O SER HUMANO À LUZ DA FÉ CRISTÃ E A RACIONALIDADE MODERNA

Alfonso García Rubio

INTRODUÇÃO

Agente de pastoral (sacerdote, religioso ou religiosa, leigo ou leiga) educado freqüentemente em ambiente de classe média e influenciado mais diretamente pela racionalidade moderna, descobre facilmente, por pouco que leve a sério o seu compromisso pastoral junto às comunidades formadas por empobrecidos das periferias das grandes cidades ou junto às comunidades de camponeses, que as preocupações e prioridades com que estes cristãos se defrontam são bem diversas das prioridades e questionamentos que a razão moderna levanta para a fé cristã. O desafio que o evolucionismo, por exemplo, representa para a compreensão cristã do homem não constitui preocupação alguma para as comunidades eclesiais populares. Nestas, a consciência cristã é desafiada, sobretudo, pelas condições desumanas de vida que esmagam milhões de crianças, mulheres e homens criados à imagem de Deus e recriados à imagem de Jesus Cristo. E, assim, trata-se de procurar satisfazer necessidades básicas do ser humano concretas: alimentação, saúde, moradia, escola, terra para trabalhar, etc.

Na medida em que o agente de pastoral se aprofunda no compromisso com a caminhada das comunidades eclesiais formadas por marginalizados, pode acontecer que os desafios provenientes das tremendas situações de injustiça e de miséria ocupem de maneira tão prioritária a sua preocupação que uma reflexão teológica que pareça não ser capaz de iluminar diretamente essas situações e de mostrar pistas para enfrentá-las, passe facilmente a ser considerada dispensável ou mesmo alienante. Em conseqüência, à primeira vista, uma reflexão teológica desenvolvida no Brasil na abertura crítica à racionalidade moderna estaria muito longe das preocupações e interesses de uma pastoral e de uma teologia "populares". Essa reflexão só teria sentido quando a serviço do discernimento eclesial referente à pastoral desenvolvida entre indivíduos e comunidades impregnados da mentalidade moderna (ambientes univer-

sitários, setores da classe média e do operariado mais qualificado profissionalmente...).

É sabido que a teologia mais responsável no Primeiro Mundo tem procurado responder com seriedade aos desafios levantados pela racionalidade moderna. Trata-se de um trabalho ainda em andamento. E não há dúvida de que esta reflexão é necessária também no Brasil na medida em que a pastoral passe a se preocupar seriamente com a comunicação significativa da mensagem cristã em contextos marcados pela modernidade. O que nem sempre aparece claro é que a reflexão teológica produzida a partir do mundo dos marginalizados precisa igualmente confrontar-se com a razão moderna.

Dado que o desafio da modernidade à fé cristã está centrado, sobretudo, na autocompreensão do ser humano (até mesmo o problema do ateísmo depende em grande parte da maneira como o ser humano se vê a si próprio), uma reflexão teológica a serviço da pastoral da Igreja no Brasil — tanto nos meios diretamente influenciados pela modernidade e pela secularização quanto em ambientes populares — não pode deixar de lado os desafios que a racionalidade moderna levanta para a compreensão-vivência das afirmações bíblico-cristãs sobre o ser humano. Foi esta convicção que me levou a escrever a obra *Unidade na Pluralidade*¹.

Neste artigo procuro simplesmente apresentar a motivação básica que se encontra na gênese da obra bem como as linhas mestras subjacentes ao desenvolvimento da temática e que são menos fáceis de perceber num trabalho tão extenso.

Trata-se de uma reflexão feita à luz das afirmações bíblico-cristãs sobre o ser humano, mas situada no contexto da caminhada atual da Igreja no Brasil, desafiada pela modernidade tanto na vertente da racionalidade instrumental aplicada pela tecnocracia como pela vertente da racionalidade que atua no interior do povo marginalizado que começa a se descobrir como sujeito de história.

