

O Desafio Atual à Linguagem Teológica Latino-Americana sobre Libertação*

INTRODUÇÃO

Atualmente a oposição de várias correntes teológicas na América Latina é debatida até nas colunas de Jornal. Segundo o teólogo brasileiro Hugo Assmann¹, a linha divisória principal não passa hoje entre preconciliares tradicionalistas e posconciliares reformistas; porém entre estes, (quando se preocupam quase exclusivamente com o intra-eclésiástico, com tendência ao absentismo político) e os cristãos urgidos politicamente pelas prioridades do processo de libertação latino-americana. Da mesma forma, Pablo Fontaine Aldunate, ao fazer no Chile interpretação da Declaração dos 80 Sacerdotes sobre “os cristãos na vida socialista chilena”, descobria na sua base a rejeição de qualquer teologia dualista, e, em oposição a esta, a afirmação da visão teológica de uma só história, em que Deus realiza a libertação do seu povo.²

Com efeito, cada dia contemplamos na América Latina reações opostas em cristãos, leigos, sacerdotes e mesmo bispos, com respeito a problemas que tocam a relação entre Igreja e Política. Essas reações opostas correspondem, às vezes sem saber, a teologias divergentes. Estão implícitas tais teologias quando se discutem explicitamente problemas da justiça no Mundo (como no sínodo recente), mas também, e sobretudo, quando se avaliam as atitudes concretas de membros da Igreja, do Governo ou das forças políticas. Claro está que reduzir o panorama real a duas ou três correntes teológicas é uma simplificação que atinge as raias da caricatura: deixa escapar necessariamente os matizes e os termos intermédios. Porém achamos que tem a vantagem de ressaltar as principais linhas *estruturais* do campo de forças na situação atual da teologia (e da Igreja) na América Latina. Este artigo deseja contribuir a precisar teologicamente as relações entre *teologia* (e Igreja) e *política*, sem pretender abarcar um problema tão complexo, nem muito menos dar-lhe uma solução acabada. Trata-se de um ponto candente que comove profundamente os espíritos. Isso mostra que ali se esconde uma nova *chance* para a teologia latino-americana, que já está contribuindo de forma original, para a autocompreensão teológica da Igreja. Pois graças a ela, a *linguagem teológica da libertação* foi assumida por documentos eclesiais como os de Medellín, os do Sínodo sobre a justiça no Mundo, e igualmente por diversas declarações dos episcopados latino-americanos (por ex., Episcopado argentino — declaração de San Miguel; Episcopado peruano — declaração por ocasião do Sínodo; etc.). Contudo esta adoção ainda não foi sempre *eficaz*.

Nosso trabalho terá esta perspectiva: a primeira parte expõe brevemente como nasceu na América Latina uma nova linguagem teológica, a linguagem da teologia da libertação. Com isso seremos levados a considerar a tarefa importante que agora defronta,

* Trabalho publicado na Argentina em língua espanhola (1972) e agora traduzido no Brasil porque sua problemática continua válida e atual. O Autor fez alguns retoques, sobretudo bibliográficos — (A tradução é do P. Lauro Lopes).

1. Hugo Assmann, *Teologia desde la praxis de liberación* — Sígueme, Salamanca, 1973, p. 95. Em meu trabalho *La situación de la problemática "Fé y Política"*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 13-47, distingo quatro posições-tipo na Igreja latino-americana, a propósito de tema que nos preocupa. Tomo como pressuposto as reflexões teológicas expostas no presente artigo e analisando: 1) Os trabalhos de Mons. O. Derise sobre o tema; 2) O documento do Episcopado chileno sobre Evangelho, Política e Socialismo; 3) A contribuição do Episcopado peruano ao último sínodo e os documentos teológicos dos Sacerdotes para o Terceiro Mundo; 4) A declaração final do Encontro "Cristãos para o Socialismo".

2. Cf. o comentário à Declaração dos 80 aparecido em *Mensaje*, maio 1971, e retomado em *Víspera* n. 23, maio/junho 1971, pp. 79 ss.

segundo opinamos. A segunda parte apresenta reflexões que possam ajudar a teologia a assumir esta tarefa. Cremos que assim estaremos tocando um dos núcleos vitais da controvérsia eclesial e teológica a que nos referimos acima.

1. TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E NÍVEL DE LINGUAGEM

1.1 *Surgimento da atual linguagem teológica referente à libertação latino-americana*

Para apresentar qual é, no nosso entender, a chance que agora se apresenta à linguagem teológica da libertação para ser *eficaz e autenticamente* libertadora no sentido evangélico, começaremos por descrever em traços breves seu surgimento e história. Não fazemos senão resumir o que já foi explicitado por outros.³

Na década de 50, até meados de 60, fala-se na América Latina antes de mais nada em “desenvolvimento”. A teologia adota esta linguagem e assume por conseguinte a tarefa de pensar também entre nós uma teologia do desenvolvimento, entendido como o vai compreender a *Populorum Progressio* (1967): como desenvolvimento *integral*. Deste modo a linguagem do desenvolvimento se eximia de identificar-se com a ideologia desenvolvimentista e apontava para o que hoje se denomina “libertação integral”. Contudo não respondia à situação real da América Latina no que tinha de característico, pois essa realidade era pensada a partir da problemática inspirada na situação dos países desenvolvidos e numa concepção “progressista” e retilínea da história.

