

Editorial

CRISTIANISMO E PENSAMENTO UTÓPICO

A Propósito da Teologia da Libertação

Henrique C. Lima Vaz

A recente Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé intitulada Sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação foi levada através do mundo nas ondas de uma publicidade ruidosa que acabou por confundir em largos círculos, mesmo de pessoas bem informadas, seu verdadeiro sentido. Com efeito, projetar o conteúdo de um documento eclesial dessa natureza na luz da atualidade fugidífa e muitas vezes ambígua dos meios de comunicação de massa é correr o risco de não encontrar os caminhos que podem conduzir à sua correta interpretação. Nesse plano, aceita-se sem discussão a premissa de que a vida da Igreja é também ela cadenciada fundamentalmente pelo acontecer aleatório de fatos e situações que a levam a tomar posição de acordo com as exigências de uma estratégia de oportunidade, traduzindo seus compromissos, suas solidariedades, suas opções sociais e políticas, seus interesses, em suma. Ao se referir as manifestações doutrinárias da Igreja a essa ordem de atualidade admite-se igualmente o pressuposto de que elas obedecem à lógica de um discurso de natureza ideológica como qualquer outro e, como tais, incidem sob a judicatura dessa "crítica da ideologia" que certos intelectuais acreditam poder instituir a partir de "lugares sociais" axiológicamente absolutizados como sendo portadores do sentido último da história, sejam eles a classe, o Partido, a Nação ou mesmo os "pobres".

O outrora, e nessa mesma Revista (A grande mensagem de João XXIII, "Síntese", 1ª fase, nº 18, 1963, p. 8-33) procurou-se mostrar em que sentido o ensinamento social da Igreja não é uma ideologia e em que sentido transcende o plano em que se exerce a "crítica da ideologia", sem deixar de sofrer a refração ideológica de todo pensamento social-

mente condicionado. Não é o caso de se refazer aqui essa demonstração. Em síntese, ela se propunha situar o ensinamento social da Igreja na atualidade de um tempo histórico específico e original que não pode ser simplesmente confundido com a atualidade do tempo social e político ou do tempo cultural. Esse tempo que Hugo Rahner, em contexto diferente, denominou a "metahistória" da história da Igreja (H. Rahner, Inácio de Loyola, Homem da Igreja, tr. port., Porto, Tavares Martins, 1956, p. 21-23), é o tempo que estrutura e dá cadência à história humana enquanto "suprassumida" (aufgehoben) no desígnio salvífico de Deus em Cristo, ou enquanto história da salvação. Estamos aqui diante de um tempo ou de uma dimensão do tempo que se descobre somente aos olhos da fé e cuja interpretação é essencialmente teológica. Nele as contingências e as "intrigas sublunares" (para falar como Paul Veyne) do tempo da história profana são juntamente conservadas e negadas na significação da sua imanência puramente mundana, ou seja, são atravessadas pelo eixo cristológico que ordena definitivamente o tempo da Igreja.

*Eis aqui a primeira precaução de ordem metodológica exigida imperativamente, do ponto de vista de uma metodologia teológica, por uma leitura autenticamente cristã da Instrução e de documentos eclesiais congêneres. As leituras "progressistas" ou "conservadoras", desconhecendo a relação dialética que estrutura o tempo eclesial em "história" e "metahistória", encerram-se, afinal, no mesmo monismo redutor, embora de sinal trocado que, ou absorve o tempo profano no tempo da Igreja (esquema ideológico da Cristandade) ou dissolve o tempo da Igreja no tempo profano (esquema ideológico do "progressismo"). Trata-se, em suma, de um mesmo postulado de "imanentismo historicista" (Instr. IX, 3) que se erige em axioma do qual derivariam pretensas leis ordenadoras do "devir histórico na sua imanência" (Instr. IX, 3) e às quais a Igreja estaria submetida num sentido ou noutro: ou enquanto tais leis impõem a realização do Reino de Deus como reino terrestre, ou enquanto exigem para a sociedade humana, na sua realização final, os predicados do Reino de Deus. Se, por conseguinte, aceitarmos ler a Instrução como texto teológico no sentido mais estrito do termo (ou seja, produzido pela razão eclesial como razão teológica, ou como Magistério, segundo a designação jurídica habitual), teremos que interpretá-lo à luz da atualidade do tempo da Igreja tecido pela dialética entre história e metahistória. Tere-
mos que situar os problemas nele levantados no eixo cristológico que orienta esse tempo e nos interrogarmos sobre as razões profundas que levam a Igreja hoje a não aceitar, na sua globalidade, as propostas teóricas da Teologia da Libertação.*