Dois precisões preliminares devem ser feitas, ainda no limite desta introdução. Primeiramente, a respeito do significado do termo *modernidade*, importa frisar bem que é entendido, na obra que estou apresentando e no presente artigo, em um sentido abrangente que engloba três aspectos fundamentais: o *técnico-econômico* com os novos modelos de produção-distribuição-consumo de riquezas; o *jurídico-político* que

¹ Cf. A. GARCÍA RUBIO: *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*, São Paulo, Paulinas, 1989.

comporta a separação entre o domínio público e o privado; o *psicológico* ou seja, a autocompreensão do ser humano como sujeito-indivíduo autônomo que deve realizar-se desenvolvendo suas potencialidades e sua identidade². Na obra é ressaltado ora um, ora outro dos aspectos anteriores, dependendo do contexto, mas sempre na abertura à globalidade da sua significação.

Em segundo lugar, não há dúvida de que a abertura-diálogo à racionalidade moderna deve ser hoje rigorosamente crítica. A racionalidade meramente instrumental, cuja aplicação tem como resultado a coisificação dos seres humanos (em diversos níveis) e a destruição do meio ambiente, obviamente deve ser criticada com todo rigor teórico e combatida lucidamente na prática cristã. Uma vez que esta racionalidade tem predominado legalmente, não é infreqüente identificar a crítica da racionalidade instrumental com a crítica da modernidade como tal. Na obra, a crítica é sempre dirigida a essa racionalidade unilateral e reducionista. A racionalidade moderna, contudo, apresenta outros desdobramentos que podem servir de mediação para uma reflexão teológica situada no contexto moderno.

Na medida em que predomina a atitude crítica em relação a essa modernidade dominadora e redutiva do humano, a obra situa-se numa perspectiva que, segundo a terminologia utilizada por poucos autores, pode ser chamada de pós-moderna. Na medida em que se coloca numa relação dialógica com outras orientações da racionalidade moderna, a obra está situada num horizonte moderno.

Supostos estes esclarecimentos, focalizo, no primeiro item deste artigo, o posicionamento da Igreja na época patrística face ao desafio da racionalidade filosófica antiga. A atitude predominante de abertura-diálogo é vista como paradigma do que deveria ser hoje a atitude eclesial em relação à racionalidade moderna sacudida por forte crise. No segundo item, examino a seguinte interrogação: neste tempo de pós-concílio, deseja a Igreja continuar o diálogo crítico desenvolvido no Concílio Vaticano II ou pretende romper com a racionalidade moderna? E a partir da nova consciência eclesial latino-americana, como é vista a modernidade? O terceiro item procura responder a esta última pergunta. Finalmente, no quarto item, apresento mais diretamente o conteúdo da obra que motivou este artigo.

² Cf. D. HERVIEU-LÉGER: *Vers un nouveau christianisme?* Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris, Cerf, 1987, 199-202.

I. IGREJA E RACIONALIDADE NA ÉPOCA PATRÍSTICA

J. Ratzinger ressaltava, na década de 60, como foi acertada a opção eclesial, na época patrística, pela abertura-diálogo ao "logos" filosófico grego. Bem outra foi a escolha das religiões pagãs que virando as costas à realidade filosófica acabaram sendo deixadas de lado pelo caminhar da história. A ruptura entre religião e racionalidade filosófica revelou-se fatal para o paganismo, enquanto que o diálogo crítico entre cristianismo e filosofia mostrou-se historicamente muito fecundo³.

É notório que o enfrentamento com o "logos" filosófico significou um desafio extremamente difícil para a jovem Igreja. Em resposta a ele, esta procurou concretizar, passo a passo, uma abertura real ao mundo da racionalidade filosófica. Certamente porque foi tomando consciência do quanto esta abertura era indispensável para um trabalho evangelizador frutífero. E, assim, não só a língua como também o instrumento conceitual gregos foram utilizados como mediação para uma comunicação significativa da mensagem cristã em contextos culturais influenciados pela racionalidade filosófica.

Este trabalho eclesial foi lento, complexo e repleto de ambigüidades. Muita *coragem* e muito *discernimento* foram necessários para levá-lo adiante. Coragem para superar a tentação de ficar fechada a Igreja no contexto cultural e religioso do judaísmo palestinese bem como para se defrontar com uma rigorosa e disciplinada racionalidade que colocava o cristão em um universo de exigências racionais bem diverso daquele dos enunciados bíblicos expressos de maneira pré-filosófica. Igualmente necessário foi o discernimento a fim de que neste diálogo-abertura não fosse sacrificada, mutilada ou diminuída em nada a verdade salvífica cristã.

