

Liberdade cristã como pragmática da libertação

Contribuição filosófica para um debate teológico

Marcelo F. de Aquino S.J.

I. Introdução

1. A problemática

O conceito teológico de libertação, ao longo dos últimos dois decênios, vem sendo elaborado por um número considerável de pensadores latino-americanos¹. Ele já se afirma como uma das contribuições, simultaneamente, mais válidas e mais polêmicas do pensamento teológico deste continente. No estado atual da discussão seria importante dar o devido espaço para a articulação teórica da sua dimensão filosófica². Sob este ponto de vista, no presente trabalho se falará de um conceito *dialético-pragmático* de libertação correlativo ao conceito de *práxis*³, tendo em vista a fundamentação de uma teoria da pragmática comunicativa que se encaminha mais na linha dialético-especulativa do que na linha da pragmática transcendental como a concebem K.-O. Apel e J. Habermas. Em poucas palavras: A pretensão de validade do conceito de libertação é a de corresponder à *ação emancipatória solidária e justa*. Mas esta é uma tarefa que ainda está a exigir o trabalho de uma sistematização rigorosa.

Uma rápida rememoração dos acontecimentos ligados à vida eclesial permite constatar que o Concílio Ecumênico Vaticano II e as Conferências do

¹. Para uma ampla visão da questão e para uma abundante bibliografia: J. B. LIBÂNIO, *Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo*, São Paulo, 1987.

² Ver J. C. SCANNONE, *Teologia de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, especialmente p. 127-252.

³ Cf. F. TABORDA, *Cristianismo e ideologia*, São Paulo, 1984, p. 57-87.

Episcopado latino-americano em Medellín e Puebla aceleraram a tematização dos desafios que a realidade latino-americana, apreendida como um todo sócio-econômico-político estruturalmente injusto, lança às Igrejas cristãs, em vista à ação transformadora e desencadeadora de um processo de profundas e verdadeiras mudanças sociais. A esperança de êxito desse processo é a irrupção do pobre enquanto sujeito empobrecido e organizado em comunidade⁴.

2. *Experiência cristã e modernidade*

A exposição da dimensão filosófica do conceito de libertação mostrará que, considerando a questão pelo ângulo da práxis emancipatória, nela lateja, no nível dos pressupostos teóricos, o confronto entre a *experiência cristã da liberdade* e a *nova forma de razão* que se constituiu desde os primórdios da Idade Moderna e que corresponde uma *nova imagem de ser humano*. Em outras palavras: no plano dos pressupostos fundacionais, confrontam-se a razão cristã e a razão iluminista. Por um lado, a experiência cristã é feita como interpelação da Liberdade infinita de um Deus pessoal à liberdade finita. Nela deságua a exigência da razão mesma de se fundar num Absoluto a ela a um tempo imanente e transcendente. Na experiência cristã se afirma o Absoluto como condição transcendental da inteligibilidade do real, não só como seu fundamento mas como um Absoluto fundante. A Lógica dessa experiência é, portanto, uma Lógica da liberdade, que traduz em determinações conceituais um Evento Salvífico na história. Por outro lado, desde a sua aurora, a modernidade vem plasmando um novo conceito de razão, caracterizado pelo selo de um necessitarismo intelectual que postula formas de objetivação técnico-científica do ser humano e do mundo, e com a pretensão de validez de plasmar uma racionalização *more geometrico* das esferas do econômico, do social e do político da vida humana. É sabido que a partir de Kant a tradição filosófica ligada à modernidade começa a compreender que a síntese entre sujeito e objeto é constituída pela mediação de certos *interesses práticos*. Essa problemática foi desenvolvida ulteriormente por Marx para quem o motivo real que justifica a práxis histórica é ditado pelas *carências práticas*. Em outras palavras: A partir de um certo momento passou a fazer parte do ideário da modernidade a convicção de que a totalidade da práxis é movida por interesses que estruturam o conhecimento no seu conjunto, fundando as próprias condições de uma possível objetividade.

O desafio maior para a razão cristã é, pois, esta nova forma de homologia entre a razão demonstrativa e o todo da sociedade que se exprime em categorias de uma ontologia social e política. No conceito teológico de libertação confluem, portanto, a experiência da graça e o projeto emancipatório da modernidade. Como encontrar formas de recepção deste projeto na experiência cristã sem instituir uma nova homologia entre Religião e Práxis emancipatória? Eis o interrogativo que aflora nesse contexto.

⁴ Para uma exposição do ensinamento social da Igreja Católica ver J.-Y. CALVEZ, *L'économie, l'homme, la société: l'enseignement social de l'Église*, Paris, 1989.

No epicentro da questão está a focalização teórico-prática da mediação epistemológica da análise crítica das estruturas sociais latino-americanas a modo de "praeambula ad articulos fidei" por parte da reflexão teológica⁵. Ora, desde o ponto de vista da sua *Geistesgeschichte*, a experiência cristã engendrou uma Filosofia e uma Teologia cristãs que, sem se confundirem, se fecundaram reciprocamente no movimento de mediação da segunda pela primeira. Há uma Filosofia e uma Teologia que vão em busca do sentido do *Sagrado cristão*, no qual pulsa a temática bíblica da *criação - nova criação - agape fraterno*⁶. Um dado de notável relevância para a adequada solução do problema da mediação filosófica da Teologia foi a formação, a partir do século XVII, da ciência físico-matemática da natureza, tendo como paradigma epistemológico a mecânica clássica de Newton. A essa seguiu-se o aparecimento, a partir do século XVIII, das Ciências Humanas. Isso acarretou para a Filosofia a necessária justificação de uma estrutura epistemológica especificamente filosófica na abordagem dos grandes temas do seu discurso: o mundo, o ser humano e Deus. Além disso, fez com que a reflexão filosófica passasse a conceituar a sua relação com as diversas ciências humanas que lhe proporcionam os dados e os problemas. Em outras palavras: O problema teórico da mediação filosófica da Teologia ampliou-se consideravelmente com a questão acerca da relação entre Ciências Humanas e Filosofia. Portanto, se por um lado cumpre expor a dimensão filosófica do conceito teológico de libertação, por outro lado é mister traduzir conceitualmente a experiência cristã num novo horizonte de compreensão de sentido neste final de milênio, explicitando as regras que pautam as relações entre *Teologia - Filosofia e Ciências Humanas*⁷.