*Com efeito, lida à luz dessa atualidade teológica do tempo da Igreja, a Instrução revela seu centro de gravidade — sua unidade e seu equilíbrio — ao nível da teoria cristã da História, onde se impõe como critério decisivo e último a referência à estrutura cristológica do tempo histórico, ou a leitura da história a partir do evento teândrico — da Encarnação — que, segundo Hegel, faz a História girar nos seus gon-
zozos.*

*Desde este ponto de vista aparecem singularmente superficiais as crí-
ticas de que, não tendo sido escrita a partir da perspectiva da América
Latina ou do chamado Terceiro Mundo, a Instrução falha o seu alvo;
ou de que as deficiências da Instrução se situam no terreno de uma
radicalidade maior ou menor da “opção pelos pobres” ou do alinhar-
se mais ou menos decidido da Igreja ao lado dos oprimidos. Ninguém,
em sã consciência, poderá acusar a Igreja de hoje e, em particular,
João Paulo II, de tibieza ou dubiedade na defesa dos mais fracos ou
na luta pelos direitos humanos. A questão fundamental que a leitura
da Instrução levanta não se situa nesse plano. Não obstante a celebra-
ção ritual da práxis, obrigatória em cada página de uma certa literatu-
ra, é no plano da teoria que a questão decisiva se joga, ou no plano
rigorosamente teológico (não é a própria Teologia da Libertação que
se proclama tal?) onde se trata de saber que tipo de logos ou de razão
discursiva sobre a História pode desenvolver-se a partir do Evento
principal e fundador que é o Fato do Cristo. Como pensar a História
a partir de Deus feito homem e presente na história a um tempo co-
mo sua Norma absoluta e como ator situado na sua fatualidade? E
como definir, sobre essa pressuposição, a teoria da prática histórica
do cristão que proclama sua fé na Encarnação? Como texto difundi-
do para todo o mundo, a Instrução foi e está sendo analisada e inter-
pretada, sob ângulos diversos, por comentadores vindos dos mais va-
riados horizontes ideológicos. Mas, ao católico, convém não esquecer
que se trata de um documento didático intra-eclesial (uma Instrução)
cujo sentido profundo somente pode ser alcançado por um olhar de
fé. A convicção que guia as reflexões do presente Editorial é a de que,
mesmo levando em conta o fato da pluralidade de correntes no seio
da Teologia da Libertação e sem pôr em questão os méritos indiscutí-
veis que a essas correntes se devem atribuir nessa dramática tomada
de consciência da realidade agressiva e desafiadora da injustiça social
que sacudiu até seus fundamentos as Igrejas da América Latina, a
questão de fundo levantada pela Instrução diz respeito ao reapareci-
mento, no contexto dessas novas teologias, da velha oposição entre
Cristianismo e pensamento utópico. Trata-se de uma oposição que se*

estabelece exatamente no plano da teologia da História ou ainda de uma leitura cristológica da História conseqüente e coerente. São os traços utópicos identificáveis nas "teologias da libertação" visada pela Instrução que acabam sendo os traços de união que as tornam uma visão "total e globalizante" (Instr. X, 2). Ao se exprimirem nas categorias de base dessa forma extrema de utopia secularizada, estruturalmente atéia, que é o marxismo, esses traços vincam mais profundamente a oposição entre utopia e Cristianismo: e é em torno dessa oposição que a questão decisiva está posta.

A esse propósito seja permitido ao redator deste Editorial a evocação de um itinerário de reflexão, sem interesse em si mesmo enquanto caminho pessoal mas, de alguma maneira, representativo das vicissitudes teóricas do pensamento cristão no Brasil no curso das três últimas décadas. Tendo tido alguma parte, ainda que reconhecidamente modesta, no que se poderia denominar a pré-história da Teologia da Libertação e que vai dos fins da década de 50 até Medellín (1968), penso poder caracterizar esse período como período de busca de uma conceptualização adequada — de uma teoria — para a práxis social dos militantes cristãos, oriundos em grande parte da Ação Católica, que se viam confrontados com o desafio de uma realidade submetida a um processo cada vez mais profundo e mais abrangente de transformação. Os quadros conceptuais tradicionais que nos quais se inseria o ensinamento social da Igreja provinham fundamentalmente do tomismo clássico e revelavam-se inadequados ou insuficientes para fornecer a teoria daquela práxis. A discussão que se travava nos inícios da década de 50 entre o P. Gaston Fessard, formado na escola da dialética hegeliana, e os "progressistas" franceses, de procedência tomista, se nos apresentava como sumamente instrutiva. Impunha-se, aos nossos olhos, a necessidade de uma filosofia — e de uma teologia — da História. A utilização da categoria de "consciência histórica", de longínquas raízes hegelianas e aplicada então à leitura cristã da História, foi uma primeira tentativa de se atender a essa necessidade teórica. Leia-se a segunda parte do estudo que se pretendia igualmente um programa de reflexão Cristianismo e consciência histórica (1961, "Síntese", nº 9), e ver-se-á que, na reflexão sobre a História que então se elaborava, a relação constitutiva mais profunda da consciência cristã enquanto "consciência histórica" é aquela que a refere ao eixo cristológico que orienta a história da comunidade cristã como seu eixo "metahistórico" original e, pela exigência universalizante de fé, nele "suprassume" a direção da História universal. Por outro lado, essa referência permitia manter uma atitude permanentemente crítica em face ao marxismo na sua interpretação do sen-