A articulação entre coragem missionária e discernimento preservou e enriqueceu a identidade eclesial, evitando o risco de que a fé cristã se esvaziasse da sua intencionalidade profunda em nome de postulados ou princípios filosóficos. Assim, a fé cristã não foi absorvida pelo pensamento filosófico, antes assumiu o instrumento próprio desta filosofia, corrigindo-o freqüentemente, na sua procura de um anúncio significativo da mensagem cristã nos ambientes marcados pelas exigências da racionalidade filosófica.

É claro que esta não foi uma atitude uniforme na Igreja patrística. De fato, houve Padres que acentuavam prevalentemente a necessida-

³ Cf. J. RATZINGER: *Introdução ao Cristianismo*. Preleções sobre o Símbolo Apostólico, São Paulo, Herder, 1970, 97-102. O original alemão é de 1968.

de de criticar os erros da racionalidade grega, recomendando muita cautela na utilização do instrumental filosófico. Houve os que ressaltaram sobretudo os pontos de coincidência entre mensagem cristã e filosofia grega. Como não faltaram aqueles que instrumentalizaram a fé cristã em nome de exigências da racionalidade filosófica. Certamente foi muito intensa a tentação de procurar "explicar" a partir da filosofia os enunciados pré-filosóficos da Sagrada Escritura, de tal maneira que estes fossem interpretados à luz e em função da racionalidade filosófica. A defesa do monarquianismo ou do subordinacionismo nos campos trinitário e cristológico constituiu exemplo elucidativo desta tendência.

Contudo, os desvios e a instrumentalização de que foi objeto a fé cristã não impediram a abertura-diálogo crítico à racionalidade filosófica, respondendo a ele de maneira fecunda. E, assim, a Igreja foi capaz de tornar-se grega com os gregos da evangelização do mundo grego.

Não será supérfluo lembrar que a articulação entre as duas primeiras tendências é necessária para a caminhada evangelizadora da Igreja. A tendência que sublinha os perigos reais da abertura-diálogo em relação à racionalidade filosófica sem o corretivo da segunda, que acentua a necessidade desta abertura, levaria ao fechamento estéril da Igreja em um determinado contexto cultural, pois ela não existe a não ser de maneira histórica e culturalmente condicionada. A atitude fechada é bem representada pelo grupo cristão da Igreja de Jerusalém contrário à abertura missionária de Paulo, Barnabé, Silas e outros (cf. At 15, *iss*). Se esta orientação tivesse sido aceita, a Igreja seria levada a negar, na prática, o impulso evangelizador que a deve conduzir ao anúncio da mensagem cristã a todos os povos; evangelização a ser realizada a serviço de cada cultura concreta, na fidelidade ao caminho percorrido por Jesus Cristo que veio ao encontro do ser humano falando a linguagem deste e enriquecendo-o com seu empobrecimento (cf. Fl 2,5-11, 2 Co 8,9...). A Igreja não podia aceitar um tal fechamento suicida e, de fato, não o aceitou. O primeiro concílio da Igreja percebeu bem o problema (cf. At 15,6ss).

Entretanto, é mister sublinhar igualmente que a segunda orientação, a abertura e o diálogo missionários, tem necessidade também do corretivo da primeira; precisa ser lembrada do risco de se perder algo da substância da fé cristã.

A primeira atitude, quando aberta à crítica e à completação da segunda, ajuda poderosamente na vivência de *discernimento-fidelidade*; a segunda, pela sua vez, aberta à crítica e à complementação da primeira, representa, sobretudo, a *coragem* evangelizadora. Coragem e discernimento, bem articulados, necessários igualmente em épocas posteriores

da história da Igreja. É a articulação desenvolvida também, para citar apenas outro exemplo, por Santo Tomás de Aquino em relação aos novos desafios do séc. XIII.

O anteriormente exposto é sobejamente conhecido. Se aqui foi lembrado foi unicamente porque a articulação entre coragem e fidelidade-discernimento vivida pela Igreja em épocas passadas pode continuar a iluminar as opções da Igreja atual, desafiada ainda pela racionalidade moderna. Também hoje, como no passado distante, está em jogo a fidelidade ao dinamismo evangelizador eclesial.

