

A Teologia e a libertação do homem¹

Rubem Alves²

A. Linguagem e teologia

1.00 Quais são as necessidades que nos movem e quais esperanças temos quando falamos sobre a necessidade de criar uma teologia do desenvolvimento ou uma teologia para a libertação do homem?

1.10 A necessidade: vivemos em um mundo que é tanto assustadoramente diferente e radicalmente novo em sua qualidade. Portanto, seus problemas não são somente diferentes, mas qualitativamente novos. O significado prático de tal situação é que tais problemas não podem ser resolvidos pelo que já foi prescrito nas receitas que herdamos. Receitas são formulas que indicam *o que* deve ser feito e *como*. Todas as linguagens são receitas. Junto com todas as prescrições antigas, as linguagens da teologia tradicional estão em crise porque elas não sabem como lidar com os ingredientes que o mundo atual oferece.

1.20 A esperança: que uma nova linguagem de fé possa ser criada e que possa se transformar em um instrumento efetivo de transformação da terra em um lugar de cura.

1.21 Mas não somente isso: esperamos que isso possa ser aprendido e falado de fato nas comunidades cristãs, porque é somente quando isso acontece que uma linguagem fica poderosa para comunicar o *entendimento* humano do mundo e sua *ação* nele.

1.22 Derivamos dessa esperança a seguinte pressuposição metodológica: uma teologia do desenvolvimento não pode nascer da ilusão (Wittgenstein: “bewitchment”!) de que as palavras, em virtude de sua “verdade” intrínseca, são poderosas. Palavras não têm o poder *ex opere operato*. O poder das palavras é totalmente derivado do poder das comunidades que as sustentam e pronunciam. Há um sentido em que pode-se dizer que a *realidade* das palavras é uma função do *poder*. Essa correlação é preservada vividamente neste diálogo entre Alice e Humpty Dumpty:

“Quando eu uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty em tom desdenhoso, “ela significa apenas o que eu quero que ela signifique – nem mais nem menos”.
“A questão é”, disse Alice, “se você consegue fazer com que as palavras signifiquem tantas coisas diferentes”
“A questão é”, disse Humpty Dumpty, “quem é o mestre, - isso é tudo”³.

¹ Texto publicado no livro *In search of a Theology of Development* que reúne diversos artigos apresentados durante a consulta teológica realizada pela SODEPAX em Cartigny na Suíça, em Novembro de 1969. Todas as notas de rodapé originais foram mantidas. Em caso contrário, indica-se com [N.T.]. Texto originalmente publicado como *Theology and the liberation of man*. Em: *In search of a Theology of Development: A sodepax report*. Suíça, 1969. p. 75-92. Tradução de Danilo Mendes. [N.T.]

² Professor de Teologia, Universidade de Campinas, e Secretário de Estudos do ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina).

³ Lewis Carol. *Through the looking glass*, Doubleday books, New York, p. 196.

O desafio, então, é criar uma linguagem teológica que possa ser, de fato, fala por comunidades reais.

1.30 Mas como isso pode ser feito? De uma coisa estamos certos: criar e aprender uma nova linguagem é um processo que implica mais do que simplesmente adicionar novos temas à antigas estruturas predominantes. A linguística, a sociologia do conhecimento e a psicanálise – todas concordam que a articulação consciente da linguagem é construída a partir do inconsciente. Novos temas inseridos à velhas estruturas são o mesmo que colocar vinho novo em odres velhos. Novos temas são sempre reduzidos à lógica e limites da estrutura na qual foram adicionados. O homem aprende uma nova linguagem apenas quando ele passa por uma mudança estrutural. Não é esse o sentido da palavra *metanóia*?

1.31 Quando tentamos modificar uma linguagem estamos, de fato, envolvidos em uma mudança social, porque a linguagem é a “memória” de um grupo social. Nas palavras de Ebeling, a linguagem contém o “espírito” de uma comunidade. Robert Merton faz uma observação sobre a questão da mudança social que nos ajudará imensamente em nossa proposta de transformação da linguagem. Ele diz que “buscar mudança social, sem o devido reconhecimento das funções manifestas e latentes performadas pela corrente mudança na organização social, é favorecer o rito social em vez da engenharia social”⁴. Isso significa especificamente que não podemos esperar criar e ensinar uma nova linguagem se não prestarmos atenção à função de uma linguagem para certa comunidade.

1.32 Berger e Luckmann observam que a tendência de todas as comunidades é colocar nas receitas linguísticas predominantes, até o ponto em que, no ponto de vista deles, elas permaneçam funcionais. “A validade de meu conhecimento do dia-a-dia é tomado como garantido por mim e por outros até certo ponto, isto é, até um problema que não pode ser resolvido em seus termos surgir. Enquanto meu conhecimento for satisfatório, eu estou, em geral, pronto para suspender dúvidas sobre ele”⁵. Para nossos propósitos, isso significa que é primordial para aqueles que percebem o caráter disfuncional das linguagens teológicas tradicionais que uma nova linguagem pode ser criada e pensada.

1.33 Outra observação sobre o problema da função da linguagem. A linguagem é um instrumento criado pelo homem para resolver o problema da alienação entre ele mesmo e o mundo. Por meio da linguagem ele fornece um sentido humano para o mundo. Ele o mantém sob controle dos valores e esperanças criadas pelo homem. Rosenstock-Huessy observa que “o homem é um animal que dá nomes”⁶. Isso significa que as coisas sem nome que cercam o homem perdem sua estranheza quando são chamadas por um nome que é dado pelo homem. O ato de dar nomes é o ato através do qual o homem fornece sentido humano ao mundo. A linguagem humana, assim, contém tanto o existencial e o objetivo. Homem e mundo são unidos nisso. Isso significa que a linguagem é um instrumento de mediação. Suponha que um desses pólos muda: homem e o mundo, o existencial e o objetivo. A linguagem que os mediava não é mais adequada. Ela não mais performa a função de relação. Hoje vivemos em uma crise linguística porque tanto o entendimento do homem sobre si mesmo e a situação do mundo passaram por mudanças radicais. Uma nova linguagem, para ser funcional, deve ser capaz de relacionar as novas exigências existenciais das comunidades que passaram por revisões radicais em seus auto-entendimentos, seus novos valores e esperanças aos novos problemas do mundo atual.