A exposição sistemática dos pressupostos fundacionais subjacentes ao conceito de libertação que, paulatinamente, vai emergindo do contexto da vida eclesial latino-americana, deve, pois, arraigar-se na cepa da fundante experiência cristã. Ora, a sua conceitualização teológica pede uma mediação filosófica. Num plano estritamente metafísico delinea-se, ainda brumosamente, a tarefa da fundamentação teórica de uma Ontologia relacional *qua* teoria da mediatidade do ser. Num plano antropológico-filosófico cumpre levar em consideração a pluriversalidade da própria idéia de ser humano. Porém, por sua vez, o horizonte da compreensão filosófica da experiência do ser humano está dialeticamente relacionado à mediação epistemológica das Ciências Humanas. Este parece ser o arco da questão da mediação da análise crítico-social por parte da Teologia.

⁵ Ver a importante obra de C. BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978.

⁶ Ver H. DE. LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1952, p. 105-132; 163-321.

⁷ Cf. J. ALFARO, "Teologia, Filosofia y Ciências humanas", *Gregorianum* 55(1974): 209-238; G. EBELING, "Theologie und Philosophie", *RGG VI*, Tübingen, 1962, p. 782-789; K. RAHNER, "Philosophie und Theologie", *Sacramentum Mundi I*, Freiburg, 1969, p. 1206.

3. Pretensão de validade objetiva e lógica da experiência

Tomando o lugar social do sujeito empobrecido como ponto-de-vista a partir do qual o discurso teológico da libertação adquire sua específica consistência epistemológica, convém explicitar dois outros pressupostos que ampliam metodologicamente o confronto entre a razão cristã e a razão iluminista. O primeiro é a questão crucial acerca da pretensão de validade objetiva de uma reflexão que se autocompreende como latino-americana. Cabe dizer que, justamente, porque enraizada no contexto histórico latino-americano, o pensamento que tematicamente se desenvolve a partir do lugar social dos pobres e dos oprimidos deve se mostrar ser capaz de elevar-se ao *universal* da experiência humana, afirmando algo do *ser humano enquanto ser humano*. Neste sentido, a sucessão de autores e pensadores que, a partir de um determinado ponto de vista, conseguiram exprimir uma determinada característica como sendo constitutiva do ser humano enquanto ser humano, é significativa. E conservam através do tempo lúcida atualidade. Sófocles, por exemplo, traçou a figura da responsabilidade ética do indivíduo, resgatando-o da inexorabilidade da *moira*; já em *Otelo, o Mouro de Veneza*, Shakespeare caracterizou o ciúme humano; Goethe fixou e universalizou a imagem do ser humano moderno no Doktor Faustus; aqui no Brasil, Machado de Assis universalizou o *pathos* do pessimismo introspectivo e *in extremis*, Nelson Rodrigues conseguiu apreender algo do cidadão urbano brasileiro, retratando a experiência universalizável da crise de valores acarretada pela modernização da sociedade rural brasileira. Colocando a questão em termos filosóficos, Aristóteles universalizou na sua antropologia uma imagem do ser humano como *animal rationale*, o mesmo fazendo-o Tomás de Aquino para quem o ser humano é *imago Dei*, e em última análise, a própria antropologia do racionalismo eleva-se a esta universalização daquilo que constitui o ser humano a partir da centralidade que o *cogito* passa a ter. Na reflexão latino-americana que eleva a injustiça social, a miséria estrutural e a opressão ao estatuto de *tópoi* de inteligibilidade, urge fazer o esforço do conceito para expor as figuras históricas que engendrarão as figurações da experiência do pobre (genitivo objetivo e subjetivo) em que se reconheça, a partir da América Latina, *um traço constitutivo do ser humano enquanto ser humano*.

O segundo pressuposto incide mais profundamente no âmago do método da exposição, repercutindo diretamente nas dimensões da *mundanidade* e da *intersubjetividade*, na relação original da *linguagem*, que constituem a experiência cristã de Deus. Tratando-se de tema de tão ampla magnitude, é inadiável pôr-se a questão acerca da Lógica mais adequada para expor em determinações lógicas a relação entre o Absoluto, o Ser Humano e o Mundo. Não se pode expor discursivamente a presença de uma alteridade a não ser mediante uma *Lógica da Experiência!* Ora, fundamentalmente, a *logicidade* da experiência cristã pode ser exposta através de uma *Lógica da consistência ou de uma Lógica da inconsistência*⁸. Tudo depende do valor verdade que se atribui à dialética

⁸ Sobre o problema filosófico da dialética ver P. AUBENQUE, "Evolution et constantes de la pensée dialectique", *Les études philosophiques* (1970): 189-301; E. WEIL, "De la dialectique

enquanto método desta Lógica da Experiência. Com outras palavras, enquanto método, a dialética pode ter a pretensão de expor o sentido de uma experiência humana? A dialética pode ter a pretensão de ser uma lógica da verdade?

Esta pergunta confunde-se com o próprio destino do filosofar e, como problema, tem um itinerário que pode ser, sumariamente, reconstruído. Na *Ontologia clássica* é inconcebível que o Primeiro Motor Imóvel sofra um devir na sua substância. Tanto a Metafísica clássica grega quanto a Metafísica de Tomás de Aquino são avessas à idéia da temporalização do divino. Contudo, graças à logicidade⁹ teocêntrica da experiência cristã, o Aquinate reflete a experiência bíblica do evento gratuito de Deus na História, que se transfigura numa *Historia Salutis*. Destarte, ainda que permaneça arraigado nos esquemas formais do cosmocentrismo grego, Santo Tomás supera a Metafísica essencialista de Aristóteles. Provavelmente a originalidade do seu pensamento consiste na sua Metafísica do ato de existir, razão pela qual ele pode ser compreendido como um Filósofo da identidade original, que porém não explicita ulteriormente o sistema de determinações dessa identidade, e para quem, portanto, o Infinito permanece indeterminado.