Alguém poderá objetivar que resulta impropriedade a comparação entre a situação da Igreja que procurava uma abertura ao mundo cultural helênico e sua situação ao mundo da modernidade. Com efeito, no primeiro caso tratava-se de mundos culturais diferentes (as afirmações cristãs expressadas mediante o universo semita palestinese, por uma parte, e o mundo do "logos" filosófico grego, por outra), mas situados ambos no interior de uma cosmovisão pré-científica, no sentido moderno do termo. Ora, é precisamente esta cosmovisão antiga que é despedaçada pela ciência experimental e pela filosofia moderna. São superados tanto o universo pré-filosófico que servia de base para a comunicação da mensagem salvífica no Antigo e no Novo Testamentos, quanto o universo filosófico helênico-medieval mediante o qual foi expressada e tematizada a mensagem cristã. Em conseqüência, o desafio representado pela modernidade apresenta-se como bem mais radical e grave do que aquele que significou a racionalidade grega para a Igreja nascida no contexto palestinese.

A objeção deve ser aceita, mas não a ponto de ser minimizada a distância entre a verdade salvífica cristã e a racionalidade filosófica grega. A título de exemplo poderia ser lembrada a maneira tão diferente de compreender o ser por parte da filosofia e por parte da fé cristã. Com efeito, a filosofia predominante no universo grego entendia o ser como uma totalidade fechada, caracterizada como divina, eterna e imutável. Já para a fé cristã, o ser do mundo e do homem não é divino nem eterno, mas criatural, dom do amor criador de um Deus pessoal. O ser criatural não pode ser absoluto, mas criado livremente por Deus⁴. Trata-se, sem dúvida, de uma divergência fundamental.

A racionalidade grega, nas suas diversas expressões, não era neutra em relação às afirmações da fé cristã. Daí o grande esforço de discerni-

⁴ Cf. P. GISEL: *La Création. Essai sur liberté, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, 133 ss.

mento que a Patrística foi obrigada a desenvolver entre aquilo que podia ser assimilado pela fé-cristã e o que deveria ser rejeitado porque incompatível com as afirmações sobre Deus, sobre o mundo e sobre o ser humano, próprias da mensagem bíblico-cristã. A mesma coisa deve ser dita a respeito do mundo dos valores imperantes nos ambientes helênicos.

II. A IGREJA DO PÓS-CONCÍLIO: DIÁLOGO OU RUPTURA COM A RACIONALIDADE MODERNA EM CRISE?

Não é necessário trazer à baila o quanto tem sido tenso o relacionamento entre a Igreja e o mundo moderno nem como tem sido tenso e atribulado o processo de abertura-diálogo que desembocou no Concílio Vaticano II, sobretudo na *Gaudium et Spes*. Coragem e discernimento-fidelidade são facilmente encontráveis nos trabalhos e nos documentos conciliares.

A situação da Europa Ocidental na década de 60 facilitou essa abertura-diálogo desenvolvida pela Igreja no Concílio Vaticano II. Superada a destruição e a penúria da guerra e do imediato pós-guerra, vivia a Europa um período de abundância e prosperidade. O desenvolvimento dos países mais adiantados no processo da modernidade parecia que devia servir de modelo para as tentativas de desenvolvimento do resto do mundo. É verdade que esta ideologia estava já minada pelos anti-humanismos práticos (atrocidades das duas guerras mundiais, campos de extermínio, etc.) e teóricos, que se desenvolveram na Europa na primeira metade do século XX. O bem-estar atingido nos anos 60 impedia, contudo, uma emergência mais clara das correntes que contestavam a civilização moderna.

A contracultura que estourou fortemente já em 1968, constituiu um claro toque de alerta. É verdade que a civilização moderna absorveu com relativa rapidez os movimentos contestatórios, mas foram substituídos no interior das sociedades mais desenvolvidas pela proliferação de novos cultos e de novos movimentos religiosos bem como pela difusão de certo pessimismo e frustração a respeito da capacidade da civilização moderna de concretizar as suas promessas. Evidentemente a crise econômica dos anos 70 e 80 está em estreita conexão com esse estado de espírito⁵.

⁵ Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, 158-185 e 332-336.

