de tudo capacitar os demais (MURPHY, 1994). Isso significa que nos seres humanos existe a permanente possibilidade de uma existência autenticamente humana. A criatividade que vai ser o ponto de identidade entre o “Criador” e as criaturas humanas (MURPHY, 1994).

Claro que a categoria ética “autenticidade”, conforme demonstrado antes, comparece nas reflexões de Lukács. No entanto, a abordagem materialista é bem distinta daquela aqui explicitada a partir do pensamento de Murphy. Isso será melhor colocado posteriormente.

O pecado, e aqui seguindo as colocações de Jerome, marca a alienação do “eu” autêntico. É a negação daquilo para a qual foi feita a humanidade. Inclusive gerando a sensação de que aos humanos seus próprios destinos não lhe pertencem: “Todo o esforço da humanidade culmina na perda de sua verdadeira identidade: o “eu” não mais existe; foi totalmente alienado. A humanidade tem a sensação de não mais estar em controle de seu destino” (MURPHY, 1994, p. 93).

Toda a linha de desenvolvimento da humanidade pode ser vista da seguinte forma: inicialmente com Adão e Eva tinha-se uma existência autêntica, fazendo jus à essência humana criada por deus. Em segundo lugar, o que se tem é a descontinuidade com essa via por meio da queda do paraíso e o início de uma vida espúria. Por fim tem-se a figura de Jesus como aquela que restaura o verdadeiro ser do ser humano. Como destaca o estudioso de Paulo:

Adão um dia possuiu a humanidade autêntica, mas a perdeu e, até Cristo, todos partilhavam dessa perda. A humanidade verdadeira entrou de novo no mundo na pessoa de Jesus Cristo; em sendo assim, deve ser a base de toda antropologia cristã genuína. O que foi distintivo na humanidade de Cristo foi o amor criativo que realizou plenamente a intenção divina ao criar os seres humanos à imagem de Deus (MURPHY, 1994, p. 87).

A responsabilidade recai sobre os seres humanos na medida em que vivem de forma inautêntica, tomando decisões opostas às aquelas requeridas por vontade divina (MURPHY, 1994). Sobre esse trajeto que caracteriza os homens, Ernst chega às mesmas conclusões: “[...] a queda no pecado é designada como morte da criatura original” (KAESEMANN, 1980, p.16). Através de uma passagem bíblica contida em Romanos (5, 12) que diz “Eis por que, como por



meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”; o autor de *Perspectivas paulinas* considera que:

[...] o Apóstolo vê a história não como um processo evolutivo em andamento, mas como oposição entre as esferas de Adão e de Cristo. A teologia paulina desenvolve amplamente esta oposição como luta entre morte e vida, pecado e salvação, lei e evangelho (KAESEMANN, 1980, p. 80).

O que complementa esta passagem e faz jus ao que já foi dito é a seguinte afirmação: “Se, através de Jesus, a imagem e semelhança de Deus, antes perdida, se torna de novo manifesta e é dada aos cristãos como participação no Filho, então Cristo aparece como o novo Adão, que faz surgir a criação escatológica” (KAESEMANN, 1980, p. 94). Importante aqui destacar a oposição existente entre vida e morte. Neste caso, o que se tem é não uma simples rixa entre a morte e vida fisicamente considerados, mas entre a vida que marcaria uma existência autenticamente humana e a morte desse devir existencial humano com a queda (MURPHY, 1994).

Apesar dessas semelhanças entre os dois autores aqui considerados, o tratamento dado por ambos ao que seria a liberdade em Paulo é distinto. Murphy (1994) parte da diferença entre o nível ontológico e ôntico. Sendo o primeiro referente às possibilidades circunscritas na natureza humana e, neste sentido, considera-se Jesus também como idêntico aos demais humanos. Já o segundo remete à existência real, mundana, na qual determinadas possibilidades como a de uma vida autêntica pode ou não ser atualizada. O pecado seria apenas uma das opções abertas aos seres humanos e a estes há também a possibilidade da perfeição.

Outro elemento presente nesta interpretação do apóstolo é a afirmação da liberdade de escolha entre alternativas. Entretanto, é preciso uma ressalva. A livre escolha entre alternativas é algo apenas presente entre os que estão em Cristo. Pois assim podem efetivamente escolher o bem. Enquanto os que estão escravizados pelo pecado não são considerados livres. Com relação a isso:

[...] para Paulo, os que não se entregaram a Cristo na fé não são livres; eles estão “escravizados” pelo Pecado que “reina” sobre eles. Paulo insiste muitas vezes em que só os que estão “em Cristo” são livres. O que isso significa é que só os crentes estão em condições de escolher efetivamente o bem. A lógica da perspectiva de Paulo é que todos os outros são incapazes de escolher o bem. É essa, de mais a mais, a única consequência que se pode tirar do elemento-chave de sua teologia, a saber, que a autenticidade é possível somente por Cristo. A raça humana é justificada somente pela fé (MURPHY, 1994, p. 101).

Essa perspectiva em torno do pensamento paulino está ancorada principalmente numa breve frase encontrável em Romanos (7, 17): “Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação,

mas o pecado que habita em mim”. A explicação mais aprofundada para essa situação é a seguinte:

Liberdade é possibilidade ontológica para todos os seres humanos. Está inserida na própria estrutura de sua natureza. É algo que nunca pode se tirar sem destruir a natureza humana. A privação da liberdade, portanto, ocorre no nível ôntico da existência real. Todos os seres humanos são teoricamente livres, mas na prática alguns não o são (MURPHY, 1994, p. 102).

Percebe-se aqui que: a possibilidade de liberdade é algo que integra a essência humana e que pode não ser atualizada por conta da intervenção do pecado. A morte de Cristo vai ser o acontecimento que vai romper com as correntes que prendiam a humanidade à sua escravidão (MURPHY, 1994).

Kaesemann até vai concordar com Murphy no que tange a ausência de liberdade por conta do pecado. Porém, para o primeiro, este fator vai ser um dado contínuo na existência humana e que só vai findar com entrada de deus com seu plano salvífico. Adentra aqui também algo ignorado pela reflexão de Jerome: o aspecto apocalíptico das afirmações paulinas.

O homem, dominado pelos conflitos interiores e, de fato, sempre sujeito ao domínio do mal, não é livre. A terra, que aparece como campo de batalha de todos contra todos, não é mais cosmo, mas caos da rebelião e por isso está sob juízo divino, do qual só a graça, em Cristo, pode salvar (KAESEMANN, 1980, p. 33).

O apóstolo não deixa de reforçar sua fé na redenção: “Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós” (ROMANOS, 8, 18). Trata-se de uma visão apocalíptica no interior da qual tem-se a luta entre bem e mal ou Deus e o pecado. É o que vem expresso de forma breve em 1 Coríntios (10, 11): “[...] nós que fomos atingidos pelo fim dos tempos”. Não se pode negar aqui uma possível influência da tradição judaica sobre o apóstolo, visto que entre os judeus já havia a atmosfera de um fim dos tempos para o qual a vinda do messias seria necessária (KAUTSKY, 1974). É o que também confirma Elliott a partir da crucificação de Cristo como exemplo:

A crucificação de Jesus não é para ele um exemplo de erro oficial, um desvio da justiça romana. É um evento apocalíptico. Revela que “as autoridades da época”, e na verdade “todo dirigente, autoridade e poder” – procuradores, reis, imperadores, bem como as “forças” sobrenaturais que estão por trás deles – são irremediavelmente hostis a Deus e fadadas a ser destruídas pelo Messias “no final” (ELLIOTT, 2004, p. 177).