Porém, frente ao fracasso da Aliança para o Progresso e de várias tentativas desenvolvimentistas em distintos países, produz-se na A.L. um tríptico fato: 1) as ciências sociais elaboram, a partir de uma nova teoria da dependência, uma nova interpretação do subdesenvolvimento latino-americano: consideram-no *não* como estágio atrasado do capitalismo desenvolvido, senão como sua consequência, isto é, como capitalismo dependente; 2) em diversos países, vanguardas cristãos optam politicamente contra o ca-

3. Este resumo utiliza sobretudo: Gustavo Gutiérrez, *Teologia de la liberación — Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 113 ss, e H. Assmann, op. cit., p. 29 ss. Uma breve apresentação da teologia da libertação já fizemos em *Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika, Orientierung*, 15 de janeiro de 1973, 2-5 (em espanhol: *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n. 221, abril, 1973, 5-10). Abundante bibliografia sobre o tema pode encontrar-se em: *Fé cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1973, que contém além disso exposições e resumos dos seminários realizados no Encontro do Escorial, julho 1972.

pitalismo (mesmo em suas variantes desenvolvimentista e eficientista), e pela libertação da dependência que submete a periferia (o terceiro mundo, inclusive a A.L.) aos centros hegemônicos; 3) a reflexão teológica, entendida como reflexão crítica sobre a praxis da fé da Igreja, assume as categorias de linguagem implacadas na dita interpretação sócio-analítica e na opção correspondente, categorias tais como: dependência, opressão, libertação, imperialismo, infraestrutura e superestrutura etc. Assim nasce a chamada "teologia da libertação" que mesmo quando está influenciada pela "teologia política" européia, contrapõe-se a esta com caracteres originalmente latino-americanos.

1.2 *Desenvolvimento da linguagem teológica da libertação*

Ao ser assumida pela teologia, esta linguagem começa a mover-se, segundo diz o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino, em três níveis de significação, distintos, porém intimamente interrelacionados, a saber: 1) em nível *político*, enquanto se refere à libertação de nossos povos oprimidos pelo imperialismo, ou de setores sociais oprimidos por outros setores, que agem como gerentes do imperialismo; 2) em nível da *interpretação (filosófica) da história*: concebendo-a como o processo da libertação do homem, que está agora para dar um novo passo; 3) em nível *teológico*, já que à luz da fé esta história é entendida como história de salvação, e portanto, como história da libertação do pecado, considerado integralmente e em suas conseqüências estruturais, sociais, políticas, jurídicas, culturais, econômicas, etc. A teologia assume facilmente a linguagem da libertação, pois se trata de uma *linguagem bíblica*, que antes de sua laicização na filosofia hegeliana e nas ciências sociais, nascera dela.⁴ Porém ao reassumi-la, liberta-a de toda ótica reducionista, referindo-se assim à libertação *integral*.

Isto explica que esta linguagem tenha sido assumida sem dificuldade por documentos oficiais da Igreja latino-americana, e por vários setores dela. Porém o problema que logo vai surgir na prática da Igreja e na sua elucidação teológica, é o da já mencionada interrelação entre os ditos níveis de linguagem (de descrição da realidade e de opção), segundo sejam "fixados" em esferas separadas, identificados pela absorção de um pelo outro, ou relacionados dinamicamente em forma dialética. Assim se torna agudo o problema enunciado em nosso título: teologia e

4. Op. cit., p. 67 ss.

5. Cf. Mons. Eduardo Pironio, *Teología de la liberación*, Publicaciones de la Acción Católica Argentina, 1970, onde se faz notar a raiz bíblica do tema. Ver também o caderno da *Revista Bíblica* dedicado a *Exodo* — *Liberación* n. 139 (1971/1).

política. Não se trata senão de um caso especialmente conflitante do problema mais geral: como viver e pensar a Palavra Deus que se fez carne.

Indício de que a nova maneira teológica de falar está tocando os problemas *reais* do Continente, e de que os ditos níveis de linguagem estão *vitalmente* interrelacionados na consciência de nosso povo, é o fato de provocar na América Latina *reações afetivas* de sinal contrário: entusiasmo ou repulsa, compromisso ou medo, mesmo entre os que num primeiro momento a adotaram ingenuamente, sem notar todas as suas implicações.

Por outro lado, existe também o perigo do *esvaziamento* desta linguagem, ou seja, que fique em pura teoria e abstração, perdendo assim sua força e seu conteúdo político determinado; força e conteúdo nascidos como resposta a uma situação concreta e à análise que requeria. Este esvaziamento se produz quando uma teologia dualista separa e abstrai em uma "fixação" estática e a-histórica os diversos níveis de linguagem antes assinalados, tirando-lhes sua dialética existencial da qual lhes vem sua realidade concreta e histórica.

1.3 *Oportunidade da linguagem teológica da libertação*

As circunstâncias antes apontadas (a saber, a abertura desta linguagem a diferentes níveis de significação, inclusive o teológico, com as conseqüentes reações emotivas que provoca e com o perigo do esvaziamento de sua força e conteúdo político), implicam, em nossa opinião, uma *nova possibilidade real* e um desafio para tal linguagem teológica de libertação e sua correspondente praxis. Trata-se da possibilidade de que se *liberte de toda a univocidade* e assim se abra à *novidade* de situações novas, *sem perder sua força de compromisso político e sua concreção histórica*. E assim poderá ser autenticamente libertadora.

1.3.1 *Libertação desta linguagem de sua univocidade*

Esta linguagem, conforme dissemos, nasceu como resposta a determinada interpretação sócio-analítica da realidade latino-americana, interpretação influenciada pelo marxismo: exigia, por conseqüente, uma praxis correspondente bem determinada.