O que aqui importa ressaltar bem é que a civilização criada pela racionalidade moderna está hoje penetrada por uma profunda crise. Por isso, o tempo atual apresenta-se muito propício para apontar os graves erros e deficiências da modernidade. É fácil hoje perceber os limites da racionalidade moderna bem como o abismo existente entre as expectativas por ela suscitadas e aquilo que, de fato, pode oferecer. Percebe-se sem dificuldade o quanto uma razão meramente instrumental tem predominado na civilização moderna, abafando outras orientações da razão moderna. A crítica da modernidade encontra eco fácil em muitas pessoas desiludidas com a não concretização das suas promessas⁶.

Esta crítica, que não é nova, deve continuar a ser desenvolvida com todo rigor. Ela já foi feita, por exemplo, pelos pensadores da Escola de Frankfurt (para não citar Nietzsche, G. Lukács e outras) que denunciaram de modo bem radical a racionalidade moderna que foi reduzida a racionalidade instrumental controladora dos seres humanos concretos, das sociedades e do cosmos⁷. O resultado deste predomínio da razão instrumental foi desastroso: tecnificação da existência humana com a conseguinte manipulação, crise de sentido e anomia no campo ético. Razão moderna instrumental e poder dominador praticamente se confundiram. E, assim, a racionalidade moderna que surgiu como a grande proposta de libertação crescente da liberdade humana, levou, no seu desenvolvimento histórico, a crescente repressão da liberdade real⁸. O progresso tão decantado converte-se em trágica decadência. Tecnicificado e coisificado, o ser humano é des-futurizado e desesperançado e, assim, levado à sua autodestruição, à destruição da sociedade humana e à devastação do seu meio ambiente⁹.

Esta visão tão negativa da sociedade moderna é hoje mais evidente diante da crise da racionalidade que a formou e leva a questionar mais uma vez: será que esta racionalidade é intrinsecamente perversa de

⁶ O papa João Paulo II faz esta crítica com notável perspicácia. Seu forte carisma pessoal aliado às críticas oportunas feitas à modernidade explicariam, do ponto de vista sociológico, o seu grande poder de mobilização popular: cf. *ibid.*, 340ss.

⁷ Ver, por exemplo, M. HORKHEIMER — Th. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt-am-Main, S. Fischer, 1969.

⁸ Cf. M. OLIVEIRA: "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança", em *Síntese*, Nova Fase, 45 (1989); aqui: 21ss.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 28.

tal maneira que levaria por si mesma à perda de sentido para a vida humana devendo ser, em consequência, radicalmente rejeitada? Ou deverá ser devolvida e aprofundada a crítica das distorções da modernidade em nome precisamente de valores e intuições da mesma modernidade? Com outras palavras: a racionalidade instrumental, que certamente tem predominado no processo civilizatório desenvolvido pela modernidade, é sinônimo de racionalidade moderna?

Forçoso é reconhecer que se trata de um processo bem complexo. Esquematizando demais, pode-se afirmar que é verdade, por uma parte, que comporta uma vertente perversa, a saber: a racionalidade centrada no sujeito fechado, negador do outro na medida em que é diferente, dominador dos outros e devastador do meio ambiente. Um sujeito assim provido de um poderoso instrumental técnico constitui uma tremenda ameaça para a sobrevivência do homem e da vida como um todo. É verdade igualmente que esta racionalidade instrumental tem procurado invadir todos os domínios da existência humana. Contudo, não é menos verdade que existe uma outra vertente da racionalidade moderna, aquela que vê o ser humano como sujeito aberto às relações pessoais nos diferentes níveis e aberto ao mundo da natureza em termos não meramente instrumentais.

A racionalidade moderna, então, não é perversa em si mesma, como não era a racionalidade grega. Para continuar com a referência a pensadores da Escola de Frankfurt, não será demais lembrar que nem todos vêem a racionalidade moderna com o mesmo pessimismo de um M. Horkheimer ou de um Th. Adorno. Assim, vale a pena citar o nome de J. Habermas que, embora critique duramente o capitalismo tardio, percebe claramente que a práxis racional do ser humano é bem mais rica e englobante do que a praxis resultante da racionalidade meramente instrumental. A práxis comunicativa é outra vertente da racionalidade moderna. Na linguagem humana está já presente potencialmente a racionalidade comunicativa, pois é inerente à interlocução e exigência do reconhecimento mútuo dos interlocutores como sujeitos não manipuláveis, cada um deles fim em si mesmo e não mero instrumento para algo¹⁰. Só assim é possível o diálogo. E só desenvolvendo esta vertente da racionalidade é que será possível enfrentar o Leviatã da razão instrumental.