Acerca da influência judaica sobre Paulo no que tange essa imagem de uma chegada dos fins dos tempos: “A concepção paulina da cruz de Jesus é por certo influenciada pelo simbolismo da mitologia apocalíptica judaica” (ELLIOTT, 2004, p. 177).

Esse apocaliptismo de Paulo não foi ignorado por Kaesemann conforme pode ser percebido quando se nota a ausência de liberdade em sua interpretação. É o que se percebe quando:

[...] segundo o Apóstolo, o homem é um ser que não se determina de modo autônomo; o princípio de sua existência está fora dele. Mas isto vale de qualquer criatura. Por isso, é necessário precisar: o homem é aquela criatura que, representando todas as outras, e de modo radical, se abandona nas mãos do seu senhor e (qual instrumento) se torna sinal de seu poder e de sua exigência universal (KAESEMANN, 1980, p. 37).

Atenção para a afirmação de que “o homem é um ser que não se determina de modo autônomo”. O ser humano não decide o que ele é e nem conduz a si mesmo, mas sim Cristo que se apropria de seu corpo (KAESEMANN, 1980). Sua salvação ou condenação “está nas mãos daquele que é eventualmente seu senhor” (KAESEMANN, 1980, p. 38). À humanidade resta a fé de que será salva pela ação salvífica de Deus (KAESEMANN, 1980). Ainda nesta seara: “A nossa essência não está na liberdade de decidir, mas na aceitação ou na recusa de um evento que, vindo de fora de nós, diz respeito a nós” (KAESEMANN, 1980, p. 115).

Anteriormente foi exposto o modo como Jerome entende a liberdade em Paulo. Para ele, estão livres os que estão em Cristo e, conseqüentemente, fora do jugo do pecado. Neste sentido, a liberdade seria uma possibilidade da humanidade. Fica claro o motivo deste autor trazer esse entendimento: por conta do não-apocaliptismo paulino em suas análises do apóstolo. Abrindo espaço para a afirmação de que uma vida humanamente autêntica só pode ser resultado das escolhas dos indivíduos e no interior de uma comunidade cristã que viabilize tudo isso. Aqui considera-se a importância de um local no qual a liberdade seria passível de ser realizada. O aspecto comunitário é uma barreira contra o pecado (MURPHY, 1994).

Uma maneira de responder a esta tomada de posição foi, e aqui retomando o que já havia sido dito, por Kaesemann (1980, p. 53): “[...] Deus é “por nós” somente quando ele abate a nossa ilusão e quando a nova obediência se torna a característica do homem que renuncia ao próprio arbítrio para esperar a salvação unicamente de Deus”. Note-se que o cristão renuncia ao seu arbítrio na esperança da intervenção divina. É uma leitura do pensamento paulino bem distinta daquela antes mencionada.

Se em Kaesemann a ausência de liberdade explica-se pela queda e permanece algo contínuo. Seu destino quem determina é deus. A alienação da humanidade seria derrubada neste horizonte messiânico. Seria o reavivamento da criatura originalmente semelhante a Deus. Interessante perceber que em Murphy a alienação da humanidade vai ser fruto da própria ação humana e, ao mesmo tempo, o que vai impedir aos seres humanos de atuarem livremente. O

problema desta segunda abordagem vai ser o seguinte: “A autenticidade, ao invés, deve ser livremente escolhida” (MURPHY, 1994, p. 120).

Como podem os cristãos, mesmo que organizados comunitariamente, livrarem-se do pecado se o mesmo é responsável por sua impossibilidade de liberdade? Isso implicaria necessariamente afirmar que por meio de uma ação não-livre pode o indivíduo tornar-se livre. O que representaria uma verdadeira loucura ontológica em Paulo. É bem verdade que para o autor de *A antropologia pastoral de Paulo* a liberdade seria, antes de tudo, uma possibilidade inscrita na essência humana e que com fé em Cristo pode-se ser livre. Ora, e o que é “fé”? A resposta é: “A fé é nova maneira de ser com os outros” (MURPHY, 1994, p. 179). Que maneira de ser é essa? Trata-se daquela demonstrada por Cristo: “[...] aceitação do modo de existência demonstrada por Cristo” (MURPHY, 1994, p. 207). Lembrando que a autenticidade deve ser fruto de uma escolha humana (MURPHY, 1994).

Com isso, é muito mais plausível a abordagem de Kaesemann do problema da liberdade em Paulo. Até por que, como pode o ser humano em estado de não-liberdade (escravo do pecado, alienado de si), “girar a chave” e passar a atuar livre e autenticamente? É um problema insolúvel na interpretação de Murphy. A autenticidade aqui não é aquela de que fala Lukács; ou seja, correspondência ética entre conduta subjetiva e cerne da personalidade. Mas diz respeito à atualização de possibilidades dadas em seu ser. É quando, e aqui considera-se toda a argumentação de Jerome (MURPHY, 1994), o indivíduo atua de modo a retomar aquela semelhança original para com deus. Passando a um grau de existência marcado pela perfeição (MURPHY, 1994).

De tudo o que foi exposto até o momento, pode-se dizer o seguinte: devido a aspectos históricos como as prováveis influências da narrativa judaica e da filosofia estóica que o apóstolo sofreu, ignorando a coerência do que pensam Murphy e Kaesemann a respeito de Paulo, a concepção de liberdade que mais faz jus ao que está expresso nas cartas paulinas é aquela explicitada por Ernst Kaesemann. Inclusive é perceptível uma brutal diferença com relação ao que pregava Jesus por este último falar em nome de uma interioridade livre.

### 3. A REGRESSÃO DA ÉTICA À MORAL

Antes de adentrar nos textos paulinos para demonstrar a regressão da ética à moral, é necessário primeiro expor outras duas categorias que surgem junto com o trabalho e que vão ser fundamentais para notar a diferença entre ética e moral, a saber: dever e valor.

[...] o ser humano que trabalha é forçado a dominar conscientemente seus afetos. Pode se cansar, mas se a interrupção prejudicar o trabalho, ele prossegue; na caça, p. ex., pode experimentar o medo, mas, no entanto, permanecerá em seu posto e aceitará a luta contra animais mais fortes e perigosos etc. (LUKÁCS, 2018a, p. 45).

Na citação acima tem-se a caracterização do dever. É a imposição do autodomínio com vistas à realização das finalidades autopostas no trabalho (LUKÁCS, 2018a). O ser humano, vale mencionar, tem no trabalho o veículo de sua autocriação (LUKÁCS, 2018a). O dever é, então, um auto-regramento ou uma forma de determinar o próprio comportamento para alcançar certo fim. É a regulação das posições teleológicas. Os afetos ou aquelas inclinações biológicas espontâneas possuem agora uma forma de regulamentação e voltam-se ao processo de trabalho (LUKÁCS, 2018a).

Ligado ao dever está o valor. Esta categoria se faz presente em dois momentos: na posição teleológica<sup>33</sup>, ou seja, toda escolha entre alternativas pressupõe uma valoração para ser executada. A escolha de uma pedra, por exemplo, para auxiliar no trabalho, depende do reconhecimento dela como pleno de valor (LUKÁCS, 2018a). O segundo momento diz respeito ao produto do trabalho já pronto, objetivado, a partir do qual julga-se se ele será útil, terá valor, para a comunidade (LUKÁCS, 2018a). O próprio produto do trabalho antes de sua realização precisa de um julgamento do tipo: “Isso que vou produzir será útil para obter alimentos, fazer vestimentas...?”. Essa dialética entre dever e valor foi bem exposta por André Brandão da seguinte forma:

[...] o dever só pode cumprir o seu papel específico porque o que se pretende realizar é valioso para o homem, ao mesmo tempo que o valor não pode se tornar algo posto no processo de agência humana se não estiver em condições de colocar o sujeito agente em sintonia com o dever adequado para a sua realização (BRANDÃO, 2021, p. 64).