⁴ Robert Merton, *On theoretical sociology*, Free Press, New York, 1967, p. 135.

⁵ Berger & Luckmann, *The social construction of Reality*, Doubleday Anchor, Garden City, New York, 1967, p. 44.

⁶ Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution*, Four Wells, New York, 1938, p. 693.

Uma implicação prática desse fato é que para ser aceita de fato e falada por uma comunidade, uma nova linguagem deve articular de forma consciente as condições existenciais da comunidade já existentes. Mumford observa que uma nova linguagem se torna efetiva apenas quando “ela se desenvolve por meio de imagens mais nítidas ideias já presentes em uma forma mais ou menos latente na práxis e no espírito das pessoas”⁷. Mannheim sublinha a mesma questão quando analisa a formação da mentalidade utópica. Ele aponta que utopias que são elaboradas por indivíduos se tornam forças ativas na sociedade somente quando elas expressam as frustrações e esperanças já presentes nos grupos sociais. “É somente quando a concepção utópica individual está ligada às tendências já existentes na sociedade e serve para expressá-las [...] que a luta por uma nova ordem existencial pode desafiar a situação dominante”⁸.

Em outras palavras: a linguagem se torna poder quando ela serve para expressar a luta, o protesto e a esperança inconsciente de comunidades concretas. Nas palavras de Paulo: quanto ela articula o “gemido da criação” que — a propósito, é o gemido do Espírito!

1.40 Quando dizemos que a linguagem é criada pelo homem para resolver o problema de seu relacionamento com o mundo, estamos tocando na diferença fundamental entre homens e animais. Animais têm suas relações com o mundo programado biologicamente. Seus organismos são uma “memória” biológica: eles são programados por ela. O homem, ao contrário, tem uma programação biológica defeituosa ou incompleta. Sua memória biológica é, em vários aspectos, aberta. Portanto, ele não é determinado, mas livre. Sua relação com o mundo não está resolvida ou fechada. O mundo é um problema permanente que o homem tem que interpretar e resolver sempre, de vários modos diferentes. A incompletude de sua “memória” biológica e “programação” o forçam a criar ou inventar o programa de seus relacionamentos com o mundo. Dessa necessidade a consciência e a linguagem humanas nascem. Elas não caem do nada. Suas raízes estão no mundo do homem: a necessidade de resolver o problema da sobrevivência humana.

1.41 Se essa é a origem da consciência e das ideias, e a “verdade”? O homem dá o nome *verdade* às ideias que funcionam satisfatoriamente para a solução desses problemas concretos de sobrevivência. A verdade é prática. Sua base não é um conjunto de ideias *a priori* abstrato. Isso é o que Platão e muito da filosofia e teologia ocidentais (que têm sido chamadas de nota de rodapé a Platão!) assumiram. A verdade mora onde o homem mora: sua relação concreta com o mundo?

1.50 Obviamente, quando falamos de problemas concretos de sobrevivência, não temos em mente apenas seus aspectos orgânicos, biológicos e econômicos. O fato de que o homem não é programado biologicamente significa que para ele a ideia de sobrevivência é próxima aos valores e sentidos. Seus interesses biológicos estão envolvidos pelos culturais. “Antes de outros ‘interesses’ pedirem satisfação”, observa Werner Stark, “um ‘interesse’ básico deve ser satisfeito — nomeadamente, a necessidade de viver em um universo entendível; sem isso nenhum pensamento concreto é realmente possível, sem mesmo o pensamento egoísta”¹⁰.

1.60 Os valores do homem (biológicos, culturais etc.) são o centro em torno do qual uma comunidade constrói sua linguagem. Se queremos saber o segredo de uma linguagem devemos

⁷ L. Mumford, *The condition of Man*, Portuguese Edition, p. 358.

⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Editora Globo, São Paulo, Rio de Janeiro, 1954, p. 193.

⁹ Cf. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1962, cap. IV. Berger & Luckmann, *op. cit.* Piaget, *Biologie et Connaissance*, Gallimard, 1967. E. Cassirer, *Na Essay Man*, Doubleday Anchor, 1953.

¹⁰ W. Stark, *The sociology of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967, p. 50.

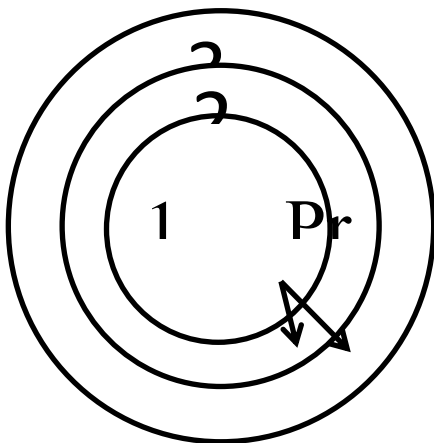
olhar para seu centro de valores, que constituem a *preocupação última*¹¹ da comunidade, a questão da qual depende sua sobrevivência.

1.61 Esse centro expressa o “espírito” de uma comunidade. É por isso que, para entender a mentalidade de um grupo, devemos olhar para suas esperanças, aspirações e propósitos².