O monopólio da razão instrumental é que deve ser destruído pela ação comunicativa de maneira que aquela fique limitada ao seu grupo próprio. Em resumo, trata-se de “abrir espaço para uma práxis

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 31.

onde o *enfrentamento* dos sujeitos cede lugar a seu *reconhecimento mútuo*¹¹. Só relações humanas podem construir uma cidade e uma sociedade humanas.

A Igreja católica no Concílio Vaticano II optou, como na época patrística, pela abertura-diálogo crítico em relação à racionalidade moderna. Esta não é condenada nem rejeitada indiscriminadamente. No momento atual, ainda em andamento a crise da racionalidade moderna e transcorridas mais de duas décadas do encerramento do concílio, qual é a atitude da Igreja e, em geral, do mundo cristão face à modernidade?

A resposta deve ser bem matizada dada a pluralidade de atitudes no âmbito cristão que afetam também a Igreja católica. Assim, há aqueles que rejeitam em bloco a racionalidade moderna e, numa tentativa de fuga para o passado, tentam reconstituir uma forma de cristandade ou de nova cristandade, esforçando-se para que a Igreja retome as atitudes intransigentes predominantes na época pré-conciliar¹². Há também aqueles que rejeitam igualmente a racionalidade moderna, mas refugiando-se na expectativa escatológica ou apocalíptica de uma intervenção divina que destruirá as pretensões irracionais do homem moderno. E são numerosos aqueles que engrossam as fileiras dos que procuram o sentido para a própria existência nalguma variante da "religião de comunidades emocionais", que ressalta a importância da expressão comunitária e da dimensão emocional na experiência religiosa ao mesmo tempo que manifesta muita desconfiança a respeito de formulações doutrinárias concernentes à própria experiência religiosa individual ou à experiência do grupo¹³. Estas comunidades, embora possam apresentar-se muito críticas em relação à racionalidade moderna, na realidade possuem muita afinidade com valores básicos da modernidade, sobretudo quando se considera a importância tão fundamental atribuída nelas à realização do próprio eu e à expansão das possibilidades de cada sujeito. Nesta perspectiva, tratar-se-ia de uma nova variante do compromisso entre cristianismo e mundo moderno, perfeitamente assimilável por este¹⁴. Todavia, o compromisso resulta bastante precário, uma vez

¹¹ Ibid., p. 33.

¹² Sobre as manifestações desta intransigência na segunda metade do século XIX e do século XX, do ponto de vista da sociologia da religião, cf. D. HERVIEU-LÉGER: *op. cit.*, 247ss.

¹³ Cf. *ibid.*, 140-158 e 349-354.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 359-360.

que o desafio central da racionalidade moderna é deixado de lado. Estas comunidades correm o mesmo risco das religiões pagãs, na medida em que não aceitam a abertura crítica à razão.

Possuem, no entanto, uma função interpeladora para o conjunto das instituições eclesiais: o predomínio concedido ao emocional, à afetividade, à expressão corporal e comunitária estão a apontar deficiências graves na teologia, na liturgia e no conjunto da organização eclesial que, de fato, tem descuidado bastante estas dimensões do humano. Entretanto, na medida em que todas estas acentuações passam a ser unilaterais, acabam contribuindo para a desqualificação cultural e social do cristianismo, situando-o cada vez mais à margem do caminhar da história.

Estas tendências religiosas encontram-se também, com variantes próprias, no interior do catolicismo. Tratando agora diretamente deste, pode ser observada ultimamente uma outra atitude: a modernidade passa a ser criticada, não em nome de um passado a ser reconstituído, mas em nome de um futuro a ser criado. Tira-se proveito da crise da modernidade, denunciando incisivamente suas fraquezas e carências, o abismo existente entre suas belas promessas e a realidade atual, a fim de mostrar a necessidade de uma nova organização social, na qual a Igreja estaria fortemente presente com suas normas e orientações. A Igreja que tem sido cada vez mais marginalizada pelo mundo moderno, poderia ver nesta marginalização uma "antecipação profética de uma superação possível da modernidade"¹⁵. A Igreja estaria, assim, se colocando na vanguarda da superação da modernidade e recuperaria a sua influência perdida social e culturalmente¹⁶.