Este problema sofre uma virada na Filosofia transcendental de Kant. Formalmente, este permanece entre os quadros da Lógica da consistência, uma vez que a sua Lógica transcendental tem a pretensão de ser uma lógica da verdade. Contudo, materialmente, ele desloca o problema de Deus para o plano da experiência. Mais precisamente para o interior das estruturas antropológicas da experiência da moralidade subjetiva. Ora na sua Metafísica da experiência, isto é na Analítica transcendental que é precisamente o coração da Crítica da Razão Pura, Kant faz ver que a experiência nos dá fenômenos no tempo.

A partir dessa herança kantiana é relativamente fácil entender a Lógica dialético-especulativa de Hegel. Na exposição enciclopédica do sistema, Hegel concebe o divino como inscrito no interior do *Espírito Objetivo*, mais precisamente na moralidade objetiva de um povo histórico¹⁰. Na perspectiva dialética da exposição hegeliana, o Absoluto é deslocado da esfera do mundo supra-lunar para a esfera do mundo sub-lunar, engajado na vida de uma comunidade histórica. Esta é a afirmação que, entre outras, também aparece no Manuscrito das *Lições sobre filosofia da religião* de 1821. Precisamente, sob o ponto de vista sistemático, o contexto remoto do conceito teológico de libertação é o intento

objective", *ibid.* 339-346. A função lógica da contradição é estudada por N. RESCHER e R. BRANDON, *The logic of inconsistency*, Oxford, 1980. O pensamento dialético tem a pretensão da validade de um tipo de racionalidade que tolera a inconsistência nos objetos do pensamento e da asserção, gerando não um desaparecimento mas um alargamento das limitações da razão, abrindo vias para territórios previamente considerados inacessíveis.

⁹ O termo logicidade traduz a expressão alemã criada por Hegel *das Logische*, que é a esfera dialeticamente oposta a Filosofia do Real.

¹⁰ Cf. K.-H. ILTING, "Le Dieu hégélien", in: G. P. BONJOUR, *Hegel et la religion*. Paris, 1982, p. 101-124. O autor toma a liberdade de indicar a sua obra *O conceito de religião em Hegel*, São Paulo, 1989.

hegeliano de pensar o Absoluto na esfera do Espírito Objetivo, porém mediado pela crítica marxiana à Filosofia hegeliana do Espírito Objetivo.

Como se pode constatar, a virada antropocêntrica que caracterizou a Primeira Modernidade, por um movimento de aceleração interna acaba inaugurando uma nova etapa da razão iluminista, ou Segunda Modernidade, agora sob a égide de uma nova maneira de pensar, chamada com justeza de *historiocêntrica*. A pauta em que esta razão escreve o seu programa é a da História da formação da consciência enquanto história do próprio Absoluto. Portanto, o esforço hegeliano de atrair o Absoluto para a esfera do Espírito Objetivo é compreendido na trama de uma razão que se historiciza¹¹. A partir de então inaugura-se o novo problema filosófico de saber se com essa imanentização do Absoluto permanece um núcleo subsistente que perpassa o inteiro processo dialético ou, se o movimento dos círculos e das relações sociais acaba erigindo-se, melhor, constituindo-se em Absoluto. Em síntese, há um portador do movimento que no ato do movimento, vem na direção de si mesmo, vem na direção do concreto preenchimento em que se alcança a linha que configura o círculo?

Este interrogativo de índole tão especulativa tem, por sua vez, conseqüências muito sérias no plano praxeológico. Talvez a mais lancinante, em que se decide a nossa civilização, é a do destino e do papel reservado à experiência religiosa do sagrado e, mais concretamente, do sagrado cristão na sociedade moderna. Como observa agudamente Xavier Herrero, "A história das sociedades humanas mostra que a religião sempre teve uma função integradora de todos os elementos, sempre apareceu como o marco último e integrador de todas as dimensões"¹². A partir deste pressuposto surge um outro interrogativo: a absorção do religioso no social será capaz de reafirmar o sentido transcendente da religião enquanto horizonte último da pluriversalidade de sentido da natureza e da sociedade? Em termos de Lógica da experiência, o Sagrado cristão tem como traço inconfundível a referência a uma instância transcendente e à Presença deste transcendente na história. A herança da Filosofia hegeliana do Espírito Absoluto é, em última análise, a de um tratado teológico-político?¹³

Os desafios lançados pela razão historiocêntrica à razão cristã podem ser resumidos em dois. Em primeiro lugar, como transpor para a esfera do Espírito Objetivo o movimento de *transcendência* do ser humano sobre a natureza e a sociedade, que dá a vertebração interna da experiência cristã? Transcendência que é o ato de referência a um Absoluto que irrompe na história como evento de Liberdade original. Se a história é a figura em que o Absoluto advém de maneira assimétrica e definitiva para a esperança humana, em um evento

¹¹ Sobre a consumação da razão historiocêntrica ver H. C. L. VAZ, *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo, 1988, p. 227-249.

¹² X. HERRERO, "Filosofia da religião e crise da fé. Dialética do Sagrado Cristão", *Síntese Nova Fase* 35(1985): 13-39.