tido da história, atitude que nem sempre foi devidamente levada em conta por críticos e censores, mas da qual dão testemunho diversos textos dessa época, a começar por Marxismo e Filosofia (1959, "Síntese", nº 1, 2, 3) e culminando com Ateísmo e Mito (1970, "Rev. Port. de Filosofia", t. XXVI, nº 1-2).

Num momento qualquer, que deve situar-se entre 1965 e 1969, entre o fim da Ação Católica e a Igreja pós-Medellín, a utilização de algumas categorias básicas da teoria da história e, em primeiro lugar, da teorização marxista da sociedade de classes, passou a predominar na expressão conceptual do ver e julgar dos militantes cristãos. Provavelmente é ainda cedo para se empreender uma reconstituição histórica rigorosa das causas desse glissement teórico. Em todo o caso, elas estão ligadas a uma conjuntura histórica de violenta repressão política, de tentação quase irresistível das opções oferecidas pelo radicalismo revolucionário, de desarticulação e dissolução das organizações mais atuantes do laicato católico, provocando em contrapartida o crescimento, na Igreja, do fenómeno que o historiador do futuro irá, talvez, denominar "clericalismo de esquerda". Como quer que seja, cremos permitido exprimir-se aqui a convicção de que essa recepção do que mais tarde se chamou impropriamente de "análise marxista" não se deveu a qualquer resultado comprovado de uma análise da realidade e sim à poderosa atração de um pensamento utópico que fazia chegar até um hoje obscuro e doloroso a luminosa promessa dos "amanhãs que cantam".

A nenhum dos clérigos entre aqueles que deram os primeiros passos na rota do que veio a ser mais tarde a Teologia da Libertação foi dada a oportunidade de levar a cabo uma análise em nível técnico da realidade latino-americana utilizando um instrumental conceptual de categorias marxistas. Essas lhes tombaram sob os olhos prontas e acabadas na leitura de textos já consagrados e, de certo modo, ritualizados, e delas resultou essa koiné marxizante que passou a ser a linguagem proclamada científica das suas aspirações e opções, e o schibboleth da sua identidade intelectual.

Assim sendo, é possível compreender que o vínculo denunciado pela Instrução (Instr. VII, 1, 12) entre um certo pathos de urgência e de eficiência e o recurso à "análise marxista" não se estabelece com relação entre o alvo de uma realidade a ser compreendida nas suas peculiaridades e o recurso ao único instrumento conceptual que se demonstra apto a levar a cabo tal compreensão, e sim como relação en-

tre a tomada de consciência (Instr. VII, 12) de uma situação de injustiça estrutural na sociedade, e os resultados de uma análise dessa sociedade já feita, e que se apresenta como a única científica. Essa cientificidade porém, como observa a Instrução (Instr. VII, 4), nem é submetida às exigências demonstrativas e às contraprovas requeridas por uma epistemologia crítica nem — eis o ponto decisivo (Instr. VII, 10) — é julgada à luz da metaciência ou da filosofia implicada nas suas proposições e que deve ser, por sua vez, submetida a critérios rigorosamente teológicos. vem a ser, no caso, a critérios de uma autêntica teologia da História. Tais critérios é que irão decidir, em última instância, se tal leitura da realidade e a visão teórica que lhe é subjacente podem ser assumidas na direção do eixo cristológico que orienta a metahistória à qual se refere constitutivamente qualquer interpretação da história que se pretenda cristã ou, para usar os termos da Instrução, a “visão cristã do homem” (Instr. VIII, 1).

Se situarmos nessa perspectiva a vexata quaestio da “luta de classes” à qual a Instrução atribui um lugar central no digesto marxista utilizado pelas Teologias da Libertação, fica claro que não estão em questão a existência da sociedade de classes nem o valor heurístico desse corte hermenêutico do todo social em classes conflitantes para analisar e compreender sociedades do passado e do presente. O que aparece em inconciliável oposição com a leitura teológica da História é a teoria (Instr. IX, 2) que eleva o fato do conflito das classes à condição de princípio fundante de um peculiar logos da História que, à maneira dos antigos mitos cosmogônicos, irá descrever o curso histórico como uma sociomaquia implacável travada entre as classes hipostasias em combatentes míticos. Na verdade, estamos aqui diante de uma espécie de teomaquia entre o bem e o mal cuja última vicissitude, com a vitória assegurada do bem, anunciará, pela chegada ao poder da classe universal, a supressão de todas as classes e a instauração final do reino do homem — que avoca a si os predicados do Reino de Deus — sobre a terra (Instr. IX, 3-10).