O fato de ter a teologia assumido esta linguagem, já implicava uma primeira libertação, pois assim se tornava libertada da univocidade de um sentido *meramente* sócio-político, abrindo-a à libertação integral. Implica outrossim uma segunda libertação. Com efeito, ao interpretá-la desde o horizonte da história da salvação,

confere também a esta linguagem a oportunidade de libertar-se de *um sentido político univocamente predeterminado* pelo tipo de análise científica donde se originou. Acontece isto porque a história da salvação está essencialmente aberta ao novo imprevisível, pela tensão escatológica, do “já, mas ainda não” vale dizer, de uma realidade definitiva e transcendente que pela obra salvadora já está agindo concretamente no mundo, mas que *ainda não* se manifestou totalmente. Esta tensão impede que se feche à gratuidade e imprevisibilidade da ação histórica libertadora de Deus. Assim é que a teologia contribui para abrir esta linguagem à *transcendência, à novidade histórica* de situações novas e à liberdade de eleição própria do discernimento teológico que cada povo ou pessoa faça de cada novo sinal dos tempos. Pois nestes sinais dos tempos discerne-se a inelutável linha de ação salvífica de Deus.

Como já se disse, a análise política da qual surgiu a linguagem da libertação na América Latina está fortemente influenciada pelo uso do instrumental sócio-analítico do marxismo. Parece pois excluir necessariamente qualquer outra terceira saída, como poderia ser a dos movimentos nacionalistas latino-americanos.⁶

Mas sucede que a teologia contribui para que tal linguagem deixe de ser unívoca, e com isso abre tanto a possibilidade de uma releitura não ortodoxa do marxismo e do projeto socialista, quanto a possibilidade de que, p. ex., na Argentina, a linguagem de libertação, em nível político, se articule com movimentos não marxistas: com o peronismo, por exemplo, enquanto for julgado libertador.

1.3.2 *É possível evitar o esvaziamento da linguagem de libertação?*

A contrapartida porém da mencionada libertação da linguagem de toda univocidade é o perigo de seu esvaziamento: Hugo Assmann presta especial atenção a este ponto.⁷ Ao perder a relação univocamente necessária com o instrumental sócio-analítico que condicionou o seu nascimento, não perderá também sua força de compromisso político e de concreção histórica determinadas pela situação latino-americana? Julgamos que se pode evitar este perigo.

6. Hector Borrat critica a Declaração final do Encontro “Cristãos para o Socialismo” por não levar suficientemente em conta os movimentos nacionalistas latino-americanos de esquerda, em “*El Encuentro de Santiago*”, *Vispera* n. 28 (agosto 1972), p. 23. Também Juan Ochagavía critica o “processo de funil” seguido pelo documento que parece desembocar unicamente numa solução marxista, cf. suas notas críticas em *Mensaje* 21 (1972), pp. 358 e 366.

7. Cf. *Liberación — Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico*, *Stromata* 28 (1972), 161-181, publicado também em op. cit., 103-120.

As mesmas reações emotivas a que aludimos mais acima são um sinal disto.

Na América Latina existe, por um lado, uma tradição de forte religiosidade popular, e por outro lado, uma maneira bastante clerical (mais "nova Cristandade" que diretamente conservadora) de viver e pensar a relação Igreja-mundo, em muitos meios clericais e intelectuais católicos (pelo menos até há pouco). Daí suas reações contra as dicotomias próprias do liberalismo. Pois bem, tendo partido desta situação, e sem haver passado, tanto como na Europa, pela tranqüilizadora separação de planos (temporal-espiritual), própria do progressismo liberal, propõem-se agora à Igreja as interrogações políticas da libertação latino-americana. Pela dupla tradição de clericalismo e religiosidade popular torna-se mais fácil à Igreja latino-americana compreender as incompatibilidades políticas da fé, tanto no nível do clero e dos intelectuais, como no nível do povo. Pois, com diz Juan Luis Segundo,⁸ a Igreja se manteve entre nós mais abertamente em contato com a infraestrutura econômica, social e política: tanto para o bem como para o mal, historicamente falando. Isto explicaria a intensidade emotiva das reações provocadas pelo fato de a teologia assumir a linguagem de libertação e a facilidade com que entre nós se interrelacionam *vitalmente* os referidos e distintos níveis de linguagem. É um fato a facilidade que tem a juventude, por exemplo, para levar até às últimas conseqüências, mesmo políticas, a linguagem teológica da Igreja. Dá que pensar que na Argentina, por exemplo, no tempo do governo militar, tenham causado maior inquietação emotiva declarações de bispos, como as de La Rioja, Goya,⁹ ou Neuquén, aplicando Medellín às suas dioceses, do que declarações políticas mesmo de conteúdo marxista.

1.3.3 O atual desafio à teologia latino-americana

Mas trata-se de uma oportunidade ou possibilidade *real* que se apresenta objetivamente. Contudo deve ser assumida subjetivamente como *tarefa* pela teologia latino-americana. Impõe-se-lhe assim o desafio: como agir para que a linguagem da libertação ao teologizar-se, não se despolitize, e contudo se "desunivocize", isto é, se liberte da univocidade que a liga à sua origem. E como fazer para que, ao abrir-se analogicamente à sua significação humana teologicamente total, e a situações novas, não perca sua força dialética e prática, até alcançar os níveis mais concretos e determinados de linguagem e praxis histórica, já que partiu deles.⁹

8. Em seu trabalho: *Problemática de la idea de Dios y la liberación del hombre*; ISAL, mimeogr. pp. 4-5. Neste ponto ampliamos a idéia de Deus, à problemática que nos ocupa neste artigo.