1.62 Além disso, esse centro existencial é o que determina o mundo criado pela comunidade e na qual ele vive. “É a natureza do desejo dominante”, observa Mannheim, “que determina a sequência, a ordem e a valoração das experiências isoladas. Esse desejo é o princípio organizador que determina até mesmo o modo como experimentados o tempo”¹³.

1.63 Essa preocupação última é, portanto, a chave para o entendimento da *estrutura* da mentalidade de um grupo e a visão-de-mundo na qual ele vive.

1.70 Se tomarmos as necessidades de sobrevivência (biológica, cultural etc.) como a preocupação última em torno da qual uma comunidade organiza a si mesma e ao mundo, através de sua linguagem, a linguagem religiosa é o círculo envolvente mais externo que representa a lógica da programação realizada pelos círculos internos. Religião é a generalização e a legitimação mais ampla possível da solução do problema expresso pela preocupação última de uma comunidade. “As origens do universo simbólico têm suas raízes na constituição do homem. Se o homem na sociedade é um construtor de mundos, isso é possibilitado pela abertura do mundo constitucionalmente dada que implica o conflito entre ordem e caos... Nesse processo de externalização, ele projeta seus próprios sentidos na realidade. Universos simbólicos, que proclamam que *toda* realidade é humana significativa [religião] e convocam todo o cosmos a significar a validade da existência humana, constituem o alcance mais distante dessa projeção”¹⁴.



1. Preocupação última — a necessidade básica de sobrevivência.
2. Linguagem que resolve praticamente a preocupação última.
3. Religião — a projeção da preocupação última e sua solução.

1.80 Aqui chegamos às origens da linguagem teológica. Como linguagem, ela foi criada pelo homem ou, mais especificamente, por uma comunidade, porque o homem fala somente como um membro da comunidade. Veremos que o que dá à teologia seu caráter específico não é ela ter uma origem divina ou revelada, mas, ao invés, o *horizonte histórico concreto* que determina sua estrutura e conteúdo. Há um caminho legítimo de dizer que “teologia é antropologia” já

¹¹ No original: *Ultimate Concern*. Rubem Alves se apropria do conceito de Paul Tillich, filósofo e teólogo alemão radicado durante e após a segunda guerra mundial nos Estados Unidos [N.T.]

¹² K. Mannheim, *op. Cit.* p. 195.

¹³ *Ibidem*, p. 195

¹⁴ Berger & Luckmann, *op. Cit.* p. 104.

que a linguagem é criação humana. Feuerbach estava errado não por causa de sua afirmação, mas porque ele empregou o antropológico em sentido puramente psicológico, assim transformando a teologia em um modo invertido de falar sobre a essência do homem. Mas ele esqueceu que até mesmo a estrutura psicológica do homem é social e histórica. É essa a essência da crítica de Marx a Feuerbach. Quando entendemos o homem como social e histórico, fica claro que *ele está sempre em resposta a algo exterior a ele*. O homem é relação: luta contra, reação a, movendo-se para. Na medida em que a linguagem é uma criação humana, ela é antropologia. Mas na medida em que ela articula uma resposta a algo exterior ao homem, ela tem uma dimensão de *transcendência*.

1.90 A teologia tradicionalmente recusou reconhecer sua origem humana. Ela assumiu que seu assunto era uma linguagem que foi dada “por um poder independente de nós. Para que pudesse haver um tipo de investigação científica sobre o que a palavra *realmente* significa”¹⁵. Essa ideia foi assumida sob a noção de *revelação*. A origem pragmática da linguagem e seus conteúdos de verdade foram ignorados, tornando-se conseqüentemente abstratos, auto-subsistentes e divorciados da atividade (práxis). A eficácia não era intrínseca à verdade. Foi concebida como dado, juntamente com o pensamento da tradição platônica, que a verdade tem sua própria esfera e que a eficácia estava “testando a verdade” apreendida *a priori*.

1.91 Quando reconhecemos as origens da linguagem teológica como nascidas historicamente para articular a preocupação última de uma comunidade, colocamo-la de volta no lugar de onde todas as linguagens humanas pertencem, assim criando novas possibilidades de diálogo outros impossível.

II. Linguagem teológica: verdade como poder que torna o homem livre

2.00 A mudança da verdade abstrata como práxis representa um movimento dos modos gregos de pensar para os modos hebreus. A mente grega combina uma preocupação profunda pela verdade e pela teoria a-históricas, como existentes em si mesmas, com desprezo pela *técnica* (práxis). A verdade é descoberta pela especulação e pelo puro pensamento. Para a mente hebréia, pelo contrário, a verdade é derivada da práxis. A verdade é o nome dado por uma comunidade histórica aos atos históricos que foram, são e serão efetivos para a libertação do homem. Verdade é ação¹⁶.

2.10 Para a linguagem bíblica, fatos vem antes de palavras, práxis antes da teoria. A linguagem é uma nota de rodapé aos eventos históricos.

2.11 Aqui está o erro da hermenêutica existencialista. Ela esquece que a existência se coloca sempre em resposta a eventos concretos que acontecem fora do homem. A mesma crítica a Feuerbach (1.80) é válida aqui.

2.20 Para entender o “espírito” da linguagem bíblica, temos que descobrir o centro em torno do qual ela foi construída. Esse centro é o mesmo evento que deu à luz ao povo de Israel: o Êxodo. Ele não é mais um evento entre outros, mas, antes, o centro que é o *princípio de organização* de toda a linguagem bíblica.

¹⁵ L. Wittgenstein, *The blue book*, Herper Torch Books, 1958, p. 27-28.

¹⁶ Cf. G. E. Wright, *God Who Acts*. Cf. também Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, onde ele mostra que o Deus bíblico não é um princípio intelectual para a *explicação* do mundo, mas antes uma exigência *transformadora*.