Eis aí presente a estrutura típica do discurso utópico, cuja homologia com o discurso mítico aparece evidente e que, do ponto de vista da teologia cristã da História se mostra constitutivamente um discurso ateu, pois transfere para o próprio devir histórico na sua imanência o predicado divino da aseidade (o que existe e se explica exclusivamente a partir de si mesmo: a se). Bem sabemos que nenhuma das teologias da libertação irá reconhecer-se nessa mitologia. Mas, o que importa (e é essa a função didática de um documento com a Instrução) é pôr em evidência o metadiscurso historiográfico subjacente ao

discurso das teologias que acolhem confiantemente a chamada “análise marxista”: e esse metadiscurso não é senão uma variante do pensamento utópico que, ao longo da tradição, aparece em inconciliável oposição com a visão cristã da história.

É oportuno, portanto, tentar caracterizar a estrutura essencial do pensamento utópico no sentido estrito que aqui se tem em vista. Com efeito, não se considera nas presentes reflexões o utópico no sentido amplo, que vem a designar toda visão prospectiva otimizada pela representação ideal de uma sociedade melhor ou de uma sociedade tida como perfeita, ou mesmo de uma plenitude final da História. A utopia, no sentido amplo, é como uma “idéia reguladora” no sentido kantiano do termo e as condições da sua realização não podem ser deduzidas da realidade empírica à qual se opõe o ideal utópico. Nesse sentido a utopia, por definição, não é realizável. Ao invés, o Reino de Deus na acepção da teologia cristã não é uma utopia nem mesmo em sentido amplo, pois se realiza desde já no aqui e no agora do devir histórico, não pensado ou construído a partir dele mas pela graça crística que procede do evento teândrico da Encarnação e que transforma radicalmente, em princípio, a existência histórica: seus atores e suas estruturas.

Para se entender o pensamento utópico no seu sentido estrito propõe-se o método que consiste em opô-lo à estrutura de pensamento que denominaremos aqui transcendental. O que caracteriza fundamentalmente o pensamento utópico é o pressuposto ou o projeto de se operar, sem sair da clausura espaço-temporal, uma transformação radical do espaço e do tempo do homem — da sua história. Edificar com a matéria do espaço do mundo e com a trama do tempo empírico a cidade do homem absoluto — ou a sociedade perfeita, torre que se eleva até o céu segundo a figura mítica de Babel (Gn. 11, 1-9) — eis o desígnio titânico da utopia. Portanto, é a partir da própria imanência que se delineia o projeto de supressão radical, definitiva — e revolucionária — dessas formas de contingência da história que se exprimem nas carências, nas necessidades, nas imperfeições, nos conflitos — ou, teologicamente, no pecado inscrito nesse plúmbeo manto de injustiça que pesa sobre a condição humana — e que vão urdindo o lado obscuro do caminhar histórico. A utopia se define, assim, como intento de negação do mundo através do paroxismo da sua afirmação ou, para usar a metáfora espacial clássica, como intento de instauração de um além do mundo na imanência absoluta do seu aquém. É o que Feuerbach e Marx designam como projeto de instauração da “verdade do aquém”. Paradoxo que está na coração da idolatria do finito — raiz