9. Sobre a linguagem teológica e uma compreensão da *analogia* que leve em conta a problemática enunciada aqui, cf. meu trabalho: *Trans-*

Pois, por um lado, ainda que a linguagem teológica deva “desapropriar-se” kenoticamente¹⁰ de uma esfera própria dualisticamente separada da realidade histórica, não deve todavia *esvaziar-se* do “theós” (que a faz teológica), chegando a *confundir-se* com a linguagem sócio-analítica ou política, e menos ainda como uma linguagem sócio-analítica ou política univocamente determinada, como a marxista. Por outro lado isto não significa que a linguagem teológica deva pairar numa transcendência etérea e abstrata, sem “encarnar-se”, isto é, sem descer para mediar-se, mesmo sócio-analítica e politicamente, e *determinar-se* como resposta concreta e eficazmente prática à opressão e à dor bem reais e concretas que sofre o homem latino-americano. Também aqui convém o que está expresso no concílio de Calcedônia a respeito da Palavra de Deus Encarnada: o divino (theós) se une com o humano “inconfusa e indivisamente”.

A luz desta fé cristológica de Calcedônia, a teologia latino-americana deverá responder ao desafio eclesiológico (e à autocompreensão da mesma teologia) que a história lhe traça.

2. TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E LIBERTAÇÃO POLÍTICA

Após haver assinalado esta tarefa, que é nosso atual desafio, tentarei indicar por onde passaria, no meu entender, o caminho de uma resposta. Primeiramente vou delimitá-lo de forma negativa, para logo apontar alguns roteiros positivos. Centrarei o núcleo do problema nas *interrelações mútuas* dos níveis teológico e político de linguagem (realidade e praxis).

2.1 *Repulsa de uma teologia dualista*

Como dizíamos na Introdução, Pablo Fontaine vê na Declaração dos 80 que tanta agitação causou então no Chile, a “repulsa de uma teologia dualista que distingue dois planos: por uma parte uma fé desencarnada, que se move no terreno dos princípios (corresponde antes a uma fé nacional do que a uma fé de compromisso pessoal); por outra parte, diversas opções políticas que cabem, todas, com igual direito na Igreja.”¹¹ Segundo esta caracterização, duas seriam as características de uma tal teologia: a)

endencia, praxis libertadora y lenguaje — Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situadas, em: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1974, 245-269.

10. Aludo à “Kenosis” de Cristo, que segundo Filip. 2 “não reteve cobiosamente... senão que se aniquillou”.

11. Cf. o já citado comentário em *Vispera* n. 23, 79.

da fé só se “deduzem” *princípios* morais que servem para julgar e iluminar *genericamente* a situação política. Por isto a “aplicação” destes princípios à circunstância concreta compete aos cristãos, não enquanto tais, mas enquanto *cidadãos*: daí que isto seja antes de tudo encargos dos leigos; b) salvo algumas opções políticas extremas, que desprezam abertamente sobreditos princípios, todas as demais opções têm *igual valor* para o cristão como tal. Esta posição tende a considerar as coisas “em si” ou em abstrato, e não historicamente. Sua concepção de transcendência está fortemente marcada pelo dualismo platônico, e muitas vezes, sem ao menos suspeitá-lo; pelas dicotomias próprias do modernismo: dicotomias entre razão e fé, necessidade e liberdade, “*vérités de droit*” e “*vérités de fait*”, teoria e praxis, sujeito e objeto. “Fixa as distinções substantivando-as e estatizando-as numa esfera aparte, em vez de pensá-las dialeticamente, “inconfusa e indivisamente”.

Em linguagem mais atualizada fala, e com razão, da “autonomia do temporal”. Pensa porém a autonomia e o temporal a partir do dualismo grego e do autonomismo liberal da razão moderna.

2.2 *Recusa da identificação dialética entre fé e política*

Sem embargo não basta impugnar a teologia dualista que fixa e separa os planos de escatologia e história, e os níveis de linguagem da fé e da ideologia política. Pois na dita recusa poderia esconder-se o propósito de confundí-los, ou melhor, de identificá-los por meio de uma dialética de tipo hegeliano ou marxista.

Esta tende no fundo a *reduzir* um ao outro, *esvaziando-os* sem respeitar nem a transcendência da fé, nem a autonomia de temporal. A tentação no momento atual é a de reduzir a fé à política. Contudo, não é remédio para tal perigo confinar a fé numa espécie de outro mundo que Nietzsche apostrofava, e que Marx desmascarava como “ópio do povo”.

Deve-se procurar sim um pensamento dialético, como o que transluza na expressão “inconfusa e indivisamente” da fórmula cristológica.

Porém não se trata de uma dialética como a hegeliana ou a marxista.¹² Estas reduzem a diferença entre escatologia e história a

12. Uma tentativa de pensar essa dialética distinta se pode ver em meu artigo *La Liberación latinoamericana — Ontología del proceso auténticamente liberador*, *Stromata* 28 (1972), 107-150; cf. também: Henrique Dussel, *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, *Ibiden*, 53-89; y Orlando Yorio, *Dios y los valores humanos*, *Teología* 9 (1971), 60-83. Gastón Fessard, aplicando a dialética da liberdade e da graça em *La dialectique des exercices de Sain Ignace I*, Aubier,

uma identidade dialética. Ambas são assim transformadas em *meros* momentos de uma totalidade fechada, sem se respeitar o jogo mútuo de sua liberdade. Não se respeita a gratuidade ou imprevisibilidade da escatologia que se faz história, sem a ela se reduzir. Nem se respeita a liberdade do discernimento que descobre a realização histórica do escatológico na tensão: “já, mas ainda não”.