2.21 Até mesmo Jesus Cristo perde seu sentido fora do contexto desse *a priori* linguístico. O universo do discurso sobre Jesus se coloca *dentro* dessa estrutura linguística que o antecede e que o dá sentido. Temo que muita de nossa cristologia tem sido extremamente ignorante deste fato, de modo que a “logia” sobre Cristo, normalmente derivada dos dogmas cristológicos, se torna o *a priori* hermenêutico para a leitura de toda a Bíblia.

2.30 O Êxodo é o fato primário. Seu sentido imediato para aqueles que participaram dele foi a libertação da escravidão, libertação para o futuro, libertação para a vida. Seu centro prático, seu conteúdo enquanto preocupação última é, portanto, a libertação do homem.

2.40 O símbolo Deus é um modo derivado de falar sobre esse evento. Os eventos, isso é óbvio, não foram criados pelo homem. A linguagem bíblica indica isso na medida em que se refere a eles como ações de Deus, isto é, fatos que são portadores de liberdade, fatos que são criadores-de-futuro, que expressam a intenção e o poder de uma vontade que não é a vontade humana. O homem, assim, não é sujeito primário na história. Os símbolos que são usados para preservar a memória desses eventos, todavia, são criados pela comunidade.

2.50 A comunidade de Israel entendeu que os eventos libertadores não foram simplesmente algo do passado. O significado derivado do Êxodo é projetado através de todo o cosmos, espaço e tempo. O Deus do Êxodo, conseqüentemente, é um Deus vivo: Ele é o poder que enche toda a realidade com a promessa de libertação revelada no Êxodo. Esse fato determinou o único caminho por onde a linguagem bíblica olha para o passado: ele é sua profecia ao contrário, é o portador da promessa, ele aponta para o futuro.

2.60 Deus, portanto, ao invés de ser uma ideia abstrata, é *confirmado* pelo cumprimento da promessa de libertação humana da escravidão e de liberdade para a vida. Esse é o sentido das referências recorrentes à “fidelidade” de Deus: que o futuro trás a *confirmação* das promessas feitas no passado. Fé, em certo sentido, é a confiança na confirmação do que é prometido.

2.61 O discurso teológico é, portanto, não o da ontologia, mas o da práxis. Ele articula uma atividade em andamento que media um novo futuro para o homem.

2.70 Uma vez que o símbolo Deus é derivado de eventos que modificaram as estruturas objetivas da sociedade, a linguagem bíblica fala de Deus somente em relação aos eventos que criaram um novo futuro para o homem.

2.71 A transcendência, portanto, toma forma na história. Ela tem a ver com o poder que torna o presente grávido do novo futuro. Ela não dirige a esperança do homem sua para a libertação *da* história, mas, antes, à libertação *da* história e sua libertação *na* história.

2.72 A transcendência na história é uma negação radical da transcendência da filosofia grega, que perpetua um mundo *dualista*, um mundo de oposições: matéria x espírito, mundo natural x supernatural, existencial x estrutural etc.

2.80 Se Deus é o poder que, para libertar o homem, submete a estrutura do mundo ao projeto de liberdade e criatividade, a reconciliação do homem com o mundo e a superação da alienação pode ser conquistada somente *dialética* entre liberdade que visa o futuro e as estruturas que, ou por inércia ou por rebelião aberta, quer preservar as condições presentes de opressão. A transcendência toma não forma como dualismo, mas como dialética.

2.90 A natureza e as estruturas objetivas do mundo se tornam humanas quando elas são submetidas às dialéticas da liberdade que as dão sentido humano. A prioridade da liberdade sobre a natureza no Antigo Testamento é derivada do fato de que o Êxodo é principalmente uma experiência com o poder de libertação. A natureza sem liberdade é, portanto, considerada uma forma de domesticação e abominação, porque ela significa vitalidade sem futuro, isto é, vitalidade animal. É por isso que há uma forte polêmica dentro do Antigo Testamento contra as religiões da natureza.

2.91 Esse fato deveria nos levar a revisar o conceito de lei natural, ainda tão central em certas formulações teológicas e éticas como, por exemplo, *Humanae Vitae*. Nós deveríamos reconhecer que isso é derivado da filosofia grega e não da herança hebraica. O conceito de lei natural pode ter um efeito paralisante onde a libertação do homem está em jogo.

3.00 Uma questão poderia ser levantada como a da autoridade da Bíblia. Se sua linguagem é uma linguagem entre outras, se ela foi criada por homens, ainda podemos falar de revelação? Podemos falar sobre a autoridade da Bíblia? A primeira coisa que é necessário falar é que revelação, também, é uma palavra criada por homens. Quando o homem aplica essa palavra a alguma experiência, evento ou situação? Obviamente, ele a usa para indicar a experiência, o evento ou a situação que resolveu seu problema fundamental de sobrevivência. Para a Bíblia, é o Êxodo e todos esses eventos que estão incorporados a sua estrutura. A outra coisa que deve ser falada é que a autoridade não mostrada na teoria, mas na prática. O correlato a autoridade é obediência, a vontade de viver, como tal, de correr o risco. Essa não é uma situação específica da vida da fé. Thomas Kuhn, quando discute o processo pelo qual a ciência se move de um paradigma a outro, indica que nos eventos cruciais, o cientista não tem certezas atrás dele. Ele tem que arriscar. Somente pela experimentação seu paradigma se mostrará adequado. Mas enquanto isso não acontece, ele tem que seguir em frente em seus experimentos “como se” eles fossem verdadeiros. “Como em resoluções políticas”, ele diz, “também na escolha do paradigma – não há padrão [deveríamos dizer ‘autoridade?'] maior do que a aprovação [deveríamos dizer ‘fé’, ‘vontade de arriscar?'] da comunidade relevante”¹⁷. O que é fé senão a prontidão para arriscar, sem certezas no bolso, em uma total abertura ao futuro, na esperança de que o futuro trará a confirmação – ou o cumprimento das promessas? É esse o “espírito” que move a linguagem da fé, e que determina uma vida que é um “experimento” permanente, sempre aberto, vida que não vive pelas suas certezas, mas pela fé, esperança e amor?