¹³ Cf. M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.

encarnatório enquanto mistério teândrico, como pensar a transcendência do Absoluto da experiência cristã em categorias que, inelutavelmente, co-significam a temporalidade e os interesses práticos, i. é., a *Lebenswelt*¹⁴, em que se transpõe qualquer experiência humana? Em segundo lugar, como redefinir a dimensão da *contemplação* no âmago das figuras que a história vai assumindo? Em poucas palavras, como suprasumir o reducionismo de uma razão que pretende identificar-se com as suas objetivações, recuperando num primeiro momento a intencionalidade de um conhecimento que reavalie a dimensão praxeológica, descobrindo-a como parte integrante do momento teórico, mas por outro lado afirmando o momento contemplativo como instância reveladora da teleologia imanente à realidade concreta, que o indivíduo concreto vive no seu mundo humano e material em relação com os outros seres humanos. Ora, a contemplação cristã orienta-se para o já aludido evento encarnatório, tornando-se precisamente o *reconhecimento* da presença de Deus em todas as coisas e a referência de todas as coisas a Deus. A dualidade *contemplação* e *práxis*, no movimento de recíproca mediação, possibilita que na experiência cristã Deus, o Mundo e a História encontrem-se na mediação do Verbo que se fez carne. Na urdidura do mundo sub-lunar, é ineludível a pergunta pelo sentido da contemplação cristã.

4. Intencionalidade da verdade e da liberdade

Os elementos teóricos e práticos até agora trabalhosamente inventariados vão desaguar no estuário maior para onde confluem as duas questões mais decisivas que o ser humano se põe: a questão da *verdade* e a questão da *liberdade*. Desta maneira, uma reflexão a partir da América Latina pode ter a pretensão de afirmar algo do *ser humano enquanto ser humano*. Enquanto através duma Lógica da experiência apreende a teleologia imanente, simultaneamente contemplada e verificada, da ação humana para a verdade e a liberdade.

Por coerência interna o conceito de libertação não pode renunciar à mediação do conceito de verdade! Mais precisamente, qual é a pretensão de validade da afirmação de que a práxis é a medida da verdade? Antes de tudo, na elaboração de uma teoria da verdade, a fórmula $S(\text{ujeito}) \Rightarrow P(\text{redicado})$ apresenta-se como uma base irrenunciável de qualquer afirmação dotada de sentido. Portanto, inicialmente o conceito de verdade passa pela adequação entre sujeito e objeto. Esta, enquanto ato pelo qual o sujeito intenciona lingüisticamente o mundo e o outro, é estruturalmente orientada para se conformar com o real. O princípio ativo desta conformação é o conhecimento que a inteligência tem do

¹⁴ Para uma sistematização filosófica do conceito de *Lebenswelt* ver a bela obra de G. BRAND, *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Berlin, 1971. Ver tb. L. LANDGREBE, "El problema de la Ciencia Transcendental del a priori del 'Mundo de la Vida'(Lebenswelt)", in *Fenomenología y Historia*, Caracas, 1975, p. 169-191.

seu próprio ato. Por conseguinte, o conceito de libertação não pode renunciar ao *entrelaçamento* da normatividade absoluta do objeto (momento do *em-si*) com a normatividade absoluta do sujeito (momento do *para-si*). Ou seja, graças à estrutura dialética dessa *identidade na diferença*, por um lado, a verdade do objeto é uma pré-suposição com relação ao sujeito, e por outro lado, o ato tético do sujeito eleva o objeto, enquanto conhecido, ao nível da sua existência intencional. A afirmação de uma dimensão praxeológica constitutiva da verdade é precedida logicamente pela inerência de P em S, e ontologicamente pelo sentido da presença interpeladora do mundo e do outro no sujeito. Se a fórmula $S \Rightarrow P$ é uma base irrenunciável de uma teoria da verdade, contudo ela não esgota a inerência como tal, que pode alcançar pontos de vista mais elevados, onde se articulam as dimensões *consensual* e *praxeológica* da verdade. A inerência mais original é a do todo sobre o todo, isto é a do sistema coerencial da verdade¹⁵.

A intencionalidade da inteligência não esgota o problema do conceito filosófico de libertação mas o lança no dinamismo da espontaneidade ativa da auto-determinação que procede da intencionalidade do querer, entendido como faculdade da vontade, e que exprime a determinação do sujeito perante a interpelação do mundo e do outro. Esta dimensão do *livre arbitrio* alarga-se com a dimensão *ética* da liberdade, em que esta é fim em si mesma e para si mesma, autofinalizando-se no consentimento ao bem. Finalmente, quando a liberdade torna-se *efetiva* pela universalidade mediada pela determinação da particularidade, a idéia da liberdade torna-se a identidade das determinações lógicas com o movimento de figuração. Alcança-se o nível da concreção lógica da liberdade na sua universalidade.

A explicitação do conceito de liberdade como pressuposto do conceito de libertação passa pela inversão da relação necessidade (desejo)-libertação para a relação liberdade-necessidade, na qual se arraiga tanto a base material da experiência humana que é o mundo da vida, quanto o dinamismo do desejo obediente aos fins éticos da liberdade, e cuja recíproca mediação deságua no processo de libertação. Essa inversão da inversão justifica-se plenamente quando se resgata, para a formulação do conceito filosófico de libertação, a concepção socrática de que *toda escolha voluntária é um ato noético*. O intelectualismo socrático, fundador da ética ocidental, tem uma *Wirkungsgeschichte* cuja rememoração pode ser, brevemente, esboçada. Antes de mais nada, cumpre nomear Aristóteles que, elaborando o conceito de *phronesis*, põe a decisão pelo bem na interseção do desejo retificado pela virtude ética com o conhecimento iluminado pela sabedoria prática ou prudência (= *phronesis*). Na esteira de Aristóteles, para Tomás de Aquino, o ser humano, graças ao conhecimento intelectual pelo qual pode conhecer a essência das coisas e, portanto, saber o que é o bem, não pode querer um bem sem saber que o bem merece ser

¹⁵ Para uma exposição das teorias da verdade ver L. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt, 1978.