Na Argentina, há algum tempo, Vitor Massuh levantou sua voz contra o intento de identificar fé cristã e ideologia política. Em artigo publicado em *La Gaceta* de Tucumán (onde cremos ouvir ecos da controvérsia havida com Hugo Assmann em San Miguel),¹³ afirma:

“A experiência cristã pode comprometer-se com as ideologias, encerrá-las em seu seio, julgá-las, negá-las, possibilitar o surgimento de outras novas. Frente às ideologias, a experiência cristã não deve ser de *“prescindência mas de liberdade.”* E no parágrafo anterior assinala: “uma teologia da libertação deve sentar as bases de um pluralismo ideológico que determine o terreno, regras do jogo e a atmosfera moral em que se travará o combate. A tarefa não só deve ser *intra* mas também *inter-ideológica*. A religião pode legitimar a militância do político, mas recordando-lhe a inexorável contingência do humano: que reconheça o próximo em seu adversário e não ceda a uma *hybris* que o submergirá no delírio de identificar suas próprias metas com as absolutas.”

Massuh nega “um *nexo necessário* entre cristianismo e socialismo”, “que haja uma ideologia que seja a que corresponde *exclusivamente* à dos Evangelhos”, que se possa “*identificar a praxis* do amor com a praxis revolucionária” ou “deduzir do Evangelho uma ideologia *unívoca* ou modelos *técnicos* para construir a sociedade temporal”. Estas citações são de Palacios Videla, o qual enquadra — cremos que imerecidamente e sem distinção — a Massuh dentro da teologia dualista.¹⁴

Estas afirmações estão na linha do que se disse acima sobre a libertação que a teologia traz à linguagem da libertação, enquanto a liberta de sua univocidade. Além disso sublinham o fato escatológico de que a fé não só não se reduz às ideologias políticas,

Paris, 1953. Tanto Blondel como Fessard refletem a experiência cristã e por isso chegam a essa dialética da liberdade respeitosa da gratuidade e transcendência.

13. Cf. *Cristianismo y política* — Sobre a teologia da libertação, *La Gaceta*, 31 de octubre de 1971, 2.ª sección, p. 1. Essa discussão com Assmann foi publicada em “Actas de las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel”, *Stromata* 28 (1972), n. 1-2.

14. Cf. a nota *Prescindencia o compromisso: dos posiciones para ubicar a la Iglesia Católica frente a la política* em *La Opinion*, 17 de septiembre, 1971, p. 10.

mas também as transcende e julga. E previnem com acerto contra o intento de identificar grosseiramente as metas políticas contingentes com as absolutas. Entretanto, cremos que nosso acordo com Massuh não é total (não sei até que ponto todos os pressupostos são os mesmos). Pois cremos que em sentido verdadeiro pode falar-se de uma *união histórica* (a palavra "identificação" poderia ser mal interpretada) entre uma determinada opção política¹⁵ e a caridade teologal que nela se encarna, mesmo criticando-a, libertando-a, transcendendo-a. Poder-se-ia falar de um *nexo necessário* entre elas, se se entende, ao falar de "necessidade", não uma necessidade lógica ou dialética, senão a necessidade própria do amor, que necessariamente procura e discerne "com temor e tremor" a via *mais eficaz* no momento para servir à libertação dos irmãos, amor que também tem sua lógica.

Julgamos que a partir de uma dialética da liberdade e do amor, distinta da dialética no sentido hegeliano ou marxista, pode-se manter a concretização da encarnação da fé e caridade em opção política determinada, e portanto sustentar também sua força de eficácia prática, sem deixar por isto de respeitar tanto a irreduzível distinção entre fé e política, como a transcendência da fé e o âmbito de liberdade própria do discernimento.¹⁶ Por este caminho estaríamos respondendo ao desafio que propusemos na primeira parte deste trabalho. Porém falaremos disso mais explicitamente no parágrafo seguinte.

Por isto, se cabe falar com Massuh de "pluralismo ideológico" no seio da experiência cristã, não se trata de nenhuma maneira do pluralismo liberal: como se cada posição tivesse o mesmo valor ante a fé e como se os projetos histórico-políticos fossem de fato neutros e assépticos. Trata-se da pluralidade de um diálogo inter-ideológico, onde há acentos e acentuação de linhas-força, e no qual se vai discernindo *por onde passa* a linha determinada de encarnação do escatológico na história: isto é, por onde passa o processo histórico-salvífico da libertação. Pois ditas posições, *enquanto* assumíveis e assumidas por cristãos desde sua fé, deixam-se assumir e libertar pela fé e caridade que nelas se encarnam. Neste sentido estamos de acordo com Massuh no fato de que a teologia "determina o terreno, as regras do jogo e a atmosfera moral em que se travará o combate" ideológico: pois não se trata de um complementarismo harmonizador, nem de um falso irenismo ideológico, mas de um *combate*, no qual haverá ideologias que morram (todas devem de algum modo "dar sua

15. Não me refiro à opção política partidária, senão à opção por um projeto histórico-político do povo e para o povo, em nosso caso, latino-americano.