III. A nova situação do mundo

4.00 Em 1.33 falamos que uma nova linguagem, para ser funcional, deve estar apta a relacionar as novas exigências existenciais das comunidades que passaram por revisões radicais em seus auto-entendimentos, seus novos valores, e esperança para os novos problemas do mundo atual. Acabamos de tentar delimitar o “espírito” da linguagem de fé. Agora temos que examinar se há alguma homogeneidade entre o “espírito” da linguagem de fé e os espíritos das novas comunidades que estão definindo a si mesmas *vis-à-vis* o problema do desenvolvimento. Uma teologia do desenvolvimento terá que “desenvolver, por meio de imagens mais claras, as ideias já presentes em uma forma mais ou menos latente na práxis do espírito” de comunidades (cf. 1.33). Nossa delimitação do “espírito” da linguagem bíblica serve como um elemento crítico para “discernirmos o Espírito”. Nossa tarefa é descobrir onde e como o Espírito está crescendo hoje e ajudar às comunidades humanas a transformar os gemidos inexprimíveis em discursos articulados e conscientes. Essa é a nova linguagem que estamos buscando.

¹⁷ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, p. 93.

5.00 O aparecer de novos problemas que não podem ser resolvidos nos termos das velhas linguagens requer mais do que simples ajustes, reformas, ou melhoramentos nas estruturas conceituais. Estruturas conceituais não crescem como organismo. Isso é verdade até mesmo para a ciência. “A descoberta científica é frequentemente carente é vista como a criação de algum conhecimento novo que pode ser adicionado ao grande corpo de conhecimento antigo. Isso é verdade para as descobertas estritamente triviais. Não é a verdade das descobertas fundamentais... Essas sempre implicam a destruição de ou desintegração do velho conhecimento *antes que o novo seja criado*”¹⁸.

5.10 A destruição ou desintegração do velho conhecimento cria um vácuo. Devido à novidade dos problemas as estruturas linguísticas preexistentes não contêm as ferramentas para analisá-los. Isso significa que na medida em que tentamos olhar para novos problemas por meio de óculos da antiga ótica, tornamos impossível a visão da novidade que eles contêm. Novas ferramentas teóricas são necessárias. Mas enquanto elas não são criadas, há um período de incerteza, de tatear no escuro, de procedimentos de tentativa-e-erro, na tentativa de interpretar os novos problemas que nos perturbam.

5.20 O novo problema que requer novas ferramentas para seu entendimento é aqui, provisoriamente, chamado *desenvolvimento*. Usamos a palavra com grande reserva, apenas no sentido de uma constelação de novos fenômenos, sem dar a ele nenhuma função descritiva ou analítica.

5.21 Isso porque nesse estágio de vácuo teórico podemos simplesmente dizer *que* algo novo está ocorrendo, sem ainda estarmos aptos para dizer *qual* é a sua natureza.

5.30 A tarefa primária é *interpretar* o problema, dizer *o que* ele é. Interpretação é uma atividade dialética porque o homem gradualmente corrige sua primeira hipótese pelos seus contatos com os problemas. Ele elabora uma hipótese, prova-a, corrige-a ou elabora uma nova, prova-a de novo, continuamente.

Quando o problema em questão está relacionado ao homem e seus valores, o processo é dialético em dois sentidos. Primeiramente, por causa da dialética do conhecimento, que acabamos de mencionar. E depois, por causa do fato de que a pessoa ou a comunidade engajada na interpretação é levada a modificar sua própria atitude valorativa em torno disso. Aqui não há abordagem “não-valorativa”.

5.31 Para entender o problema objetivo do desenvolvimento temos que entender o processo de sua interpretação e as diferentes atitudes em torno dela que, por sua vez, tornaram-se o centro pelo qual as comunidades se formatam.

5.40 O primeiro aspecto do problema a ser percebido pela consciência era que o mundo é dividido entre nações que são ricas e nações que são pobres: desenvolvidas e subdesenvolvidas.

5.50 Foi percebido, ao mesmo tempo, que o mundo inteiro estava em meio a um processo de “rápidas mudanças sociais”.

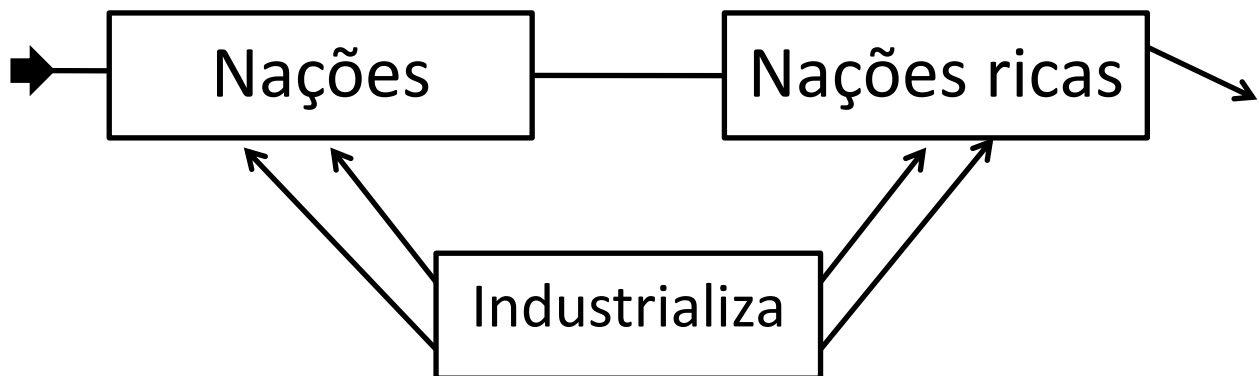
5.51 Acreditava-se que as rápidas mudanças sociais eram o processo pelo qual a divisão entre nações ricas e pobres seria superada. Pensava-se que as mesmas estruturas que continham a contradição entre ricos e pobres continha as dinâmicas que iriam resolvê-la.