querido por ele mesmo, *sub ratione boni*¹⁶. Com isso já fica patente que o conceito de libertação deve se arraigar na verdade e objetividade do bem. Justamente, a objetividade do bem determina de maneira decisiva a ética hegeliana, que recolhe em plena modernidade, a herança socrática. Para Hegel, o valor que se acha constituído com a idéia do bem é o valor objetivo do bem enquanto se impõe na sua universalidade à consciência moral como um *dever* e um *direito* absolutos¹⁷. Levando em conta esta rica corrente do pensamento moral ocidental pode-se afirmar que há, portanto, ontologicamente, um primado da liberdade sobre a carência. A afirmação do ser humano como ser de carências, e portanto de desejos, só é possível no contexto de uma reflexão sobre o ser humano como ser livre, pois do contrário é a própria subjetividade que será absorvida pelo objeto de que carece¹⁸. Conseqüentemente, a reflexão latino-americana sobre o sujeito empobrecido e a práxis emancipatória não pode renunciar a nenhuma dessas três dimensões da problemática: 1. a *universalidade antropológica* que através da Lógica da experiência afirma algo do ser humano enquanto ser humano; 2. a *universalidade epistemológica*, que reivindica pretensão de validade objetiva; 3. a *universalidade ética*, que escolhe o bem enquanto bem.

Este longo itinerário serviu para expor o estado da questão: o enraizamento do conceito de libertação na questão do ser humano, da verdade e da liberdade.

II. Reflexibilidade do espírito e interesse emancipatório

1. Hermenêutica da experiência cristã como inversão da inversão

O processo de libertação medra da experiência cristã a partir de uma inversão da relação carência-libertação pela relação liberdade-necessidade. A hermenêutica do paradoxo cristão tem a pretensão de ser uma crítica à crítica feuerbaquiana e marxiana da religião e da filosofia. Na esteira de uma antropologia que considera o ser humano como ser de carências, Feuerbach, através da sua crítica à filosofia hegeliana, tentou reconquistar o indivíduo na sua concretude sensível. A inversão materialista que Feuerbach imprime na antropologia constitui o ser humano, enquanto um imediato ser sensível, como *fundamento último*, o qual se lança no sensível imaginário como *projeção* no mito do Deus exterior. Indo mais longe que a crítica psico-genética levada a cabo por

¹⁶ Cf. S.T. DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 5; q. 19; q. 59; q. 60 a. 2 e 3; q. 80 a. 2 ad 2; q. 82 a. 2 ad 1; I^a Ilae, q. 2 a. 8; q. 8 a. 1, 2 e 3; q. 9 a. 1; q. 10 a. 1; q. 26; q. 27 a. 2; q. 56 a. 6; q. 63 a. 1; q. 85 a. 1; II^a Ilae, q. 47. A esse respeito ver L.-B. GEIGER, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1952.

¹⁷ Cf. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, Hamburg 1955⁴. Ver § 132.

¹⁸ A carência é, propriamente, tanto a nível pessoal quanto social o começo da economia, enquanto é uma ausência fundamental de elementos da natureza. A carência é o *critério* de toda vida econômica, é a raiz de um *direito* e é sinal de *dependência* do ser humano. Cf. J.-Y. CALVEZ, *ob. cit.*, p. 75-85. Ver também PAULO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n^o 30-31.

Feuerbach, Marx pretendeu transplantar a crítica feuerbaquiana para o terreno do verdadeiro materialismo, recuando até seus pressupostos, i. é., à atividade prática do ser humano: o ser humano real e histórico. Nesse sentido, a inversão marxiana pretende ser uma superação científica e uma superação prática da filosofia. No primeiro caso, é possível falar de uma ciência positiva do ser humano como ser prático condicionado pelas relações sociais. No segundo caso, trata-se da práxis revolucionária. Com outras palavras, em parte o programa marxiano consiste na *realização* da filosofia na ação transformadora do mundo. A inversão marxiana persegue uma reapropriação do ser humano pelo viés de uma crítica sócio-genética, cuja pretensão é a supressão do sistema hegeliano na dialética da práxis humana¹⁹.

Ora bem, a justificação reflexiva em cujo dinamismo manifesta-se a transparência do véu que recobre a experiência cristã, num determinado momento, torna-se a metacrítica da hermenêutica feuerbaquiana e marxiana do sagrado cristão. Portanto, a articulação do sentido da experiência cristã está ligada à interseção de dois grandes vetores antropológicos: as exigências da *razão* e a responsabilidade historicamente encarnada da *liberdade*. Os pressupostos filosóficos do conceito teológico de libertação, que lança suas raízes nesta experiência de sentido, referem-se incoativamente aos subjacentes conceitos de razão e liberdade. Em definitiva, cabe refletir sobre a *imagem de ser humano* que resulta do encontro da razão cristã com os ideais emancipatórios da razão iluminista, afirmando a centralidade da *unidade da pessoa humana* perante uma razão que se propõe homologamente, ora com os interesses do indivíduo, ora com os interesses de uma classe social. Aceitando a centralidade axial da experiência humana para qualquer projeto que confira sentido ao mundo e ao outro, a experiência cristã contudo revela o aspecto paradoxal do ser humano que é, justamente, o seu ser *imagem de Deus*.

O esforço de justificação reflexiva da experiência cristã faz aflorar uma concepção de ser humano que aponta para um movimento de *excentração*. Esse é a conjunção dialética da dimensão da interioridade, i. é., do ser pessoal, com a dimensão de exterioridade, ou seja de comunhão, dom, de sociedade, em breve, do ser social. A *pessoa* e a *sociedade* são os termos de uma recíproca mediação, por sua vez decisiva para a afirmação da unidade do sujeito. A Lógica da experiência, enquanto discurso da alteridade, expõe o sentido da interioridade do sujeito humano como um todo dinâmico, que se expande, se exterioriza e se realiza na sociedade como um confronto e um *reconhecimento de liberdades*. Dado este pressuposto, a transcendência do sujeito sobre a natureza e o afrontamento do outro como liberdade marcam o conceito de práxis, da sua origem até o seu extravasamento em processo sócio-econômico.