Em toda escolha realizada pressupõe-se a valoração do que for escolhido como útil ou inútil, bom ou ruim. Ao mesmo tempo, para que seja possível atingir a meta, torna-se necessária adoção de determinado comportamento.

---

<sup>33</sup> Inclusive o valor é o momento predominante na relação entre estas duas categorias, visto que ele vai ser o guia para adoção de determinado comportamento visando certo fim.

Outro aspecto importante nesta relação é a consciência ou não de algo que é um valor. Bastando notar que o:

[...] domínio do ser humano sobre seus afetos como resultado do trabalho é um valor, não está sujeito a qualquer dúvida, contudo já está contido no próprio trabalho e pode tornar-se socialmente operante sem obter incondicional e imediatamente uma forma consciente e sem trazer à valorosidade seu caráter de valor no ser humano que trabalha (LUKÁCS, 2018a, p. 84).

O significado dessa colocação do húngaro é: algo como o domínio sobre os afetos, o qual caracteriza o dever, é objetivamente pleno de valor, ainda que subjetivamente não seja reconhecido pelo indivíduo que age. De outro modo, aquele que pratica a ação não é consciente da valorosidade daquilo que estava no interior de seus atos. Não se pode esquecer que o grau de consciência vai depender também da respectiva totalidade social na qual esse indivíduo está inserido. O critério real de valorosidade está na qualidade objetiva do ato ou até mesmo de um objeto qualquer como um fenômeno da natureza (LUKÁCS, 2018a). Nas palavras do filósofo comunista:

O vento é uma coisa natural que, em si, nada tem a ver com representações de valor. Os navegadores, contudo, já em eras muito antigas, com razão falam de ventos favoráveis ou desfavoráveis, pois no processo de trabalho de velejar do lugar X ao lugar Y desempenham a força e direção do vento um papel tal qual como as propriedades materiais do meio de trabalho, do objeto de trabalho; o vento favorável ou desfavorável é, portanto, já um objeto na esfera do ser social, do metabolismo da sociedade com a natureza; valorosidade ou avessidade-ao-valor pertencem a suas qualidades objetivas como momentos de um complexo concreto do processo de trabalho. De que o mesmo vento seja avaliado como favorável por um navegador e, por outro, desfavorável, não introduz nenhum subjetivismo na valoração: o vento apenas em um determinado processo concreto se torna momento de uma objetivação social; apenas no interior desse complexo existente suas propriedades podem ser plenas de valor ou avessa-ao-valor, todavia, nessa conexão elas o são no modo objetivo, não no subjetivo (LUKÁCS, 2018a, p. 314).

Disso depreende-se que o valor não é de maneira alguma um aspecto subjetivo e que avessidade ou valorosidade só fazem menção às qualidades do objeto. Essa breve exposição aqui feita serve para o entendimento da gênese ontológica do dever e valor, demonstrando também seus aspectos germinais para agora expor os momentos de continuidade e descontinuidade quando se fala de ética e moral.

Basta aqui retomar aquela ideia exposta pelo pensador húngaro segundo o qual na caça o ser humano pode enfrentar o medo e confrontar grandes animais. Ele refere-se ao contexto em que a humanidade ainda estava num período pré-revolução neolítica, marcado pela caça, coleta e vida nômade. Pouco a pouco tal conduta marcada pelo enfrentamento do medo gerado pelos grandes animais no seio desta comunidade é tomada como socialmente útil e valorosa. Aqui tem o germe, no caso, do valor moral que vai ser conhecido como coragem. O que se

afirma a partir disso é que no interior da busca pela realização das demandas sociais, desde o início da história humana, tem-se o surgimento, desenvolvimento e até perecimento de representações normativas.

Não é de uma consciência pura e monádica que parte a forma valorativa, mas sim da luta objetiva dos indivíduos sociais para a realização das suas demandas, em que o êxito e o malogro de tais iniciativas determinam terminantemente a gênese, transformação e perecimento das representações normativas (BRANDÃO, 2021, p. 117).

A moralidade vai surgir da necessidade de um mecanismo capaz de gerar um senso do que é correto, gerando uma segurança na interioridade do indivíduo para o que ele deve fazer. Até porque, como diz Lukács (2014, p. 209) é uma “estrutura voltada aos singulares”. Seu mote é o indivíduo, como já dito antes. Hegel percebeu esse aspecto quando considera que:

[...] o dever moral, em geral, é em mim, como sujeito livre, ao mesmo tempo o direito de minha disposição. Mas no [plano] moral, apresenta-se a diferença que opõe uma determinação do querer, apenas interna (disposição, intenção), que tem seu ser-aí somente – e é só dever subjetivo – à sua efetividade; e assim também uma contingência e imperfeição que constitui a unilateralidade do ponto de vista simplesmente moral (HEGEL, 1995, p. 280-281).

Ainda segundo este filósofo, o traço essencial e ao mesmo tempo grande limite da moral seria o fato dela tentar resolver os problemas que surgem no âmbito da subjetividade, podendo ela até mesmo aparecer na forma de prescrição, um “dever” ou algo imposto.

A ética vai se caracterizar por referir-se ao universal, por tomar o gênero humano como critério de medida para as necessidades sociais (LUKÁCS, 2018a). Ela supera a moralidade na medida em que ultrapassa o âmbito meramente individual-singular e fixa o lócus do interesse comunitário como centro das decisões. Ao longo da história tem alguns exemplos disso, como a morte de Sócrates. O filósofo grego toma a cicuta porque fora da *Pólis*, daquela sociedade, sua individualidade de nada valeria. Há em seu gesto uma elevação ao bem comum (D’ELIA, 2021).

Toda exposição feita acerca da moral até aqui serve de base para demonstrar a maneira pela qual a ética até então manifestada na figura de Jesus regressa à moralidade na pregação paulina. Para tanto também serão utilizadas as contribuições de Kaesemann e Murphy.

Paulo está inserido num momento em que as comunidades cristãs representavam os anseios das classes mais baixas (KAUTSKY, 1974). Além disso, os rituais cristãos eram tratados com hostilidade pelos romanos, sobretudo pela acusação de canibalismo e promiscuidade social. Isso se deve pela ideia de comer o corpo de Cristo e beber seu sangue

(MARTIN, 2014). Havia uma repugnância a tais ritos por conta da sua oposição para com os valores tradicionais romanos.

Nesse momento da história o cristianismo era tido como subversivo à ordem e algo que, em caso de tolerância romana, poderia provocar ira dos deuses.

Os romanos comuns se mostravam hostis em relação aos cristãos basicamente porque temiam que a tolerância deles faria com que a ira dos deuses da religião romana tradicional se abatesse sobre todos. A recusa dos cristãos em participar do culto imperial era o maior motivo de preocupação. Porque negavam a existência dos antigos deuses e as associações divinas do imperador, parecia certo que provocariam os deuses a punir o mundo com catástrofes naturais (MARTIN, 2014, p. 209).