16. Desenvolvo este ponto no meu artigo *La Teología de la liberación: evangélica o ideológica?*, *Conciliium* n. 93 (marzo 1974).

vida" pela libertação integral) e outras que ressuscitem. Morte e ressurreição que se realizam ao serem julgadas pela fé que nelas se encarna e as transcende, e que vão traçando numa espécie de dialética a linha *aberta e determinada* de ação salvífica e libertadora de Deus na história. Trata-se de um combate e, no sentido acima, de uma luta de morte: porém "no terreno, e com as regras do jogo e a atmosfera moral" transformadas pela teologia: pois o cristão ainda em sua praxis política "reconhece o próximo em seu inimigo", embora pelo fato de ser cristão não deixe de tê-lo como inimigo, e mesmo de combatê-lo movido pelo serviço da libertação *de todos*.

Neste contexto se compreende melhor a afirmação de Pablo Fontaine em sua interpretação da carta dos 80 sacerdotes chilenos: diz que ela contém a "afirmação de que... há uma só história, dentro da qual Deus vai realizando a libertação de seu povo. Segundo isto, para muitos cristãos hoje em dia, a libertação de Cristo, aquela pela qual morreu, passa concretamente pelo movimento libertador do Terceiro Mundo, ainda que nele não se esgote: assim como a saída do Egito foi para o povo de Israel, guiado por Moisés, sua redenção concreta, ainda que parcial, anunciadora por sua vez de uma Libertação plena".

Trata-se por conseguinte de dois momentos distintos, porém não separáveis, da libertação integral: o escatológico e o histórico-político. Este último antecipa de certa maneira aquele momento definitivo. Porém trata-se de momentos que não se reduzem a *meros momentos de uma totalidade* dialética. Enquanto se continua pensando a relação entre escatologia e política a partir da lógica da totalidade (herdada da filosofia grega), ou serão pensadas como *duas* totalidades, se cai numa teologia dualista, ou então como *uma* totalidade (ainda que dialética) e cede-se assim a uma espécie de monismo reducionista. Com tal lógica da totalidade não se pode pensar o histórico da criação, a encarnação, a graça escatológica de Cristo. E o caráter místico do pensamento bíblico e cristão é ser histórico-salvífico. Aqui interferem a gratuidade transcendente da intervenção libertadora de Deus, e a liberdade da resposta humana, que até Deus respeita. O âmbito de liberdade assim criado é o âmbito do discernimento que o homem livre faz da vontade salvífica livre e libertadora de Deus.

2.3 *A Unidade histórico-salvífica de fé política*

Depois de haver limitado negativamente nossa contribuição ao problema fé (Igreja e teologia) e política, procuraremos indicar positivamente um caminho para resposta. Negativamente já está claro que para não cair no dualismo não é necessário a identificação dialética (aqui entendo dialética como Hegel e Marx a

entendem). Para não incidir no reducionismo dialético horizontal e imanentista não é necessário continuar pensando em categorias substancialistas, verticalistas e dualistas.

2.3.1 Fé e opção política

Para nosso fim pode ajudar-nos uma breve reflexão sobre a fé. A fé é prática. Não se move em um nível abstrato de idéias: é, antes opção, resposta livre (ainda que luminosa) à iniciativa gratuita do único Deus da história. Por isto *desce a todos os níveis de opção humana*, sem com eles se confundir. Pois em *toda* opção concreta intervém *todo* o homem e seu *fim único* e último: vale dizer que também aqui está implicada sua fé. De resto deve-se acrescentar que esta não é meramente individual e interior, senão eclesial e compromete o homem todo e não apenas uma platônica e idealista “interioridade”.

Como se vê, trata-se, no âmbito concreto da história — e por isto no das opções livres —, da *única* vocação do homem: sua vocação de salvação integral em Cristo. A unidade que realçamos é uma unidade histórico-salvífica indivisível, que não obstante respeita as irredutíveis distinções. Respeita-as porque segundo a nossa colocação a unidade, por exemplo, entre história salvífica e história política e entre opção (e linguagem) de fé e opção (e linguagem) política nasce da liberdade: da liberdade gratuita e imprevisível de Deus, em sua criação e salvação em Cristo, e da liberdade da resposta humana. Este jogo de liberdades tece a trama da única história.

2.3.2 Fé e autonomia da ciência e a técnica

Tenha-se em conta que a fé (e por isto a Igreja e a teologia) respeita a *autonomia* da ciência (por exemplo social, política, econômica) em sua análise da realidade, e a da técnica, em sua construção de modelos de solução para os problemas que a realidade apresenta. A fé porém incide (“encarna-se”, desce) na *opção* concreta por tal ideologia em vez de tal outra, ou por *tal* esquema científico de análise, *tal* projeto político, ou modelo técnico em vez de tal outro (são alternativos porque são contingentes).

Pois para essa opção não *basta* a aplicação dos princípios ou esquemas de análise da ciência, etc. mas *porque é livre* (ao menos com a liberdade própria de interpretação) é necessário também o *discernimento*. E aqui sobrevém a fé, enquanto esta opção aparentemente apenas científica, política ou técnica, pode ser de fato

17. Cf. art. cit. na nota 7.

também uma opção teológica ou antiteológica. Entre as possibilidades contingentes a liberdade necessita também do *discernimento* teológico que não escolha pecaminosamente, por interesse mesquinho ou por preconceito de classe etc., senão porque assim se discerne na fé a linha histórica da libertação integral, a justiça e o serviço aos irmãos. Vale dizer: nos sinais dos tempos se vislumbra a vontade salvífica de Deus. Claro está que para expressá-la, a linguagem teológica usará (desunivocizando-as) as *mediações* que lhe dão as ciências, especialmente as do homem e da sociedade; assim como, para articular o compromisso que responda eficazmente ao chamado histórico de Deus, usará da mediação da técnica. E o fará respeitando-as em sua idiossincrasia. Mas estas mediações não são suficientes para discernir a ação libertadora de Deus, nem para comprometer-se em favor dos outros com o risco da própria liberdade. É nesta opção concreta que ocorre o pecado ou a salvação, que se articulam concretamente também no nível de tal interpretação científica, de tal opção ideológico-política, ou de tal determinada estruturação técnica de ação.