¹⁹ Cf. H. C. L. VAZ, "Ateísmo e mito. A propósito do ateísmo no jovem Marx", *Revista Portuguesa de Filosofia* 26(1970): 20-50.

2. Filosofia e Religião no contexto antropológico

No contexto da inversão da inversão marxiana pela original estrutura reflexiva do saber, conservando porém mediatamente a relevância epistemológica desempenhada pelos interesses práticos na estrutura constitutiva do próprio saber, impõe-se redesenhar as linhas do *philosophoumenon* da relação Filosofia-Religião. Mais ainda: é preciso interpretar a afirmação feita por Hegel que "o conteúdo da filosofia e da religião é o mesmo"²⁰, e a partir daí ver o alcance especulativo da doutrina hegeliana do Espírito Absoluto que inverte a relação Filosofia-Religião, subordinando o saber representativo da religião ao saber especulativo da filosofia. Entre outros, este é um dos legados do tratado hegeliano do Espírito Absoluto: como decifrá-lo no quadro de uma justificação reflexiva da experiência cristã, eis um tema ulterior que se apresenta neste esforço de fundamentar filosoficamente o conceito de libertação.

Uma leitura consistente desta problemática é a de que a *questão do ser humano* é o termo mediador a partir do qual expõe-se filosofica e teologicamente a experiência cristã. Daí segue-se a centralidade axial de uma Antropologia em que o ser humano é constitutivamente referido ao Absoluto transcendente. Por isso cabe refundar a *Antropologia metafísica* como *Filosofia do Espírito*, no duplo movimento de suprasumir a *Bewusstseinsphilosophie*, e de correlacionar sistematicamente a Antropologia à *Metafísica* e à *Ética*.

A refundação da Antropologia como Filosofia do Espírito há de ter o alcance teórico de uma verdadeira substituição do paradigma da Filosofia da consciência por um novo paradigma filosófico, que elabore sistematicamente o entrelaçamento dos paradigmas *linguagem* e *práxis*. Nesta substituição da Filosofia subjetivístico-consciencial acham-se solidárias três grandes tradições filosóficas, opostas entre si: o segmento lógico-empírico da tradição anglo-americana (mesmo que a origem de muitos pensadores neo-positivistas fosse austro-alemã); o segmento especulativo transcendental da tradição européia-continental; finalmente o segmento dialético da tradição marxiana. Porém, se por um lado é substituído o paradigma da consciência como critério universal e racional da filosofia e do saber em geral, por outro lado permanece a tarefa de uma crítica ao reducionismo objetivista da razão moderna e, portanto, duma conseqüente recuperação da subjetividade no próprio ato de crítica à *Bewusstseinsphilosophie*.

Para cumprir esse programa de superação do paradigma consciencial é preciso redescobrir, num primeiro passo, o valor da estrutura intencional da consciência para recuperar, destarte, a função da subjetividade no âmbito do saber. Com outras palavras, é mister que a ciência abandone a sua fundação mecanicística, descobrindo em si mesma o papel da subjetividade. Na auto-reflexão do conhecimento está presente o sujeito. Isso significa que para suprasumir as aporias das diversas Filosofias da consciência, vai afirmada

²⁰ Cf. G. W. G. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, par. 573.

conseqüentemente a *reflexão* como base da consciência, o que implica *referência a si na mediação do outro*. Porém, se a estrutura reflexiva é a condição de possibilidade da adequação formal, i. é., da síntese da posição do objeto com a posição do sujeito, não se pode transcurar a função mediadizante que os interesses práticos da *Lebenswelt* exercem no ato sintetizador.

O entrelaçamento do paradigma lingüístico com o paradigma praxeológico é possível se se considera a linguagem como um *sistema de sinais* que se afirma como uma *necessária mediação*, imprescindível para qualquer processo constitutivo de experiência. Ou seja, a linguagem é uma condição de possibilidade da experiência. A semiótica (sintática, semântica e pragmática) está arraigada na intencionalidade do sujeito para que se cumpra a auto-reflexão do saber. Ora, tanto a linguagem quanto a práxis estão referidas às duas relações verdadeiramente originais: a *relação reflexiva* (momento da objetividade e momento da subjetividade) e a *relação intersubjetiva* (momento da intersubjetividade), que são as condições de possibilidade tanto de uma quanto da outra. Nesse sentido, a presente reflexão afasta-se da proposta habermasiana, para quem a condição de possibilidade última da objetividade da experiência está naquela atitude pragmática que Habermas chama de *interesse*.

Pelo viés da pragmática, a linguagem ultrapassa o campo sêmico ingresando no campo praxeológico. Também aí, como bem o mostra *J. Roque Junges*²¹ em recente artigo, não se pode perder de vista a estrutura original da consciência, que não se deixa reduzir aos conteúdos recebidos, seja da instância parental, como para Freud, seja da prática social, como no caso de Marx. Mais concretamente, no paradigma marxiano os produtos do espírito são reconduzidos ao respectivo contexto de constituição objetiva na esfera da práxis social. Ou seja, a consciência não é responsável dos seus conteúdos, porque ela mesma forma a sua identidade e as suas estruturas cognoscitivas no contexto do processo do trabalho, que se torna elemento da consciência. Quando Marx, na primeira tese sobre Feuerbach afirma a necessidade de conceber, por um lado, a realidade "como atividade sensível humana, práxis - subjetivamente -", e, por outro lado, a atividade humana "como atividade objetiva", ele pretende destacar não só a função produtiva e transformadora do trabalho humano, como também a sua função gnoseológica-constitutiva. Para Marx, nem a natureza nem a consciência são dois dados originários, mas são mediados pela práxis social que se torna a última estrutura a qual referir a realidade.