É nesse momento da história marcado já pela iminente decadência do império romano e constante crise dos valores até então tradicionais que se insere Paulo. Os cristãos desse período olhados de “rabo de olho”, como coloca o dito popular, muitas vezes perseguidos e mortos, eram porta-vozes de uma imagem de mundo que depois viria a ser pega pela classe dominante romana como ideologia<sup>34</sup> oficial do império a mando de Constantino em 323 D.C. (MARTIN, 2014).

O cristão é chamado a obedecer a Deus que optou pelos fracos (ELLIOTT, 1998). Jesus, conforme aponta Elliott (2004), sofreu a pena que na época comumente era aplicada aos escravos: crucificação. O apóstolo está olhando para isso e considerando que Cristo morreu nas mãos dos opressores (ELLIOTT, 1998). É neste sentido que os cristãos não estão mais obrigados a seguirem as exigências desse mundo no qual forças políticas marcadas pelo mal crucificaram o salvador (ELLIOTT, 1998). Diferentemente do que geralmente se coloca, Elliott aponta para a figura de Paulo como alguém que se posicionava criticamente diante das autoridades da época.

Após esta breve descrição do contexto histórico do qual o apóstolo fez parte, pode-se agora apresentar algumas de suas considerações visando expor a diferença para com aquilo que Jesus afirmava. Em Gálatas (6, 4) é possível encontrar explicitamente o aspecto puramente moral de suas falas: “Cada um examine sua própria conduta, e então terá o de que se gloriar por si só e não por referência ao outro”. Mais adiante ele diz “Pois cada qual carregará o seu próprio fardo” (GÁLATAS, 6, 5). A acerca de tal conduta: “Quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (GÁLATAS, 6, 14).

---

<sup>34</sup> Por ideologia entende-se uma imagem de mundo que serve de guia para a práxis social. Na sociedade de classes a ideologia também possui a função de dirimir os conflitos sociais, como é o caso do direito (LUKÁCS, 2018a).



Essa postura tem a ver com uma exigência: a obediência a Deus. Para tanto: “A obediência é o sinal da criaturalidade readquirida, do estar diante de Deus, que é simultaneamente o estar em uma humanidade que não foge mais de si mesma” (KAESEMANN, 1980, p. 53). Murphy (1994) ressalta sobre esse assunto que Cristo é o modelo de comportamento que os cristãos devem imitar. Ainda sobre isso: “Porque Jesus viveu sob as mesmas condições históricas de tempo e espaço como nós, o modo de existência realizado por ele permanece desafio perpétuo para um padrão atingível” (MURPHY, 1994, p. 57).

Entretanto, deve-se notar que o apóstolo<sup>35</sup>, e aqui seguindo Elliott (1998), não buscou estabelecer um quadro de regras fixas para que os cristãos seguissem. Neste sentido, a moral paulina não é prescritiva. Havia certo grau de liberdade, não atoa “[...] permite exceção ao que ele próprio preferia” (ELLIOTT, 1998, p. 52). O que vai de fato marcar a moral paulina vai ser a mediação pela fé, a partir da qual o cristão aguarda a ação salvífica do “criador”.

A regressão da ética à moral ocorre na medida em que Paulo transforma aquele ímpeto de Jesus em direção aos valores mais universais em um tipo de discussão que busca pensar as demandas sociais a partir das individualidades. Cristo passa a ser o modelo de comportamento a ser reproduzido por cada cristão. Enquanto o nazareno parte da possibilidade de cada ser humano existir em comunhão com seu igual, Paulo está preocupado com o juízo final e o que cada um que segue a fé cristã deve fazer para ser salvo. Os escritos paulinos vão denotar como valor universal, conforme foi visto, a reconciliação com Deus.

### **3.1 Moral, particularidade e autenticidade**

A categoria da particularidade já havia recebido atenção de Hegel (1995) quando este afirmava sê-la correspondente aos interesses egoístas, à sobreposição do “Eu” diante do comum. A ética hegeliana via no Estado o grande lócus da eticidade. Lukács em alguns momentos de *Para a ontologia do ser social* vai trazer à tona esta categoria (com certa diferença) e, com ela, a relação com a moral, possibilidade de uma vida autenticamente humana e o problema da mediação da alienação.

Já foi mencionada a insuperável contradição entre indivíduo e gênero que subsiste na totalidade social. Ela vai ser fundamental para o entendimento do que o pensador marxista quis

---

<sup>35</sup> Estou tomando como base as interpretações de Kaesemann, Elliott e Murphy. E já considerando a crítica destes autores à interpretação “conservadora” do apóstolo como suficientes. Por isso que também não entrarei no presente texto nas polêmicas envolvendo Paulo como a suposta defesa de uma submissão da mulher ou necessidade de obedecer às leis da época. Creio ser muito mais eficaz realizar análise a partir dessas novas interpretações, as quais contaram com um avanço em termos de estudo do que voltar a tocar em assuntos já antes abordados por estes autores.

dizer acerca da possibilidade da superação da moral pela ética, mas também do inverso, que é o caso de Paulo em comparação com Jesus. Para introduzir a problemática basta a seguinte consideração:

Já o fato de que formas essenciais de ação ordenadoras da sociedade (já o costume, a tradição, mas em forma ainda mais pura, o Direito e a moral) permitem postulados sociais a todos os seres humanos, sem exceções individuais – basta apontar os Dez Mandamentos –, mostra que o desenvolvimento ontológico de, no início, meramente um exemplar singular do gênero à individualidade, necessita de um órgão social para poder real-praticamente relacionar a si próprio os mandamentos sociais e, através de uma tal mediação, formar uma exigência da individualidade a partir da regulação moral da vida social. É claro que com isto pensa-se na ética (LUKÁCS, 2018a, p. 293).

Neste primeiro momento Lukács chama atenção para a importância de alguns complexos sociais como a moral, tradição, costume e Direito como mediadores que marcam um grau de exigência que conecta o indivíduo à totalidade social. Acima de tudo buscando formar um tipo de individualidade para melhor atender aos requisitos da sociedade na qual está inserida, fazendo-a pertencer à genericidade humana. Só que o que vai completar o que foi dito na passagem acima e entrar na temática deste subcapítulo é o que vem posteriormente:

Apenas na ética essa dualidade socialmente necessária posta é superada: nela, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) do ser humano singular alcança uma tendência unitária: o incidir da exigência ética no centro da individualidade do ser humano que age, sua escolha entre mandamentos que se tornam inevitavelmente opostos-antinômicos na sociedade; uma decisão-escolha ditada pelo mandamento interior de reconhecer como obrigação própria o que, de acordo com sua própria personalidade, ata o liame entre a humanidade e cada indivíduo que ultrapassa sua própria particularidade (*Partikularität*) (LUKÁCS, 2018a p. 294).

Aqui o húngaro já expõe o papel da ética como complexo valorativo que supera a particularidade e, mais do que isso, estabelece a plena conexão entre indivíduo e gênero. Outro aspecto a se notar é a correspondência entre o cerne da personalidade e a intenção, visto que o indivíduo passa a reconhecer internamente determinada alternativa como obrigação. Contudo, mais adiante o envolvimento com a categoria da autenticidade será retomado. Aqui é preciso frisar que a particularidade não é superada pela moral na medida em que esta última incide sobre uma individualidade, tomando-a como a pedra de toque. Ambas se limitam a versar sobre os indivíduos.