Isto explica o que dizíamos dialogando com Massuh. Ainda que em abstrato as ideologias, projetos políticos, esquemas científicos de análise, modelos técnicos, sejam em geral indiferentes à salvação — contanto que não mutilam a essência humana —; contudo há projetos em si aceitáveis que na praxis histórica concreta se tornam inaceitáveis. Ou há os que se fazem salvificamente mais aceitáveis que outros, porquanto em uma situação determinada são os que promovem mais eficazmente a justiça, a libertação, a verdadeira paz, e por eles passa a salvação. E ainda se pode dar o caso de projetos teoricamente válidos que em concreto deixem de o ser e se desvirtuem, ou mesmo se tornem maus. Assim é que um projeto político monárquico não seria concretamente válido, ao menos atualmente ou em tempo previsível, para a América Latina. Tal projeto fugiria às necessidades reais, e quem o propugnasse, indiretamente estaria fomentando o *statu quo*. Hoje em dia para muitos cristãos o reformismo neoliberal é concretamente reprovável para a América Latina, ainda que em teoria ou para outras circunstâncias pudesse ser aceitável. Pois julgam que em concreto ele não se coaduna com a salvação.

Porém deve-se também ter em conta que tal restrição concreta das possibilidades reais e realmente eficazes, na linha do discernimento de fé, mediado pela ciência e a técnica, que vai afastando opções abstratamente possíveis e optando por uma, volta a abrir um leque determinado de possibilidades novas, onde volta a atuar o discernimento e a liberdade criadora. Seria errado, por exemplo, que aqueles que desaprovam a via capitalista para a América Latina, não se dessem conta que esta exclusão não implica ne-

cessariamente uma redução unívoca das possibilidades a um tipo predeterminado de socialismo, por exemplo. Contudo este leque de novas possibilidades que cada nova opção *abre* está *determinado* pela exclusão de algumas. É por isto que esta marcha histórica vai assinalando uma rota no itinerário do povo latino-americano, itinerário que, suposto um autêntico discernimento, é o caminho da libertação, conforme o desígnio salvífico de Deus.

2.3.3 Teologia, discernimento e opção política

Ora bem, se a fé — e portanto, a teologia — descem até aos níveis mais “mundanos” de opção (até ao ideológico, político, estratégico-tático) é que a Igreja, como comunidade crente e guarda da fé, desce — de certa forma — até esses níveis “mundanos” de opção, sem confundir-se com o mundo.

Em que sentido é a Igreja — *como* Igreja — que se compromete em sua linguagem e ação com opções mundanas tão concretas? Trata-se da Igreja entendida nos sentidos seguintes:

- a) O cristão quando opta, digamos politicamente, se faz isto a partir de sua fé, está agindo *como Igreja*, ou seja, como *membro* do povo de Deus, e portanto *como cristão*, e não só como cidadão.
- b) Porém atua como membro do *Povo de Deus*, quer dizer, sua fé, pela própria estrutura eclesial, lhe pede para discernir *comunitariamente*¹⁸ sua opção de fé mundanamente encarada, e que se comprometa com ela *comunitariamente* e não de forma individualista. Ainda que — está claro — isso não tire que o discernimento seja pessoal e livremente responsável.
- c) Mais ainda: dada a estrutura *institucionalizada* da comunidade crente, o discernimento e o compromisso comunitários tendem a ir chegando a uma *expressão institucional*. Assim como por outro lado esta institucionalização está a *serviço* desse discernimento e compromisso comunitário e pessoal. Usei acima a expressão “tende a ir chegando” pois, como o discernimento nem sempre é fácil, não está sempre maduro para *expressar-se institucionalmente*. Contudo

18. Em *Octogesima adveniens* n. 4 se diz: “A essas comunidades cristãs compete discernir, com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis, em diálogo com os outros irmãos cristãos e todos os homens de boa vontade, as opções e os compromissos que convém assumir para realizar as transformações sociais, políticas e econômicas que pareçam necessárias com urgência em cada caso”. Sobre o discernimento das ideologias se fala nos n.ºs 38 e 43.

esse grau de maturidade é apreciado por um juízo prudencial que assume o risco, bastando um grau proporcionado de certeza, sem pretender ser infalível. Geralmente essa expressão institucional se concretizará em opções fundamentais cada vez mais determinadas, como foi a de Medellin, que abarca dentro de si uma família de opções.

- d) Mais ainda: como esta institucionalização eclesial é hierárquica, nessa expressão e nesse serviço mencionados lhe compete uma função própria à hierarquia (ao Papa, ao Colégio episcopal e a cada bispo, ao Colégio presbital e a cada sacerdote, segundo suas funções). Cremos que cada palavra profética de discernimento, que compete à hierarquia, deve estar situada em tempo e lugar. E deve também ser libertadora, pois a palavra profética não impõe um jugo, mas ao contrário, suscita a liberdade do discernimento de uma comunidade profética como a cristã, mostrando assim o caminho e denunciando o que impede de vê-lo. A teologia, segundo dizíamos antes, está a serviço da comunidade e de sua hierarquia nessa tarefa de discernimento, que se move também no nível político da opção.