Voltando ao projeto de fundação da Filosofia do Espírito, as diferentes esferas que a formam, estruturam pluriversalmente a imagem de ser humano considerado originalmente como um ser-em-relação. Na esfera em que se configura a *relação consigo mesmo* emerge a personalidade humana a partir das estruturas somática, psíquica e noética do sujeito que está de posse de si na

²¹ J. R. JUNGES, "Identidade e função da consciência moral", *Perspectiva Teológica* 22(1990): 171-192.

mediação do mundo e do outro como uma pressuposição irreduzível à própria relação consigo. Na esfera das configurações da liberdade como um efetividade social e ética o sujeito entra em *relação com um mundo produzido por ele mesmo*. Na esfera em que o espírito conhece a implicação entre liberdade e necessidade no ato de transcender todo e qualquer dado natural, histórico e lingüístico o sujeito vem à sua realização *na relação com o Absoluto transcendente*.

A imagem de ser humano de uma Antropologia está ligada à intersecção da ação reflexiva, em que tem lugar a síntese da posição do objeto com a posição do sujeito, com a relação intersubjetiva, em que se configura o reconhecimento da outra liberdade como conteúdo realizador da própria liberdade. Portanto, a Filosofia do espírito é uma *mostração* do sentido objetivo, subjetivo e intersubjetivo que vai estabelecer com a ação praxeológica uma relação de recíproca mediação. Aceitando que a Lógica da experiência é a mais adequada para transpor em categorias uma alteridade, cabe por sua vez completar esta afirmação dizendo que uma experiência constitui-se na interação da relação lingüística com a relação intersubjetiva.

3. Natureza e práxis

Se é verdade que a experiência humana na sua referência ao fundante Absoluto é o termo mediador para uma exposição da experiência cristã, então o *silogismo fenomenológico* (NEL - Natureza, Espírito, Lógica), que com os silogismos enciclopédico (LNE) e da logicidade (ELN) dá o arremate final da Filosofia do Espírito Absoluto, proporciona um método consistente de exposição da atividade do espírito de ser o termo mediador, graças ao qual a natureza e a logicidade se relacionam. Neste sentido tem razão Hegel quando afirma que "o espírito tem para nós por seu pressuposto a natureza, da qual é a verdade e é, por isso o absoluto primeiro dela. (...) Esta identidade é negatividade absoluta, porque na natureza o conceito tem a sua perfeita objetividade exterior"²². Ao mesmo tempo que se aceita esta afirmação do filósofo suave, cabe criticar a pretensão do próprio conceito hegeliano de racionalidade, como uma exposição do inteiro círculo dos círculos.

A relação com a natureza é constitutiva da experiência humana. Ora, para poder elaborar o conceito de natureza é preciso partir deste dado original: o ser humano é sempre no mundo, e o mundo é sempre para o ser humano²³. Portanto, numa exposição fenomenológica, o mundo aparece como o correlato intencional do eu do sujeito da experiência²⁴. Com outras palavras, a organização de toda experiência particular torna-se possível no *horizonte do mundo*, en-

²² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, par. 381.

²³ Reconheço aqui minha dívida para com o colega H. C. L. Vaz que, generosamente, facilitou-me o acesso às suas notas pessoais sobre o problema filosófico do mundo.

²⁴ Cf. M. F. de AQUINO, "A visão do mundo em Husserl e Heidegger", *Síntese Nova Fase* 3(1975): 31-48.

quanto concreto horizonte pré-compreensivo da existência das coisas para o ser humano, seja para o indivíduo, seja para o grupo social.

O mundo é, pois, uma presença que se apresenta na sua *mundanidade*. Definindo-se pela sua relação ao sujeito que o compreende conferindo-lhe um sentido, e o transforma segundo esse sentido, o mundo é uma exterioridade intencional. Por isso, ao mesmo tempo em que se manifesta na sua exterioridade mundana, o mundo compreende espacialmente o sujeito. Graças a esta sua espacialização, o mundo tem uma sua interioridade.

Rigorosamente falando, o mundo é *ob-jeto*. Essa objetividade do mundo é o fundamento da sua exterioridade que, mediante a sua espacialidade, traduz-se na sensação externa e na imaginação. Portanto, na sua correlatividade intencional à consciência, o mundo é sempre o *mundo-para-o-ser-humano* que, por sua vez, tem como estrutura constitutiva este seu *ser-no-mundo*.

Como uma das dimensões da mundanidade, o mundo tem a característica de ser um *mundo circundante*. O *Umwelt* humano, se por um lado está sob o signo das necessidades biológicas, tais como nutrição, defesa, sobrevivência do indivíduo e da espécie, por outro lado, já é investido de um sentido humano conferido-lhe pelo ser humano, que o eleva à condição de um mundo de *prágmata*. Com outras palavras, à diferença do correspondente mundo circundante animal, ao *Umwelt* humano é conferido um significado praxeológico, que ultrapassa a estreiteza do esquema animal, pois o ser humano é capaz de uma apropriação significativo-instrumental, e não somente orgânica, do seu mundo circundante.

No mundo circundante humano, que inclui as determinações orgânicas vegetais e animais, tem lugar um inicial processo de distanciamento do seu próprio *Umwelt*, que caracteriza desde o início uma ordem espiritual de caráter prático-voluntário. Nessa atitude de tomar distância, emerge o sentimento da *carência* e da sua correspondente *tendência*. A esse respeito, Hegel ainda é um interlocutor válido, porque, como em outras ocasiões, ele é o leitor de uma rica tradição, cujo arco vai da filosofia clássica grega até à modernidade. O rude esforço de pensar implica para Hegel o resgate da tradição grega segundo a qual a necessidade é a mestra do progresso humano²⁵. O seu gênio consiste em transcrever a experiência grega na pauta da razão moderna. Nesse caso, Hegel recolhe a concepção cartesiana de carência como *falta de*, privação, deficiência, negatividade, e a concepção espinoziana de carência como *connatus*, esforço, afirmação de si.