Ademais, mais um ponto a ser mencionado é que a particularidade não pode ser totalmente superada. Ela caminha na processualidade histórica fazendo parte da unidade de cada ser humano (LUKÁCS, 2018a): “[...] tal como o ser biológico, a particularidade do ser humano tampouco pode ser totalmente superada...” (LUKÁCS, 2018a, p. 294).

Retomando o que foi falado no que tange a particularidade na ética hegeliana, cabe aqui dizer que esta categoria em Lukács não deixa de lado a importância de se considerar os interesses egoístas seja de um indivíduo ou grupo social que também a caracterizam; concordando até este ponto com o pensador alemão. O “pulo do gato” dado pela concepção materialista vai no sentido de colocar não unicamente como impedimento o egoísmo. Até porque ele é histórico, com sua gênese atada às sociedades de classes (LUKÁCS, 2018a).

O crucial é notar que até mesmo desejos de um ser humano que não necessariamente implicam mediação do egoísmo, mas puramente anseios que promovam agrado à sua personalidade podem desempenhar uma barreira para uma tomada de posição não mais particular, como paixões, afetos ou até valores de determinado grupo social. Após constatar que às vezes determinados mandamentos, normas sociais, regimentos morais, não produzem no indivíduo um senso de segurança e clareza sobre si, o pensador (2018a) continua com a seguinte colocação:

Naturalmente, toda sociedade tem de, tão logo nela surjam conflitos dessa espécie, se esforçar por regular com meios diretamente sociais o comportamento dos seres humanos a ela pertencentes, no sentido do desenvolvimento normal da sociedade concernente. Todavia, com isso, está igualmente assegurada a vida com sentido dos seres humanos singulares como ser genérico? Saliemos: do ser humano singular como ser genérico, pois a satisfação dos desejos do indivíduo meramente particular (*partikularen*) é tão condicionada por acentos pessoais, por acasos felizes e malévolos, que nenhuma sociedade é capaz de oferecer plenas garantias para isto. O ser humano singular como ser genérico apenas pode objetivar suas paixões como membro da sociedade à qual pertence. Essa necessidade, todavia, é tanto mais plena de contradições e mais rica em conflitos, quanto mais desenvolvida e por isso mais intrincada é a sociedade e, com ela, a generidade realizada através da objetivação das posições, quanto mais as relações sociais que se tornam sempre mais multifacéticas, tornam os seres humanos singulares em individualidades. O ser humano, no nível da mera particularidade (*Partikularität*) tenta, nesse complexo de contradições, realizar para si o mais vantajoso para ele, para sua própria reprodução (LUKÁCS, 2018a, p. 472).

A sociedade vai buscar solucionar esses problemas envolvendo a insegurança dos indivíduos com novas formas de regular os comportamentos de cada um ou ao menos revisar o que antes era posto. Só que não existem plenas certezas de que cada anseio individual será garantido pela comunidade. O resultado disso é: por um lado vai ter o indivíduo buscando o que melhor lhe apetece e, do outro, a sociedade tentando manter o curso normal da vida social sem fortes conflitos. Essas questões se complicam quando entra em cena a alienação<sup>36</sup>. Pegando de exemplo a *pólis* grega, Lukács (2018a, p. 527,) diz:

---

<sup>36</sup> Pensando na questão da ética, Lukács considera que quanto mais ligado à particularidade está o ser humano, mais propício ele estará de ser pego pelas influências das alienações. Isso porque por não ter alçado a um tipo de relação com o gênero mais rica, não sendo consciente de seu pertencimento a ele, torna-se bastante possível que

[...] Pois, nela, a ultrapassagem da particularidade (*Partikularität*) ainda consistia preponderantemente na ultrapassagem dos afetos meramente ligados às pessoas, egoístas, para a pessoa não mais particular (*partikulare*) a moral do cidadão da pólis dava – tendencialmente – direção e suporte.

A grande motivação disso foi a necessidade de garantir os interesses genéricos da propriedade privada em prol dos individuais (deixando de lado até mesmo desejos egoístas), sobretudo por se tratar de um contexto em que a classe dominante ateniense precisou se unir para manter a progressão normal daquela sociedade escravista com conjunto financiamento da escravidão e guerra (D'ELIA, 2021). Para além disso, o que chama atenção nessa fala do húngaro é a superação da particularidade numa sociedade alienada. Isso significa que naquele momento da história a superação<sup>37</sup> da particularidade se deve à necessidade da manutenção de um interesse de classe, o qual, devido às circunstâncias, foi responsável por criar uma espécie de comunidade na qual propiciava uma rica interação entre indivíduo e gênero.

Contudo, a generidade daquele período surge a partir da redução dos interesses genéricos aos interesses particulares (agora tornados universais) da respectiva classe dominante.

Esta complicada relação entre alienação e particularidade demonstra a inexistência de identidade entre ambas, algo que erroneamente foi afirmado por Arthur D'Elia dos Santos em seu texto: “A particularidade se dá quando ocorre uma redução dos interesses genéricos aos interesses genéricos das distintas formas sociais marcadas pela alienação; ela está ligada à generidade meramente em-si, alienada” (D'ELIA, p. 59, 2021).

Ainda partindo do exemplo da *pólis*, é possível reparar que a superação da particularidade, vencendo interesses egoístas, foi mediada pelas requisições da alienada sociedade escravista. Inclusive excluindo da *pólis* mulheres, escravos e estrangeiros do gênero humano (D'ELIA, 2021). De outro lado tem-se os interesses particulares da classe dominante grega que se torna universal. A generidade daquele momento era composta unicamente por homens gregos senhores de escravos (D'ELIA, 2021).

Com o desenrolar da processualidade histórica, esse eu não-particular da *pólis* precisou de uma nova morada quando a mesma sucumbiu: esta seria o cristianismo (LUKÁCS, 2018a). Só que não será abordada especificamente essa relação com a ontologia religiosa cristã por não

---

obstáculos ao devir humano como um todo lhe exerçam influência. A alienação é, neste sentido, uma barreira entre o indivíduo particular e o surgimento de uma personalidade sua não mais particular.

<sup>37</sup> Ao longo do texto vai ser visível a presença de dois sentidos de particularidade, mas que podem estar conectados numa individualidade: particularidade alienada e não alienada. Quando for falado em “superação da particularidade”, se trata da realização de um alinhamento dos interesses pessoais do indivíduo com os interesses genéricos. Superando a antinomia entre indivíduo e gênero.

ser objetivo do presente texto. Mas cabe observar que Paulo está num contexto pós fenecimento da *pólis* e sua reflexão não está distante dessa necessidade de fornecer uma base para um propósito que seja universalmente reconhecido por aquela generidade. É o que se pode verificar em Romanos (5, 18): “Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida”.

O juízo final se aproxima e o apóstolo faz um apelo: “Por conseguinte, enquanto temos tempo, pratiquemos o bem para com todos, mas sobretudo para com os irmãos na fé” (GÁLATAS, 6, 10). Isso sinaliza para duas coisas: a primeira delas é que o fazer o bem ao próximo tem como pedra de toque os mandamentos de Deus e o comportamento de Cristo. Não se trata do reconhecimento da importância da existência da comunhão entre os indivíduos sob a justificativa de melhor desenvolvimento da humanidade de cada um. Em segundo lugar, percebe-se que o destino do gênero humano está nas mãos de Deus e só com fé e esperança pode-se obter a salvação.