do projeto utópico — e que Santo Agostinho exprimiu magnificamente: cum hoc mundo velle ire extra mundum (De Vera Religione, XX; P.L. vol. 34, col. 139). A utopia vem a ser assim, por excelência, a expressão da hýbris do homem sobre a qual paira a némesis de um destino implacável no qual está inscrito o caminho para a mais devastadora destruição do humano (Ver M. Heller — A. Nekrich, L'Utopie au Pouvoir: histoire de l'URSS de 1917 à nos jours, Paris, Calmann-Lévy, 1982). Em oposição ao pensamento utópico, o pensamento transcendental faz da negação do mundo um movimento de transascensão (ascensão através de . . .) que atravessa a contingência e o vir-a-ser do empírico ou do simplesmente dado para fundá-los no princípio (arché) ou na realidade exemplar e legisladora da Idéia. Esse movimento apresenta, como é sabido, a estrutura típica da negação dialética que suprime conservando, ou, segundo a terminologia recentemente proposta, "suprassume" a contingência empírica na necessidade inteligível. Ao invés, o pensamento utópico se apresenta homólogo à narração mítica. Ora, é exatamente esse método de transascensão dialética que torna possível um saber do mundo histórico radicalmente distinto do mito utópico. A dialética platônica dos Diálogos da maturidade (Fedon, Banquete, República, Fedro) constitui, para a filosofia do Ocidente o arquétipo do pensamento transcendental e, a esse propósito, convém dissipar a impropriedade que caracteriza o pensamento político de Platão como matriz do pensamento utópico. Já Hegel denunciara justamente esse contrasenso (Filosofia do Direito, parágr. 185, nota) ao mostrar na República a defesa e ilustração da eticidade substancial da cidade grega cuja regeneração Platão não irá buscar na representação utópica mas confiará ao exercício da ciência do Bem e da prática da Justiça. Vale dizer que a distinção que vigora entre pensamento utópico e pensamento transcendental é a mesma que tem lugar entre a narração mítica e o discurso demonstrativo. Mas há aqui uma diferença essencial: o mito tradicional apresenta-se como um discurso sobre as origens (teogonia ou cosmogonia) e sua crítica teve lugar exatamente em virtude do movimento de transascensão dialética à arché ideal no discurso platônico da Dialética das Idéias ou no discurso aristotélico da Filosofia primeira. Em contraposição o mito utópico, que é historicamente um mito pós-filosófico, se propõe como demiurgia humana do futuro, na linearidade do tempo empírico que engendra contraditoriamente, por obra do homem-demiurgo, no seio da imperfeição do seu devir a perfeição absoluta do seu fim.

Se o pensamento transcendental, segundo a lição de Aristóteles (Met. A, 1-3) é necessariamente uma crítica do mito dos primórdios (pela introdução da idéia de causalidade racional), a utopia no sentido es-

trito, como mito dos fins, parece desafiar a crítica filosófica: ela pode mesmo reivindicar o valor do discurso demonstrativo na forma do discurso ideológico. O paradoxo de uma filosofia da utopia, ilustrado em nossos dias pelo pensamento de E. Bloch, cuja influência foi profunda em alguns teólogos, se exprime exatamente pela "rotação" (Drehung) e "elevação" (Erhebung) operadas por Bloch no vetor ontológico. Esse aponta, segundo ele, não para a presença transempírica da Idéia (estrutura do pensamento transcendental) mas para o "ainda-não" do ser que, no avançar para a sua plenitude final, se experimenta e se elabora no tempo, de tal sorte que o experimentum mundi de Bloch constitui exatamente o paradoxal encontro da filosofia com a utopia. Fazer da esperança a portadora do projeto utópico: eis, provavelmente, o passo derradeiro de um caminho que vem margeando a corrente da tradição bíblico-cristã e só poderia encontrar seu termo na proclamação de um "ateísmo no Cristianismo", justamente quando Bloch confronta a estrutura utópica do pensamento de Marx com a teologia cristã da História.

Parece, pois, justificado afirmar-se que a presença constante de uma tradição de pensamento utópico que corre à margem da grande tradição do ensinamento e da teologia cristãs e se mostra inassimilável por essa tradição, atesta que a crítica radical da utopia se exerce a partir da estrutura cristológica que é normativa para o pensamento cristão. Em outras palavras, a oposição entre Fé cristã e utopia, ao mesmo tempo em que ilustra a distinção rigorosa entre pensamento utópico e pensamento transcendental (pois foi das expressões mais clássicas do pensamento transcendental como platonismo e o aristotelismo que a teologia recebeu os instrumentos conceptuais que tornaram possível a prática do intellectus fidei) realça decisivamente a originalidade da visão cristã da História. Nela, a referência a uma "metahistória" normativa do curso da História no seu desenrolar empírico se traduz como atualização, no mysterium Ecclesiae (ou, no sentido teologicamente mais profundo do termo, na tradição da Igreja) da presença do Absoluto no tempo não como Idéia transcendente reguladora (esquema transcendental, ao qual se filia a utopia no sentido amplo) nem como Cidade futura acabada e perfeita, que se ergue com as pedras e o sangue da imanência mundana (esquema da utopia no sentido estrito), mas no Advento de extinção do Verbo de Deus que assume todas as servidões da história menos o pecado, e "suprassume" a história humana em História da salvação (Fil., 2, 6-11).