Mas, mesmo que esta última perspectiva se ajuste à realidade dos fatos, ficaria sempre de pé a necessidade do diálogo crítico com a realidade moderna como passo indispensável para uma situação real pós-moderna. Uma civilização pós-moderna não supõe a passagem pela modernidade, certamente rejeitando seus desvios, enquanto se assumem seus valores num outro horizonte de compreensão e de prática¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, 331.

¹⁶ Esta seria uma maneira possível de interpretar a atuação do pontificado atual, segundo D. HERVIEU-LÉGER: *op. cit.*, 330-332.

¹⁷ Entre os contestadores da sociedade moderna, no Primeiro Mundo, predomina não uma atitude de repúdio total, mas uma aceitação crítica da modernidade: cf. *ibid.*, 333.

Para a Igreja apresentar plausibilidade cultural e social (e — convém acrescentar — no campo ético), quer no mundo atual, quer num possível mundo pós-moderno, é indispensável continuar a defrontar-se com a racionalidade moderna, naturalmente no seu estágio atual. A atitude de coragem e de discernimento-fidelidade vivida pelos padres conciliares no Vaticano II, a mesma atitude mantida pela Patrística, por Santo Tomás de Aquino e outros no passado eclesial, deverá continuar a presidir o comportamento eclesial, e, particularmente o trabalho teológico neste tempo de pós-concílio e da modernidade em crise. É assim que a teologia e a Igreja no seu conjunto poderão contribuir com sua riqueza própria para a construção de um sentido integrador para a existência humana e para o desenvolvimento de relações realmente humanas entre indivíduos, sexos, classes, raças, nações, continentes... O fermento evangélico só poderá atuar como fermento quando situado no coração da massa, neste caso, do mundo moderno na sua evolução atual. Certamente este fermento possui um forte elemento crítico, que deve atuar, não de fora, mas no interior da mesma modernidade.

III. NOVA CONSCIÊNCIA ECLESIAL NO BRASIL E MODERNIDADE

O Brasil, como o resto da América Latina, tem sido influenciado pela modernidade muito mais como objeto do que como sujeito da mesma. Dada a situação de país periférico, o Brasil tem vivido voltado para o exterior, a serviço dos interesses dos centros metropolitanos (Portugal, Inglaterra, USA...). A imensa maioria da população esteve tradicionalmente marginalizada das decisões que afetavam a vida do país. O mesmo processo de desenvolvimento foi e continua a ser orientado por uma racionalidade instrumental que aplica um modelo de modernização simultaneamente *conservador* e *excludente*. Conservador, porque voltado para satisfazer a demanda de bens de consumo da minoria que possui a renda mais elevada; excludente, porque a maioria da população ficou à margem dos benefícios da sociedade moderna¹⁸. Modelo de desenvolvimento que tendendo a concentrar a riqueza em poucas mãos, a serviço, como no passado colonial ou semicolonial, dos centros metropolitanos e das minorias locais aliadas a esses centros, mostrou claramente a sua injustiça estrutural e sua incapacidade para fazer com que os frutos do mundo moderno chegassem à maioria da população.

¹⁸ Cf. H. JAGUARIBE (coord.): *Brasil: reforma ou caos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989, 54.

A marginalização do povo, as relações desumanizantes de dominação, as estruturas injustas que impedem o crescimento do ser humano como pessoa, toda esta realidade questiona diretamente a consciência eclesial. A abertura-diálogo em relação ao mundo, propugnada pelo Concílio Vaticano II, tem sido vivida pela Igreja na América Latina como abertura ao mundo dos empobrecidos e espoliados, a grande maioria da população, o trágico mundo real latino-americano. A abertura não ao mundo da modernidade arrogante e dominadora, mas ao mundo vítima da expansão avassaladora dessa modernidade na sua vertente de racionalidade instrumental.