Se na *pólis* a moral servia de suporte para a superação da particularidade e era o meio para a eticidade, em Paulo, dentro de um contexto onde a individualidade ganhou maior desenvolvimento, a moral evidencia-se ao tomar o indivíduo como fio condutor, através da fé, de sua própria salvação. O eu-particular é superado através da graça de Deus. A figura do criador passa a ser a generidade para a qual o cristão deve alçar-se. No fim das contas a particularidade é superada apenas espiritualmente e não na prática cotidiana. Seguindo aqui os já citados apontamentos de Kaesemann acerca da ausência de livre escolhas entre alternativas na vida dos seres humanos, a cada indivíduo resta a fé ou num evento que vem de fora: a salvação levada a cabo por Deus.

Já em Jesus, conforme se demonstrou, o ideal de sabedoria humana tratava-se de uma democrática demanda cotidiana e de ações éticas como parte do dia-a-dia dos seres humanos inteiros. A morte de Cristo mesma possui um ideal de superação da particularidade na medida em que o nazareno deseja apontar para a humanidade a possibilidade de outro caminho diante de suas exteriorizações para além não só das alienações, como também dos interesses pessoais: a via que leva o indivíduo à sua consciência genérica.

É neste sentido que Lukács atenta para o fato de que cada exteriorização humana não é apenas uma expressão do eu-particular, mas acima de tudo a do eu-genérico:

Pois nessa teoria da ideologia de Marx se expressa seu princípio de que a raiz do ser humano é o próprio ser humano, que o desenvolvimento social pode, de fato, desencadear, a partir de suas próprias objetivações, objetividades que a ele, na vida cotidiana, com frequência parecem contrapostas como estranhas objetividades e na

prática, enquanto tais, sobre ele atuam, todavia são, por último, suas próprias exteriorizações, por certo não meramente particulares (*partikularen*), mas também do eu (*Selbst*) genérico e seus efeitos, que conduzem – e se se considera a totalidade do processo como um todo – a uma elevação, aprofundamento, ampliação de sua personalidade humana e portam, com isso, o pô-lo capaz, nas crises do desenvolvimento da humanidade, de ir para além de sua própria particularidade (*Partikularität*), de optar pelo ser-para-si do gênero humano (LUKÁCS, 2018<sup>a</sup>, p. 486).

Jesus então seria aquele que buscou chamar atenção para a necessidade do reconhecimento de sua própria humanidade nos atos da vida. Desenvolvendo assim a personalidade humana em contraposição às suas deformações geradas pelas alienações.

### 3.2 A autenticidade no pensamento de Paulo segundo Jerome Murphy

Segundo Jerome (1994), o amor criativo de Jesus (para ele é assim que pensa Paulo) é o que restitui a autenticidade nos humanos. A única maneira de existir de forma autêntica é por Cristo (MURPHY, 1994). Em conexão com esta forma de existir de outro tipo marcada pela autenticidade está a decisão que cada indivíduo toma. Sobre isto, o mencionado autor diz:

Uma decisão autêntica é a que reconhece que uma coisa é inferior à pessoa e lhe dá o uso apropriado à sua natureza. Uma decisão inautêntica é a que eleva a coisa a posição de superioridade com relação à pessoa, porque isso inverte a intenção do Criador. Se a autenticidade no tocante às coisas se expressa em relação com o “eu-coisa”, a inautenticidade que inverte essa relação tem “coisa-eu” (MURPHY, 1994, p. 110).

A explicação para esse problema levantado é a seguinte: os que identificam seu ser à sua riqueza ou *status* social definem-se enquanto coisas, alienando seu eu, imergindo assim no mundo de coisas (MURPHY, 1994). As coisas passam a dominar a humanidade quando intensamente desejadas (MURPHY, 1994). Entra aqui no tema da concupiscência, que significa “[...] afirmação de si pelo meio das coisas” (MURPHY, 1994, p. 112). A resposta para isso é dada pelo apóstolo quando considera que na verdade os seres humanos pertencem a Cristo (2 Coríntios 10, 7).

Toda essa complicação envolvendo a queda da humanidade numa existência inautêntica pode ser resolvida mediante suas próprias escolhas (MURPHY, 1994). Sendo “[...] o modo de ser determinado pelo Pecado não era a única opção” (MURPHY, 1994, p. 147). Nesta seara ainda tem a possibilidade de superação da particularidade. Para tanto:

O que o cristão pode dizer é “eu existo para te servir”, porque aqui encontramos individualização que está ao mesmo tempo submergida na unidade do amor criativo. O eu é sacrificado porque o ser inteiro de um volta-se para o outro. O cristão é individualizado apenas como capacidade distintiva de autodoação em limitação de Cristo, que revelou o modo autêntico de existência humana “esvaziando-se a si mesmo” (MURPHY, 1994, p. 188).

É correta essa preocupação de Murphy para com a necessidade de superar a particularidade em busca da autenticidade. Sobretudo quando destaca a importância da existência de uma comunidade autêntica. Ou seja, a constituição de uma reunião entre os indivíduos num novo tipo de organização social para que experimentassem não só a liberdade, mas um modo de vida autêntico (MURPHY, 1994).

A autenticidade se daria quando o ser humano atualizasse esta possibilidade circunscrita em seu ser (MURPHY, 1994). O problema a ser considerado e que novamente entra em contradição com a assídua defesa da liberdade é o fato de a tal possibilidade de humanidade autêntica a ser atualizada é fruto não do próprio devir da práxis humana e sim do ato divino. Isso significa que a atualização desta possível autenticidade seria nada mais do que a atualização de uma exteriorização de Deus. Ou seja, aquele efeito esperado por Deus da humanidade (sua criação), a saber, de que ela consiga existir autenticamente, seria agora alcançado. Trata-se daquele momento de retroação esperado da criação divina sobre si enquanto criador. De modo a evidenciar melhor essa questão:

[...] a ultrapassagem da subjetividade particular (*partikularen*) constitui o pressuposto decisivo justamente da objetivação (*Objektivation*) autêntica (portanto, da autêntica objetivação (*Veergegenständlichkeit*). Esta, todavia, é – em todos os casos de êxito autêntico, não uma simples objetivação (*Vergegenständlichkeit*), mas ao mesmo tempo, inseparável dela, a exteriorização de um sujeito não mais particular (*partikularen*) (LUKÁCS, 2018a, p. 540).

As objetivações humanas que viabilizariam a ultrapassagem da particularidade abarcam uma exteriorização de mesmo tipo. O que acontece na abordagem de Paulo promovida por Jerome é a antinomia entre as objetivações humanas com suas exteriorizações. Isso porque, como antes dito, o estado natural da humanidade, a verdadeira intenção divina, está no momento antes da queda. Quem não existe para exercer o amor ou imitar a Cristo alcançando assim a perfeição, não realiza o que Deus inicialmente pretendia para os seres humanos (MURPHY, 1994).

O resultado disso é que a humanidade ao atualizar esse potencial colocado por Deus na verdade nada mais faz do que gerar o efeito de retorno esperado pelo criador de toda sua produção. Por mais que Murphy tente afirmar que, para Paulo, a humanidade possui a liberdade de agir, de autocolocar-se como quer, de optar pela autenticidade; acaba solapando isso tudo quando nessa livre escolha entre alternativas o atingir da autenticidade é na verdade um momento da exteriorização divina e não da humana. A humanidade torna-se incapaz de exteriorizar-se no mundo, de autoconstruir-se, de formar uma personalidade não mais particular que esteja em correspondência com sua conduta subjetiva ou intenção.