¹⁸ John Dewey, *op. Cit.* p. XVI, citando C. D. Darlington.

5.52 Além disso, acreditava-se que as rápidas mudanças sociais criadas por uma industrialização iriam libertar o homem das atitudes mentais que o haviam mantido como um simples objeto da história, para que ele se tornasse o sujeito e o criador da história, e, por outro lado, iria quebrar as religiões, tradições e ideologias que haviam mantido países, como tais, sob o feitiço da imobilidade¹⁹.

5.60 O subdesenvolvimento era, então, interpretado como *a-caminho-do-desenvolvimento*, como um estágio que necessariamente antecedia cronologicamente o desenvolvimento.

5.70 Já que as rápidas mudanças sociais eram causadas pela industrialização, e a industrialização veio das nações ricas, essas nações eram também consideradas como líderes do triunfante processo de desenvolvimento e como a causa e a esperança do desenvolvimento dos subdesenvolvidos. Elas eram vistas, portanto, como parte da solução do problema.



6.00 Essa hipótese enfrenta uma séria dificuldade: o *crescente* vão entre nações ricas e pobres.

7.00 Uma nova hipótese: desenvolvimento e subdesenvolvimento, longe de serem sucessivas *fases* do mesmo processo de desenvolvimentista, são antes pólos interdependentes da mesma *estrutura*, na qual o subdesenvolvimento é simultaneamente causado pelo e causa do desenvolvimento, e o desenvolvimento é a causa do e dependente do subdesenvolvimento.

7.10 A industrialização e a modernização dos países subdesenvolvidos passaram a ser vistos como um processo que levaria inevitavelmente à maior dependência econômica e política e à agravamento de suas contradições internas.

7.20 Se tornou óbvio que nenhuma solução era dada estruturalmente. Para superar as contradições o homem tinha que se tornar o sujeito de sua história. Para as nações do Terceiro Mundo o nacionalismo se tornou o símbolo da convicção de que o centro das decisões tinha que se localizar dentro dos limites geográficos e políticos da nação se o problema do subdesenvolvimento deveria ser resolvido.

8.00 Ao longo dessa linha duas linguagens básicas buscaram resolver o problema do desenvolvimento.

8.10 A primeira pode ser chamada de *tecnologismo*. Ela assume que a *técnica* é o *logos*, isto é, o princípio de inteligibilidade da ordem social. Seus pressupostos principais são:

¹⁹ Cf. von Leeuwen, *Cristianity in World History*.

8.11 O subdesenvolvimento é um problema econômico.

8.12 Problemas econômicos e soluções têm a ver com relações *quantitativas*, e não com questões qualitativas ou de valor.

8.13 Portanto, análises econômicas e soluções devem ser realizadas em um alto nível técnico, isto é, por uma elite tecnológica.

8.14 A participação das pessoas, na medida em que combina incompetência técnica e atitudes valorativas (emocionais), é um fator disfuncional.

8.15 Portanto, a solução econômica requer que as pessoas sejam impedidas de participar do processo de um modo ativo ou crítico.

8.16 Isso é o que explica as ondas ditatoriais contemporâneas em muitos países do Terceiro Mundo²⁰.

8.17 A não-participação das pessoas pode ser alcançada por dois diferentes modos em dois diferentes níveis: tornando impossível a participação delas, por uma ditadura “provisória” que tem como único propósito salvar as pessoas de sua própria irracionalidade. Nesse caso a ditadura seria o único meio por onde a *razão (técnica)* triunfaria sobre o irracional. Ou pela eliminação da dimensão volitiva das pessoas, de modo que elas estariam inaptas a operar na lógica do sistema. É possível fazer com que os oprimidos amem os opressores. (Cf. as últimas duas frases de *1984* de Orwell).

8.20 Essas duas técnicas estão em harmonia com a antropologia que está pressuposta: que o homem é um ser de consumo, o qual as necessidades primárias são passivas, receptivas. Consequentemente, nem a eliminação da participação crítica do homem pode ser considerada violência (porque ela não é uma necessidade antropológica, a criação de padrões de participação exclusivamente passiva pode ser considerada um empobrecimento do homem (porque essa é sua única necessidade).

8.30 Essa linguagem estabelece a seguinte relação entre o homem e as estruturas: o homem é uma função das estruturas; ele deve caber nas estruturas criadas pelas elites porque eles são portadores do *logos (técnica)* da ordem social (enquanto economia e, portanto, quantitativa. Esse modelo não vê, portanto, nenhuma relação entre qualidade e quantidade, o existencial e o estrutural. Ele preserva um *dualismo* irreduzível.

9.00 A outra linguagem inverte essa lógica. Ela sabe que o homem não vive sem pão. Mas ela sabe também que ele não vive só de pão. Qualquer sociedade que cria as condições para a hipertrofia do estômago e requer a atrofia da vontade é intrinsecamente violenta e repressiva, independentemente de seu sucesso econômico.