É permitido, pois, concluir que a tentação utópica presente ao longo da tradição cristã, apresenta-se hermeneuticamente como uma forma

de leitura materialista do mistério da Encarnação (ao historiador cabe, de resto, verificar a hipótese de que a utopia no sentido estrito aqui considerado não floresceu, de fato, senão em território teológico cristão) no sentido de que quebra, em favor da imanência, a tensão entre a Liberdade absoluta de Deus que irrompe na história e a liberdade contingente do homem assumida pelo Verbo no mistério teândrico. A politização da Cristologia parece a prova mais evidente desse derivar materialista da reflexão teológica capturada nas linhas de força do pensamento utópico. Com efeito, ela destrói a relação constitutiva entre o tempo de Jesus como tempo empírico ou na sua positividade histórica e o tempo da Igreja como metahistória salvífica ou eixo cristológico que une o Jesus da história e o Cristo da fé. O sulco materialista da utopia em território teológico cristão ameaça, em suma, provocar uma perigosa ruptura da unicidade e da novidade absolutas do Fato do Cristo, realimentando permanentemente a expectativa da instauração do Reino de Deus sobre a terra ou ainda distendendo utopicamente a consciência cristã na direção de um futuro de realização terrena, politicamente entendida, da justiça divina — na direção do mito de uma cidade terrena radicalmente nova — que se contrapõe ao axioma fundamental da teologia cristã da História enunciado, já no século II, por Santo Irineu: Omnem novitatem attulit, seipsum afferens, qui fuerat annuntiatus (Adv. Haer. IV, 34, PG, 7, 1083-1084).

Ora, é justamente porque a novidade absoluta do Fato do Cristo se apresenta como Norma fundamental (no sentido de uma arché, de um princípio donde tudo procede) para a concepção cristã da História que se pode afirmá-la como “suprassunção” dialética original e única desse dualismo entre abstrato e concreto, entre forma e conteúdo com o qual se defronta o pensamento transcendental. Com efeito nela tem lugar a identidade absoluta da Norma e do Fato (objeto primeiro da reflexão cristológica), sem cuja afirmação de princípio a antropologia cristã perde seu fundamento e a concepção cristã da verdade que se faz história, a sua significação.

Essa tese foi defendida há anos, em artigo polêmico, num momento em que era ainda possível reivindicar, entre a marxismofobia de publicistas conservadores e a sedução marxizante que se anunciava entre os militantes cristãos, a originalidade da concepção cristã da História (Cristianismo e História, “Vozes”, 59:1965, p. 817-830). Ao se reler à distância essas páginas e tentando-se reviver o esforço então empreendido para se ressaltar a especificidade teológica do ensinamento social da Igreja em face da acusação de marxismo que então (como ho-

je) era atirada per fas et nefas a quem quer que não rezasse pela cartilha de um estreito conservadorismo social, não parece fora de propósito perguntar-se se a corrente utópica, na sua expressão marxizante, não começara efetivamente a arrastar na direção do que depois se denominou pretenciosamente "análise marxista", uma boa parte da inteligentzia clerical latino-americana, já então desinteressada (por razões que cumprirá estabelecer por meio de objetiva e séria pesquisa histórica) por uma reflexão especificamente teológica sobre a História, capaz de fundamentar teoricamente, pela mediação do ensinamento social da Igreja, uma autêntica práxis social cristã.

Convém então perguntar-se, lançando-se um olhar retrospectivo sobre esse tempo que nos separa daqueles anos entre 1965 e 1968, se então não se iniciava, a partir de um certo "ponto de inflexão" que a pesquisa histórica deverá fixar, o processo de transcrição teórica da militância cristã mais avançada em terras latino-americanas, na tradição do que Henri de Lubac denominou recentemente a "posteridade espiritual" do abade calabrês Joaquim de Flora (Ver "Síntese" 27:1983, p. 85-87). Ela constitui, com efeito, um dos mais surpreendentes e extraordinariamente ricos crescimentos de vegetação utópica em território teológico cristão. Posteridade espiritual que, a partir dos fins do século XVIII, expande-se em formas várias de utopia secularizada, dentre as quais ao marxismo estava reservado um singular destino, ao tornar-se a dimensão ideocrática da mais poderosa burocracia totalitária do século XX.

Em outro lugar tentou-se estabelecer um paralelismo, que certamente pode ser discutido e talvez contestado, entre a crítica marxiana do Saber absoluto de Hegel e da sua filosofia da religião em nome da inversão materialista exigida pela práxis revolucionária, e a crítica da teologia especulativa tradicional empreendida pelas teologias da libertação em virtude das exigências "ortopraxísticas" de uma fé socialmente comprometida (ver Marx e o Cristianismo, "Perspectiva Teológica", 15:1983, p. 351-364). Outro elemento de explicação da sedução da utopia marxista sobre certa militância cristã poderá, talvez, ser buscado no curioso fenômeno de oscilação entre os extremos da tentação utópica de "direita", polarizada pelo mito de uma Cristandade ideal, e a tentação utópica de "esquerda", polarizada pelo mito de um porvir cristão da Cidade comunista. A amplitude desse movimento oscilatório, característico das tendências mais radicais do pensamento social cristão neste século e suspensas pelo mesmo fio ao mito utópico, é dada pelos extremos apenas aparentemente opostos, de uma mesma leitura política da fé. Parafraseando a epígrafe de um cé-