²⁵ O pensamento grego conjuga a *concepção ciclofórica e eterna do tempo* com a *idéia de progresso*. Para o grego o progresso humano se exprime na exatidão do poder intelectual e técnico do homem, criador de toda uma nova esfera de realidades culturais, situadas acima da realidade natural. Isto é, a existência de faltas, imperfeições e dificuldades servem de estímulo à atividade humana mediante o aguilhão da necessidade enquanto fonte e impulso do esforço criativo humano. Cf.: "A necessidade (chreíó) ensinou tudo. Pois o que não inventaria a necessidade?" (Fragmento que Plutarco atribuiu à Arquitas). A necessidade é, pois, mestra do progresso humano. Ver a propósito Hegel na sua Enciclopédia de 1830, par. 359.

Ora, o ser humano vive a carência no seu mundo circundante transgredindo de certa forma, os limites que este mundo lhe impõe, articulando a reciprocidade que há entre a positividade e a negatividade da carência. Com isso constitui-se no Umwelt humano o ciclo do *desejo: carência — tendência — satisfação*.

Uma outra característica da mundanidade manifesta-se como o *mundo na sua abertura para uma consciência intencionalmente aberta*. Neste sentido, o mundo não é mais somente um território biológico, mas é, como já se disse, um horizonte pré-compreensivo de toda experiência possível. O conceito de *horizonte* aqui empregado é tomado emprestado de Husserl, significando um campo de potencialidade, visado por uma intencionalidade que não esgota nenhuma determinação e que se orienta num movimento de ir sempre além. O horizonte na concepção husserliana conjuga a riqueza do real com a amplitude de uma intencionalidade cognoscente.

O mundo aberto postula uma *unidade* que é a resposta objetivada da intencionalidade, pois à unidade intencional corresponde a unidade objetiva daquilo que é.

Neste processo de objetivação do mundo em natureza cabe resgatar o conceito husserliano de *Lebenswelt*, que é o apriori da íntima conexão que une as idéias, enquanto expressões conceituais da experiência humana, à sua respectiva base material, restituindo desse modo concretude ao conhecimento humano. A *Lebenswelt*, ou o *mundo da vida*, é justamente o horizonte universal do mundo marcado pela historicidade, sendo essencialmente relativo à práxis humana. O horizonte do mundo da vida nada mais é, portanto, que o horizonte da história universal, ou seja, é o concreto mundo histórico com as suas tradições e, entre essas, as suas mutáveis representações da natureza.

Finalmente manifesta-se uma terceira característica da mundanidade: o *mundo-com (Mitwelt)*, isto é, o mundo como horizonte da socialidade humana que acontece, precisamente, no projeto comum de transformar o dado mundano, pela práxis. Ora, com estas três características da mundanidade do mundo, é possível dizer que a reflexividade do espírito, i. é, o ato de retornar a si na mediação do mundo, traz no seu bojo alguns interesses práticos que são, por um lado marcados pela liberdade do sentido que o ser humano confere ao mundo e, pelo outro lado, são a expressão tangível das necessidades ou carências que o ser humano experimenta na sua mundanidade.

Dados estes pressupostos, põe-se inelutavelmente a questão acerca da presença do ser humano no mundo, que pode ser uma *presença natural*, ou uma *presença intencional*. No primeiro caso, trata-se de uma presença física e vital do ser humano no mundo, submerso na sua instintividade correspondente aos vários determinismos físico-naturais. No segundo caso, o mundo é significado para o ser humano através da significação conferida às coisas e aos eventos. Precisamente por isso, a subjetividade humana, na sua intrínseca relação ao

mundo, tem um papel constitutivo a desempenhar na elaboração de uma futura semiótica. No nível da presença intencional do ser humano ao mundo constitui-se a *imagem do mundo*, enquanto ordenação dos fenômenos do mundo exterior numa totalidade de representações. Destarte, pode-se falar de uma imagem *mítico-religiosa* do mundo, e de uma imagem *científica* do mundo.

A presença intencional do ser humano no mundo leva à expressão do mundo num duplo conceito de natureza. Numa perspectiva mais espinosista, pode-se falar de uma *natureza originante*, entendida como matriz universal dos fenômenos, que envolve o ser humano e da qual ele procede. Mas também pode-se falar de uma *natureza originada*, que é o mundo objetivado na forma de natureza. Com outras palavras, a natureza que tem o significado do mundo objetivado pelo fazer técnico e científico.

Recapitulando a problemática! A exposição fenomenológica da Lógica da experiência faz aparecer a íntima conexão existente entre reflexividade do espírito e mundanidade do mundo. Esse dado realmente original é de grande ajuda para pensar a questão da práxis histórica a partir da América Latina, enquanto momento constitutivo da dimensão filosófica do conceito teológico de libertação, evitando destarte o reducionismo duma compreensão objetificante do sujeito da própria práxis.

Formulando uma questão: como pensar a questão da práxis no seu momento de natureza, a partir da América Latina? Antes de mais nada, é mister acolher o dar-se da América Latina na sua *mundanidade*: como uma presença espacial correlativa intencional ao ser humano latino-americano. Isso implica afirmar a América Latina na sua objetividade no horizonte universal de sentido do *mundo da vida* latino-americano, que por sua vez é essencialmente relativo à práxis humana. Dado este pressuposto, impõe-se um segundo que é o mundo latino-americano objetivado na forma de natureza, onde se desenrola a dialética das relações ser humano-natureza sob o signo da intencionalidade da estrutura original da consciência humana. Ora, concluindo, o conceito de práxis não pode ser elaborado sem a explicitação deste momento em que o mundo é intencionado como natureza, sem que isso implique na naturalização do sujeito da práxis.

Marcelo Fernandes de Aquino S.J. é doutor em filosofia e licenciado em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma), e atualmente professor na Faculdade de Filosofia no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus e reitor do filosofado São Francisco Xavier, em Belo Horizonte-MG. Sua tese doutoral foi publicada pela Ed. Loyola (São Paulo) com o título *O conceito de religião em Hegel* (coleção Filosofia).

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte-MG