9.10 Seu pressuposto antropológico é de que o homem é um mundo criador; que ele precisa viver em um mundo que faça sentido para ele, um mundo cheio de valores humanos (cf. 1.50), um mundo que é amigável. É por isso que ele faz a cultura e constrói o *seu* mundo: para

²⁰ Em 1969, data de publicação do texto, apenas na América Latina, passavam por regimes ditatoriais quatro países: Paraguai, Brasil, Argentina e Peru. Nos quatro anos seguintes, passaram a ter regimes ditatoriais os vizinhos Bolívia, Uruguai, Equador e Chile (N. T.).

humanizá-lo, para que ele não seja mais estranho e ameaçador. Ele cria a ordem para superar a alienação. Teologicamente: para ser reconciliado com ele.

9.20 Mas isso somente é possível por meio da atividade do homem. Isso significa quatro coisas:

9.21 A conquista da alienação é um processo por meio do qual o homem se externaliza pela sua atividade, assim, criando estruturas a sua imagem e semelhança. Não é suficiente que o homem coma pão. O pão deve ser comido como “sacramento”, símbolo de um mundo significativo.

9.22 O processo de humanização começa quando o homem se torna consciente das contradições entre ele mesmo e o mundo. Teologicamente essa é a contradição entre liberdade e escravidão, história e natureza, amor e lei, criatividade e conformidade ao mundo (Rm 12, 1-2). Sob essa situação o homem experimenta o mundo como violento e repressivo. E sua reconciliação com ele é percebida como tarefa a ser realizada através do poder. O processo de humanização é, assim, de caráter político no sentido mais amplo da palavra: como atividade consciente e livre para a criação de um novo amanhã.

9.23 Esse processo não é somente um *meio* para um fim. O homem é humano quando ele cria. Assim sendo, é em meio ao processo que o homem acha sua verdadeira humanidade.

9.24 O homem é um processo. Ele é um experimento inacabado.

9.30 O foco do problema estava radicalmente mudado: da economia para a criatividade. A nova linguagem que articula esse entendimento criou um amplo universo de comunicação que inclui grandes grupos das nações ricas. Por exemplo: estudantes e membros da comunidade negra. Se o problema da libertação do homem fosse de natureza puramente econômica, membros de nações ricas e suas comunidades seriam deixados de fora. Se, todavia, eles reconhecem que as exigências funcionais da utopia tecnológica estão destruindo sua criatividade e tornando impossível a sua participação crítica, eles estão simplesmente indicando que o homem é humano somente quando ele é livre para criar sua própria sociedade e seu futuro. Se, com o mundo da riqueza, excelência funcional e onipotência tecnológica, “a história chega a um fim” (Mario Savio), uma sociedade diferente deve ser criada.

9.40 Quando dizemos que para essa linguagem a alienação é superada somente no *ato* de criação, o ato que une o existencial e o objetivo, o homem e a estrutura, o subjetivo e o mundo, é óbvio que qualquer tipo de dualismo é rejeitado. Essa linguagem torna a *dialética* entre liberdade e estrutura o princípio dinâmico de sua lógica.

9.50 Essa linguagem pode ser chamada de *utopismo radical*²¹. Eu o chamo de *radical* para diferenciá-la do *tecnologismo utópico*. O tecnologismo, como uma utopia, visa a superação de todas as utopias pela criação de uma sociedade na qual os modos operacionais e funcionais de pensamento e ação substituirão definitivamente aqueles que envolvem negação, imaginação, criatividade, liberdade, disfuncionalidade. Isso é “o fim da história”²².

A *utopia radical*, pelo contrário, não visa nenhuma utopia, mas uma sociedade que permanece continuamente aberta e inacabada. Ela é uma utopia radical porque seu futuro não é um dia ou

²¹ Para o significado de utopia, ver Mannheim, “The Utopian Mentality”, em *op. Cit.*

²² Henry Lefebvre, *Reflexões sobre o estruturalismo e a história*, em *O método estruturalista*, Carlos Henrique Escobar (Ed.), Zahar, Rio de Janeiro, p. 80.

um lugar, mas um horizonte permanente, um ponto de referência que tanto convida quanto informa que a tarefa é permanentemente inacabada.

9.60 Essa discussão revelou o quão vazia de significado é a palavra desenvolvimento. O que queremos dizer quando usamos essa palavra? Onde estamos? Em 5.00, 7.00, 8.00, 9.00?

9.70 A nova *situação do mundo* é, assim, medida pela *interpretação* e pelo *comprometimento* de certos grupos e comunidades.

IV. Discernindo os Espíritos

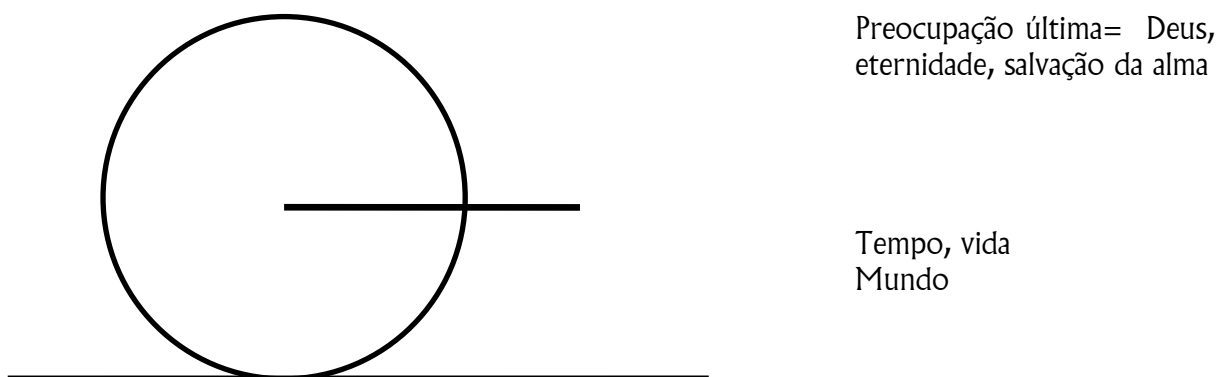
10.00 Nossa primeira tarefa é discernir os espíritos: separar os espíritos que tentam o homem com a promessa de todas as coisas e que pede que renunciemos a nossa liberdade (Mt 4, 8-89); do Espírito de Deus que geme com e através das comunidades humanas, e de quem o gemido pode ser discernido com a ajuda da “memória” da Sua ação libertadora no passado. “Onde há o Espírito de Deus, há liberdade.”