lebre debuxo de Goya, poder-se-ia talvez dizer que o sonho da fé politizada engendra utopias sociais. Sobre esse sonho estende-se, protetor e tutelar, o manto do Grande Inquisidor. A utopia em sentido estrito não é senão o sacrifício da racionalidade política no altar do mito da Cidade ideal. Se percorrermos os caminhos da reflexão social cristã no século XX iremos encontrar seja a cidade ideal dos militantes direitistas católicos da Action Française, uma Cristandade regida pela consigna maurrasiana do *politique d'abord*, seja a cidade ideal dos militantes esquerdistas católicos de diversos matizes, regida pela consigna marxista do social *d'abord*. Na evidente diversidade dos contextos histórico-sociais, culturais e políticos seria possível a um olhar mais profundo e, sobretudo, orientado segundo a perspectiva de uma criteriologia rigorosamente teológica de leitura da história da Igreja (criteriologia que se estabelece no nível da metahistória dessa história, ou de seu eixo cristológico) descobrir um inegável núcleo doutrinário comum entre a condenação da Action Française por Pio XI em 1926 e a recente "Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação". A aproximação entre os dois episódios parece arbitrária se considerarmos apenas as contingências históricas que os cercaram. Mas, uma consideração atenta não poderá deixar de reconhecer, num e noutro caso, a mesma Clairvoyance de Rome que Jacques Maritain e seus colaboradores proclamavam então um livro cujo conteúdo traduzia bem a lucidez expressa no seu título; e agora, como então, impõe-se proclamar a mesma Primauté du Spirituel com que Maritain tentava definir, numa conjuntura teológico-cultural bem diversa da nossa, as relações entre fé e política ou, como então se discutia, entre Igreja e Estado.

É razoável prever-se a objeção de que as considerações aqui desenvolvidas avançam com desenvoltura pelo terreno das idéias — ou das abstrações — sem levar em conta a prática concreta das comunidades cristãs ou dos militantes socialmente comprometidos para os quais a chamada "análise marxista" não é senão a ferramenta conceptual, entre outras que se encontram na oficina contemporânea das idéias, que se mostra mais apta a ajudá-los a compreender o contexto da luta social em que se acham empenhados. E a objeção provavelmente lembraria ainda que a oposição consagrada por Engels entre socialismo utópico e socialismo científico deveria impedir decisivamente qualquer aproximação entre marxismo e pensamento utópico. Ora, é justamente sobre essa aproximação que se funda a tentativa aqui feita para se caracterizar o núcleo doutrinário em torno do qual se desenvolve a "Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação".

Em primeiro lugar seja permitido reiterar-se aqui a convicção de que não foi através da análise da realidade mas sim da leitura de textos de divulgação de um marxismo com finalidades didáticas que se chegou à idéia da instrumentalidade científica imprescindível da "análise marxista" para se compreender a realidade sócio-econômica e política latino-americana. Só depois de formados por esses catecismos é que alguns, intelectualmente mais ambiciosos, se lançaram à leitura de O Capital ou, mais geralmente, do seu Livro Primeiro. Ora, as categorias que vieram a compor a suposta "análise marxista" (independentemente da sua utilidade efetiva para a análise da realidade social latino-americana, questão que aqui não se discute) são, em geral, de origem pré-marxiana (como, entre outras, a luta de classes e seu desenlace na abolição das classes por obra da "classe universal") e sua utilização puramente instrumental mostra-se absolutamente insuficiente para integrá-las no "todo orgânico" que constitui, segundo Marx, a sociedade vista a partir da "produção material" (Oeuvres, Économie, I, éd. Rubel, Pléiade, t. I p. 240). Desta sorte, na chamada "análise marxista" o que se pretende "análise" não é especificamente marxista nem mesmo marxiano mas é bem comum de quase todas as correntes do socialismo clássico que Engels denominou "utópico". A pretensão a ser "marxista" requereria outro nível de conceptualização de tais categorias, e não apenas sua utilização "instrumental". Requereria, em suma, segundo as exigências de uma hermenêutica que deve reconhecer a poderosa originalidade do gênio marxiano, que elas fossem elevadas ao nível dialético próprio no qual se constrói a síntese de Marx. Essa, como a Instrução justamente recorda (Instr. VII, 6), constitui um todo indivisível, uma visão totalizante que estende suas linhas sobre todos os domínios da realidade. Ora, como Leszek Kolakowski explicou num texto penetrante, que seria útil reler por ocasião das recentes discussões sobre a Teologia da Libertação, é o próprio núcleo gerador da visão de totalidade de Marx, a certeza da identidade final do sujeito e da História, que deve ser considerado utópico num sentido especificamente marxiano e que permanece dentro da acepção que aqui se dá à utopia no sentido estrito (L'anti-utopie utopique de Marx (1973), ap. L'esprit révolutionnaire, suivi de marxisme: utopie et anti-utopie, Bruxelles, éd. Complexes, 1978, p. 115-132). As considerações aqui desenvolvidas afastam-se da análise de Kolakowski apenas no sentido de que se julga dever afirmar que a dimensão utópica emerge do centro da visão marxiana justamente em virtude da inversão materialista a que Marx submete a dialética hegeliana. É certo que Hegel pode ser inscrito de alguma maneira, como quer H. de Lubac e reconheceu recentemente E. Brito (La Christologie de Hegel, Paris, Beauchesne, 1983, p. 629-634)