#### 4. JESUS FOI PERFEITO?

Na primeira abordagem envolvendo a noção de seres humanos “inteiros” foi também rejeitada a ideia de um ser humano “completo”. Sendo esta última possível apenas contemplativamente. O que se evidencia por vezes na práxis social quando, por exemplo, um herói de dada mitologia é elevado a um patamar tal que a comunidade passa a vê-lo como um ideal de ser humano a ser imitado (LUKÁCS, 2018a).

Não distante disso está a compreensão de Murphy sobre Jesus, sendo o nazareno não só um modelo de padrão de comportamento a ser imitado, mas também “[...] o único homem perfeito” (MURPHY, 1994, p. 59). A noção de um tipo de comportamento que deve ser copiado foi já exposta por Paulo (1 Coríntios 11, 1): “Sede meus imitadores, como eu mesmo sou de Cristo”. Tal perfeição tem a ver com um modo de levar a existência sem que haja a interferência desordenadora do pecado (MURPHY, 1994).

O problema de adotar essa perspectiva em torno de Jesus envolve a categoria da particularidade, a qual faz parte da constituição dos seres humanos inteiros da vida cotidiana. Mais do que isso, ela possui sua inegável vigência no ser social por conta da ontológica contradição entre indivíduo e gênero que por vezes faz com que o primeiro não se sinta contemplado pelo desenvolvimento genérico. Esse complexo de questões já foi anteriormente tratado, mas é aqui o momento de frisar a importância da particularidade para a ética.

Foi Guimarães Rosa que corretamente constatou que os seres humanos não estão terminados, eles “[...] Afinam ou desafinam” (ROSA, p. 26, 2021). Em outro momento foi explicitado que o ser humano ao se exteriorizar, o faz de modo não apenas a manifestar seu “eu” particular, mas também o seu ser genérico. Ainda que não seja consciente deste último.

A particularidade é componente indispensável de uma individualidade, pois pressupõe um determinado tipo de personalidade cuja movimentação caminha rumo a determinadas escolhas, desejos e intenções. Foi Spinoza quem demonstrou a imprescindibilidade para a ética da categoria da particularidade: “[...] O sumo bem, contudo, é chegar ao ponto de gozar com outros indivíduos, se possível, dessa natureza” (SPINOZA, 1983, s/p). Aqui o filósofo por “natureza” refere-se a Deus cuja característica principal é seu caráter imanente.

O destaque de Spinoza é na importância do indivíduo em buscar fazer com que os demais usufruam da mesma natureza. Está implícito aqui um acento na individualidade, algo que outrora não foi possível no contexto da *pólis* grega por conta do baixo desenvolvimento da individualidade naquele período. Já o pensador num momento da “acumulação primitiva” capitalista está presenciando um forte desenvolvimento da individualidade. Onde a pertença à



terra pouco a pouco vai se esvaindo. Na filosofia do luso-holandês o que se tem é a superação da particularidade na medida em que se busca contribuir para a elevação dos demais indivíduos ao participarem da fruição de Deus. O resultado disso é o atingimento da consciência genérica por todos os envolvidos.

A particularidade é, portanto, indispensável para esse processo de autorreconhecimento da individualidade enquanto ser genérico. Sobretudo se levar em conta que cada indivíduo particular pode operar uma luta contra seus particularismos alienados na vida cotidiana (MÉSZÁROS, 2011). O indivíduo em sua luta contra impulsos alienantes acaba por engendrar sobre si um confronto entre particularidade alienada e não alienada<sup>38</sup>, fazendo aqui ter peso a responsabilidade. A ética vai ser a mediação entre a particularidade e a humanidade para-si (MÉSZÁROS, 2011). Superando o dualismo entre indivíduo e comunidade. Nascendo assim a unidade entre uma determinada personalidade e a humanidade consciente.

Nesta perspectiva, Jerome Murphy acaba por solapar esse processo de autorreconhecimento por parte de Jesus enquanto eu genérico. Cristo pode até ter sido enviado por Deus como diz a narrativa bíblia (JOÃO, 8, 42), mas enfrentou as intempéries de um mundo alienado, basta citar o caso da tentação no deserto no qual nazareno despacha satanás. A ideia de que Jesus teria sido perfeito somente diminui a grandeza de seus feitos em direção à generidade para-si. Como coloca Mézáros (2016, p. 177): “O ser humano é livre só na medida em que as condições do desenvolvimento forem o resultado da própria autoconstituição”.

#### **4.1 O universalismo de Paulo**

O projeto paulino afasta-se do caráter particularista da tradição judaica na medida em que opta por um universalismo que vai abarcar não apenas judeus, mas gregos e quem quer que queira aderir à fé cristã. É como diz em 1 Coríntios (9, 19): “Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”. É sobre isto que Badiou chama atenção para a penetração de Paulo nas diferenças, nas respectivas particularidades de cada povo para expor o universal:

Essa é a razão pela qual Paulo, apóstolo das nações, não só recusa a estigmatizar as diferenças e os costumes, mas aceita a eles se dobrar de tal modo que através delas, e

---

<sup>38</sup> A particularidade no sentido de algo que remete a interesses, desejos e anseios pessoais tem origem com o trabalho. No surgimento da individualidade a partir da superação do mero exemplar singular que somente confluía para a reposição do mesmo na natureza orgânica. Por exemplo se pensarmos numa amoreira. Todas as amoreiras, apesar de suas diferenças, apenas dão continuidade à espécie. Nenhuma delas tem seus próprios interesses, anseios, etc.

nelas, passe o processo de abandono subjetivo delas. É exatamente a busca de novas diferenças, de novas particularidades onde *expor* o universal, que transporta Paulo para além do local do acontecimento propriamente dito (o local judaico), que o leva a deslocar a experiência, histórica, geográfica e ontologicamente (BADIOU, 2009, p. 116).

Se Cristo desvinculou-se da tradição da antiguidade marcada pela guerra na qual o amor ao inimigo seria um completo contrassenso, Paulo desvincula-se ao pregar um universalismo que, até então, era algo impensável num momento em que o pertencimento a certa comunidade comumente carregava consigo o não reconhecimento dos indivíduos pertencentes às demais sociedades como humanos. Nesta seara basta mencionar o tratamento dos estrangeiros por parte dos gregos na *pólis*, os quais nem humanos eram considerados.

Como dito outrora, o apóstolo está inserido num contexto histórico em que cresce o desenvolvimento das individualidades a partir da dissolução da *pólis* e, como agravante, pode-se afirmar que da crise do império romano.

Na perspectiva paulina, e aqui seguindo Badiou, não se trata unicamente de reconhecer um ser humano de outro povo ou tradição como igual, mas também do mesmo sexo. No caso, as mulheres. Em todos os sentidos as diferenças são na verdade recipiente para o universal que chega como graça. Para tanto:

O que importa, homem ou mulher, judeu ou grego, escravo ou livre, é que as diferenças *portam o universal que lhes chega como uma graça*. E inversamente, somente reconhecendo nas diferenças a capacidade que elas têm de portar o que lhes advém do universal é que o próprio universal confirma sua realidade (BADIOU, 2009, p. 124).

Essa valorização das diferenças representa ao mesmo tempo uma desvalorização de uma suposta perfeição encontrável na figura de Jesus no momento em que se considera Cristo como um ser humano que nasceu dentro de uma determinada comunidade e teve de romper com as requisições a que lhes eram próprias em busca de algo autenticamente humano. Não por acaso ele travou embates com saduceus e fariseus. Ademais, sobre o universalismo na teologia paulina:

Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (GÁLATAS, 3, 24-29).