11.00 Utopismo radical, na medida em que percebe que o homem não vive somente de pão, que a vocação do homem é liberdade, que somente pela atividade livre do homem ele receberá o presente da terra e encontrará reconciliação com ela; na medida em que ele permanece aberto para o futuro, ele é estruturalmente homogêneo com o “espírito” da fé.

12.00 Utopismo radical representa uma preocupação última radicalmente nova. Enquanto ele tem similaridades notáveis com a preocupação última da linguagem bíblica, ele está radicalmente oposto à preocupação última da linguagem teológica tradicional.

12.10 Obviamente isso significa que h[á] uma radical oposição entre o espírito da linguagem bíblica e o espírito da linguagem teológica tradicional.

13. As linguagens tradicionais eclesiais têm suas preocupações últimas na eternidade. Deus e a salvação da alma. Sua relação com o mundo, com a vida, com a história quando não é negativa [e puramente tangencial. Ou ela coloca o mundo e a vida num lugar hierarquicamente inferior: natural/sobrenatural; o mundo secular/o mundo religioso; o material/o espiritual; o temporal/o eterno.



13.10 Para essa linguagem a preocupação última do homem está no além. O destino do homem está fora do mundo. Ela, portanto, perpetua um *dualismo* radical entre liberdade (vontade) e as

estruturas objetivas: a vontade é primariamente centrada no além e apenas secundariamente no aqui e agora. Como indicamos anteriormente, a linguagem bíblica não conhece nenhum dualismo uma vez que seu Deus é transcendente e no meio da vida: poder, na história, que torna o homem livre para o mundo.

13.20 Esse dualismo torna essa linguagem próxima àquela do tecnologismo. Esse fato é uma explicação para a afinidade entre certos grupos de igreja e o que é descrito em 8.10 a 8.30?

13.30 Na medida em que essas linguagens deslocam a preocupação última de seu lócus real para um virtual, elas se tornam uma forma de “feitiço” (Wittgenstein) da linguagem, uma vez que elas *reificam* e ontologizam símbolos que eram derivados da história e ficam subordinados à sua eficiência prática.

13.31 Sendo esse o caso, essas linguagens se tornam “substituições-gratificativas”: elas são derivadas do medo do homem e da inabilidade de lidar com problemas reais. Ele, portanto, se refugia em um mundo verbal agora revestido de uma densidade ontológica²³.

13.32 Isso é o que explica a resistência a mudança de parte desses que estão sob o “feitiço” dessas linguagens.

13.40 Parte da tarefa de reconstrução da teologia e da libertação do homem é quebrar esse feitiço.

13.50 Isso não é suficiente para purificar ou reformar essas linguagens. Se suas estruturas básicas são preservadas, sua função alienante também é preservada. Muitas tentativas de mudar essas estruturas continuam como simples esforços para adicionar novos capítulos em antigas estruturas (Mt 9, 16). “Aqueles que criticam apenas parte de uma estrutura se prendem, pelas mesmas críticas, à estrutura como um todo” (Mannheim).

13.51 Se fazemos de uma teologia do desenvolvimento um novo capítulo simplesmente adicionado às antigas estruturas, sem mudar radicalmente suas preocupações últimas ao longo das linhas da linguagem bíblica, o resultado será uma linguagem na qual a preocupação de vida, tempo, e mundo será sempre penúltima e derivada do último (o além, atemporal, salvação etc.). Se nossa análise prévia da linguagem bíblica está correta, independentemente de quanto ela linguagem do desenvolvimento preserva de palavras e símbolos bíblicos, isso é uma estrutura estranha à estrutura da linguagem bíblica. E, portanto, estranha à fé.

13.60 Acredito que Bonhoeffer foi tanto profeta quanto teólogo que indicou a direção a ser seguida. “Não é com o próximo mundo que estamos preocupados”, ele disse, “mas com esse mundo. O que está acima do mundo é, nesse Evangelho, projetado para existir *para* esse mundo”²⁴.

14.00 A crise teológica atual é devido à contradição que existe entre o “espírito” da linguagem teológica tradicional e o “novo espírito” criado pela atividade do Espírito de Deus em meio a grupos cristãos e seculares. A tarefa da teologia, como dissemos anteriormente, é transformar o “gemido” em uma linguagem consciente e articulada.

²³ Para uma discussão do problema, ver Norman O. Brown, *Life against Death*, Vintage Books, 1959, esp. p. 150-151.

²⁴ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from prison*, McMillan, New York, p. 168.

15.00 Uma linguagem define o “espírito” da comunidade que a fala. As implicações das reflexões acima para a eclesiologia são radicais. Isso significa, antes de tudo:

15.10 Muito do que chamamos “Igreja”, se analisada pela perspectiva do “espírito” que sua linguagem articula, não é a comunidade de fé.

15.20 E muito do que não consideramos como Igreja a partir dessa análise deverá ser considerada como uma criação social e expressão do Espírito de Deus.

15.30 A análise estrutural da linguagem bíblica e das estruturas da consciência da comunidade de fé, implícitas a ela, conseqüentemente, abre novos caminhos para nosso entendimento da eclesiologia e da base para a unidade ecumênica.