2.4 *Para uma conclusão: Teologia, discernimento e compromisso político*

Portanto é possível resumir o que foi dito, afirmando que a “desuni-vocação” da linguagem da libertação — quer dizer, sua abertura à vontade gratuita do histórico-salvífico — não é consequência de uma separação dualista e fixação anti-dialética dos níveis teológico e político da linguagem e do compromisso. Resulta ao contrário, de sua distinção *dialeticamente aberta mas unificada no ato concreto de optar*. Pois a história é *“inconfusa e indivisamente”* história política e história da salvação. Por isso é que a opção histórica concreta do cristão é sempre *“inconfusa e indivisamente”* opção política ou opção de fé. Isto ocorre mesmo quando pretende *“não optar”* politicamente, ou *“deter-se no genérico ou no meramente interior ou sobrenatural”*. Desse modo já está optando, sem saber, e geralmente a favor do *statu quo*.

Quer dizer: o âmbito de liberdade para a gratuidade da fé, a novidade histórica e discernimento não está dado por uma separação e fixação platonizante de distintos níveis de compromisso e de linguagem; *senão* pelo mistério transcendente de Deus que embora não se deixa abarcar nem sequer dialeticamente, mas se nos dá historicamente como Mistério, na tensão escatológica do *“já, mas ainda não”*. Por isso é que a teologia, como a Igreja cuja vida reflete criticamente, é *peregrina* na história. A Igreja (cada membro, o Povo de Deus, a Igreja como instituição) não é *“dona”* da

Verdade, senão que vive na Verdade e da Verdade que é Cristo, a cuja luz *vai discernindo* o chamado histórico do Amor do Pai, nos signos dos tempos, e comprometendo-se com ele. Chamado e compromisso que se dão, como dissemos, na única história, de que Cristo é o Alfa e o Ômega.

A teologia, como carisma e como ciência, tem por isso também a função de servir a esse discernimento, articulando-o logicamente e justificando-o reflexivamente ao fazê-lo passar pelo critério vivo (juízo) da Palavra viva de Deus. Mas, segundo já dissemos, como este discernimento de fé é histórico, ele e seu correspondente compromisso, se mediatizam nos níveis mais "mundanos" (inclusive no sócio-analítico, político e estratégico-tático), transcendendo-os e com isso libertando-os em sua autonomia e transformando-os.

Porém esse discernimento é difícil, dada nossa condição pecadora que se manifesta também em nossos condicionamentos estruturais, sociais, psicológicos, que nos dificultam a liberdade de discernir. Esse discernimento não é infalível, implica o *risco* próprio de toda opção feita "em temor e tremor", opção de quem quer ser fiel ao Amor da Verdade *até as últimas conseqüências concretas e práticas*, porém não *absolutiza sectariamente* sua palavra e opção. Opta, com efeito, *absolutamente por Cristo e a força dessa opção "até dar a vida por seus irmãos" se mediatiza e informa determinadamente os outros níveis*, como o político, nos quais se encarna "inconfusa e indivisamente". Determina-se concretamente, pois "os irmãos" têm nome e endereço, e sua opressão pelo pecado está historicamente estruturada e determinada: também tem nome. Isto explica que uma opção feita ou uma palavra dita "em temor e tremor", sem a *hybris* absolutista que Massuh rejeita, possa não obstante ter um conteúdo (mesmo político) bem determinado, e conservar a força concreta e praticamente eficaz que emana do amor que chega até ao absoluto de "dar a vida pelos irmãos". Assim é que, por exemplo, não é o mesmo o imperativo concreto do amor ante os que sofrem, digamos, a injustiça da discriminação racial ou religiosa, que frente aos que padecem como na América Latina, a opressão do sistema capitalista e do imperialismo.

Quer dizer: ainda que o imperativo do amor de Cristo se concretize em uma situação determinada em tal opção política determinada, esta determinação permanece aberta ao âmbito da liberdade e da novidade: não tem um caráter univocamente universal e eternamente válido. Embora seja possível falar de um "nexo necessário" entre o dito imperativo do amor e a tal determinação aberta, não se trata da necessidade de uma dedução abstrata ou de uma dialética totalizante, senão da necessidade do *amor* que

necessariamente é concreto e determinado, mas livre e respeitoso da liberdade de todos. Não impõe seu discernimento, mas pelo contrário, liberta eficazmente para o discernimento.

A transcendência da fé, sobretudo se vivida em forma encarnada, dá à teologia não só a possibilidade de *criticar* tudo o que nas opções e movimentos políticos se opõe à Verdade e à Caridade, impedindo que se absolutizem, senão também lhe dá a possibilidade de contribuir a *encontrar a linha* pela qual passa historicamente o chamado concreto do Amor dos irmãos; e de ir *tateando* "em temor e tremor" o novo passo a dar cada vez, assumindo o risco do discernimento e do compromisso correspondente de lutar eficazmente pelos irmãos. Desse modo a teologia, sem deixar de ser teologia, antes, justamente por isso, será autenticamente histórica e prática. Pois o "theós" do qual diz o "logos" (enquanto teologia) é o Deus da história e a palavra (logos) que ela articula é a *Palavra* de Deus feita carne, que deu sua *Vida* para libertar eficazmente a seus irmãos.

;