na "posteridade espiritual" de Joaquim de Flora. Mas, nessa linhagem, o ramo constituído por Marx e pelos marxismos cresce em direção diametralmente oposta àquela na qual se poderia encontrar um lugar para Hegel. Marx, com efeito, representa a forma mais radical do joaquimismo secularizado, a expressão mais rigorosa da utopia no sentido estrito, forjando, com o poder de seu gênio, a cadeia infrangível que liga materialismo, ateísmo e utopia.

Portanto, na chamada "análise marxista" que tanta tinta tem feito correr na copiosa literatura, sobretudo jornalística, em torno da Teologia da Libertação, o que se pretende "análise" não é especificamente marxista e o que é "marxista" só pode ser tal como síntese englobante de toda a realidade. Essa síntese, repetimos, mostra-se como o ramo mais vigoroso e mais original da vegetação utópica que vem crescendo à margem da tradição da teologia cristão. Por outro lado, pelo seu proclamado materialismo e pelo seu ateísmo coerente e rigoroso ela vem mostrar definitivamente a incompatibilidade entre Cristianismo e pensamento utópico.

Marx tem seu lugar assegurado na grande tradição do humanismo ocidental como se reconheceu nessa mesma Revista (Um centenário: Karl Marx, "Síntese", 27:1983, p. 5-8). Uma aspiração autêntica e profunda à libertação e à plena realização do homem desfigurado pelos mecanismos de exploração do capitalismo nascente, atravessa toda a sua obra e lhe confere uma impressionante grandeza ética. Por sua vez, a utopia no seu sentido estrito aparece na história como visão entre todas audaz do mais alto cimo que o homem, como ser social, pode divisar na sua escalada para o bem-viver: o mito da Cidade ideal. Mas Hegel, numa página célebre da Fenomenologia do Espírito já mostra que o reino da liberdade absoluta ou a cidade da igualdade perfeita converte-se dialeticamente no reino da absoluta servidão ou do Terror. Coube ao nosso século fazer, em proporções nunca vistas, essa terrível experiência histórica, como a Instrução oportunamente o recorda (Instr. XI, 10-11). O projeto utópico, testemunhando a grandeza do homem, constitui-se para ele no risco supremo de perda da sua humanidade, quando acidentes históricos tornam possível o estabelecimento da "Utopia no poder". Foram alguns desses acidentes históricos que fizeram crescer, na terra cruel do Gulag, os germes utópicos do pensamento de Marx, sufocando sua autêntica raiz humanista.

Para o cristão comprometido com as lutas de libertação e promoção social das classes oprimidas o respeito pelo gênio de Marx e a hones-

tidade intelectual para com os marxistas sinceros (com os quais muitas vezes ele se encontrará na mesma frente de ação) exigem a afirmação sem equívocos da diferença que os separa. E a diferença é, aqui, infinitamente profunda: de um lado o Absoluto é o Verbo de Deus presente como dom de graça e de justiça no coração da História, Verbo de Deus feito homem, no qual e pelo qual as vicissitudes históricas se elevam do aqui e agora da sua contingência para a plenitude transhistórica do seu sentido absoluto; do outro o Absoluto se afirma na demiurgia do homem que concebe o projeto titânico de construir, fiado no próprio devir dialético da História, a cidade da justiça perfeita na clausura e na imanência do tempo.

Ao teólogo que pretende percorrer, sob a conjunção de qualquer céu histórico — de qualquer tempo, lugar ou cultura — o seu itinerário da fé em busca da inteligência ou o seu caminho teológico, convém não esquecer que os passos dados em direção ao horizonte da utopia ameaçam afastá-lo, talvez definitivamente, do sentido apontado pelo eixo cristológico e fora do qual não é possível qualquer leitura cristã da História.

Essas lições da Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação devem ser lidas à luz da atualidade metahistórica do tempo da Igreja. Elas aparecerão, na incidência dessa luz sobre a realidade histórica hoje vivida na América Latina, não somente oportunas, mas ainda necessárias e irrefutáveis.