A compostura universalista tenta ser uma resposta à alienação da totalidade do gênero presente naquele momento da história. É a afirmação da humanidade de todos, sem distinções, por serem filhos de Deus. Ao mesmo tempo em que o intento paulino tenta resolver essa alienação indivíduo para com os demais seres humanos (fazendo com que um indivíduo

reconheça a humanidade dos demais apesar das diferenças), ela também é a garantia para cada um de sua própria humanidade. Ou seja, espanta a autoalienação de cada pessoa (alienação para consigo) com o plano de resgatar a consciência genérica.

A resolução de Paulo de nada valeria se se partisse de uma suposta ideia de perfeição em Cristo, pois isso ignoraria, conforme antes dito, o pertencimento do nazareno a determinado contexto. Na verdade, do ponto de vista da pregação do apóstolo, a admissão desse aspecto envolvendo Jesus somente enriquece suas considerações na medida em que valoriza o ímpeto de Cristo rumo à autenticidade ao superar a particularidade.

Nazareno como exemplo de ser humano que, fazendo parte de determinada cultura, sendo aliciado por determinadas demandas, pôde caminhar para a consciência genérica. Isso apenas contribui para gerar em cada indivíduo para quem Paulo se dirige explanando o ideal cristão um senso de segurança e a possibilidade de uma vida rica de sentido.

## CONCLUSÃO

Tomando por base todo percurso até aqui, pode-se que: Jesus não apenas representou em sua época uma posição de revolta para com não só o império romano, como também dos valores da antiguidade. Por outro lado, frisa acima de tudo uma existência autenticamente humana, superando as alienações. Sua morte significou a possibilidade de a humanidade existir eticamente e livre interiormente.

O projeto paulino rompe com Cristo na medida em que cria uma atmosfera cujo foco são as individualidades no interior do plano salvífico divino. Tal posicionamento deve-se sobretudo às demandas colocadas de sua época, na qual a individualidade está desenvolvendo e, ao mesmo tempo, carecendo de um alento universal capaz de incluí-la numa perspectiva que abrange a totalidade do gênero. Não atoa o universalismo paulino será a tentativa de voltar a refletir sobre o destino e a importância da integração de todos comunitariamente, ainda que sob a mediação da fé e do intento de Deus.

Entretanto, não se pode ignorar a importância histórica de Paulo, principalmente levando em conta sua influência no que depois vai se consumir como religião cristã. Assim como Cristo, o apóstolo opôs-se às autoridades da época e buscou de algum modo trazer um reconforto espiritual, mas apelando a um tipo de construção teológica e não mais à própria práxis dos seres humanos.

O que Lukács deixou como mera anotação para um livro que acabou não sendo escrito serviu de pano de fundo para o desenvolvimento deste trabalho. E mais do que isso, de tentar aprofundar na compreensão determinadas categorias importantes para ética como a particularidade e a autenticidade. Sendo a primeira a mediação imprescindível entre a singularidade e o “eu” não mais particular, agora conscientemente genérico e autêntico. Enquanto a segunda remete a uma personalidade marcada não mais pelo caimento às intempéries da generidade meramente em-si e da particularidade, e sim a um tipo de personalidade cuja pedra de toque é a não contradição entre interioridade e o que se exterioriza no mundo.

A possibilidade de afirmar, então, como quer Jerome Murphy, uma perfeição em Jesus apenas serve de obstáculo ao real feito do nazareno enquanto ser social inteiro ao abrir mão de sua batalha interior e seu esforço cotidiano rumo a uma elevação a um tipo de generidade para-si. A ética deve aqui ser reconhecida como uma manifestação que incide na vida cotidiana; mais especificamente no caso de Jesus: como uma democrática demanda.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGUIRRE, R. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. España: Verbo Divino, 2009.

ANDERSON, P. *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2016.

BADIOU, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BASTOS, Paulo R. da S. *Jesus de Nazaré e a palestina do seu tempo: uma análise do Jesus histórico em relação à opressão econômica, social e política*. CES Revista (CES/JF. Impresso), v. 2009, p. 103-113, 2009. Disponível em: <  
<https://seer.cesjf.br/index.php/cesRevista/article/view/696/549> >. Acesso em: 23 out. 2020.

BRANDÃO, A. F. *A gênese dos valores morais no último Lukács*. 2018. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Rio de Janeiro: Paulus, 2019.

D'ELIA, A. dos Santos. A. *Crítica ontológica à ética kantiana*. Maceió: Coletivo Veredas, 2021.

DOSTOIÉVSKI, F. *O grande inquisidor*. In: SCHNAIDERMAN, B. *et. al.* Clássicos do conto russo. 3º Ed. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 181-210.

ELLIOTT, N. *Libertando Paulo: A justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. In: HORSLEY, Richard. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, R. *Jesus e o Império*. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2014.

FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FREDERICO, C. Cotidiano e arte em Lukács. *Estudos avançados*, 14(40), 299-308, 2000. Disponível em < <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9559> >.

HEGEL, G. W. F. *Vida de Jesus*. São Paulo: Clandestina, 2019.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. III: A filosofia do espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

KAESEMANN, E. *Perspectivas paulinas*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

KAUTSKY, K. *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. Portugal: Editora Sígueme Salamanca, 1974.

LESSA, S. *Abaixo a família monogâmica!*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LOURENÇO, F. *Bíblia. Novo testamento*. Os quatro evangelhos. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

\_\_\_\_\_. *Evangelhos apócrifos: gregos e latinos*. São Paulo: Companhia das letras, 2023.

LUKÁCS, G. *Notas para uma ética*. São Paulo: Maceió: Instituto Lukács, 2014.

\_\_\_\_\_. *Para a ontologia do ser social*. Maceió: Coletivo Veredas, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos e para a ontologia do ser social*. Maceió: Coletivo Veredas, 2018b.

LUZ, M. M. *As epístolas de Paulo de Tarso: uma proposta formativa para o homem cristão do primeiro século*. Dissertação (Mestrado em educação) – Faculdade de pedagogia, Universidade estadual de Maringá, Paraná, 2017.

MARTIN, T. R. *Roma antiga: de Rômulo a Justino*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *O capital*. Vol. 2. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Reflexões de um jovem sobre a escolha de uma profissão*. Em curso – Revista da Graduação em filosofia, v. 5, p. 1-4, 2018. Disponível em: < file:///C:/Users/rdsre/Downloads/163-Texto%20do%20Artigo-959-1-10-20181210.pdf >. Acesso em: 23 de out., 2020.

MÉSZÁROS, I. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MURPHY-O'Connor, Jerome. *A antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos*. São Paulo: Paulus, 1994.

NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Online: LusoSofia. Disponível em: < http://www.lusosofia.net/textos/nietzsche\_friedrich\_o\_anticristo.pdf >. Acesso em: 23 out. 2020.

PAIVA, R. *Cenas da passagem*. São Paulo: Editora Primata, 2021.

PETROVIC, G. *O homem e a liberdade*. *Marxismo e Autogestão*, v. 3, no. 5, p. 67-73, 2016. Disponível em: < https://pt.scribd.com/document/464732820/gajo-petrovic >. Acesso em: 26 out. de 2020.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

SANTO, A. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. Vol. 17. São Paulo: Paulus, 2002.

SPINOZA, B. *Tratado de correção do intelecto*. 3º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

TROCMÉ, A. *Jesus Cristo e a revolução não-violenta*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1973.

ZIZEK, S. *O absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo, 2015.