Em consequência, a teologia elaborada nos últimos anos na América Latina procura ressaltar claramente que o ponto de partida da reflexão teológica não é, neste continente, a modernidade, mas o mundo dos empobrecidos. O seu interlocutor não é mais o homem da racionalidade moderna, mas o mundo dos marginalizados sem acesso aos benefícios resultantes da sociedade moderna. Obviamente, se o ponto de partida é a realidade tão questionadora vivida pelos pobres e se esta realidade permanece como referencial básico no desenvolvimento da reflexão teológica, não há dúvidas de que se darão importantes deslocamentos bem como acentuações e prioridades bem diversas daquelas próprias da teologia que se defronta com a racionalidade moderna no contexto do Primeiro Mundo. Sabido é que a Teologia da Libertação tem procurado, de fato, repensar a fé, a esperança e o amor cristãos a partir do "reverso da História"¹⁹.

A reflexão teológica depara-se, assim, com a modernidade justamente no que esta tem de mais dominador, de mais injusto e desumanizante. Contudo, a crítica radical feita à razão moderna na vertente instrumental dominadora que pesa tão esmagadoramente sobre os pequenos, fracos e sem defesa, não leva, na América Latina, a negar valores e intuições da modernidade, especialmente não leva a desconhecer outros desdobramentos da racionalidade moderna fora da perspectiva meramente instrumental.

Neste final dos anos 80, observa-se no Brasil um sentimento generalizado de desânimo e frustrações. As esperanças suscitadas pela transição democrática e pela Nova República não deram em nada. Também no

¹⁹ Cf. G. GUTIÉRREZ: "A partir do reverso da história", em: ID.: *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981, 243-325; J. SOBRINO: *Ressurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1981.

interior da Igreja está presente um certo desânimo e um acentuado mal-estar. De maneira especial, a vanguarda eclesial mais comprometida com a transformação da realidade sócio-política e econômica constata que as dificuldades a serem enfrentadas são bem maiores do que se pensava nos primeiros anos do início do compromisso. A caminhada apresenta-se bem mais árdua, o avanço mais lento e certamente não em linha reta. Tomam nova força tendências que procuram mais ou menos claramente uma volta ao clima pré-conciliar. Com não pouca frequência percebe-se a existência de um ambiente eclesial em que predomina a discussão azeda e intransigente quando se defrontam correntes teológico-pastorais contrastantes. O verdadeiro diálogo, fecundo, acaba sendo pouco praticado, com conseqüências empobrecedoras para a vivência cristã e para o testemunho. Verifica-se certo encolhimento eclesial com repercussões negativas para o serviço missionário evangelizador.

Neste contexto, como realizar adequadamente a abertura crítica eclesial face à modernidade em crise no Primeiro Mundo e, sobretudo, no Terceiro Mundo? Já foi assinalado acima que a crítica da racionalidade instrumental com suas desastrosas conseqüências é feita com maior radicalidade a partir do Terceiro Mundo. Foi ressaltado também que esta crítica é indispensável e fundamental, mas não é suficiente. A reflexão teológica não deve ficar limitada a ela, quando se posiciona face à racionalidade moderna, uma vez que o desafio não se reduz aos desvios da razão instrumental. É um desafio prioritário, sem dúvida para a pastoral desenvolvida em ambientes universitários e nos setores da classe média e do operariado mais qualificado que são mais diretamente penetrados pela mentalidade moderna. Mas a vida cristã repensada a partir do compromisso com os empobrecidos e da caminhada destes para conseguir condições de vida digna de um ser humano depara-se também com este desafio. E isto de várias maneiras.

Primeiramente, afeta pessoalmente a muitos e muitos agentes de pastoral que pelo seu lugar social de origem e pela sua formação estão mais diretamente influenciados pela racionalidade moderna, especialmente pela visão do homem e do mundo desenvolvida pelas ciências e pelo pensamento modernos. Nestes casos não há dúvida de que o aprofundamento na própria fé cristã passa pelo desafio levantado pela modernidade. E, isto, mesmo quando o agente de pastoral opta por "falar" a linguagem popular e por muito que rejeite a linguagem moderna como dominadora.

Em segundo lugar, a racionalidade moderna com sua linguagem própria influencia já também o povo das CEBs. A linguagem popular está sendo invadida por elementos da linguagem moderna. E os filhos

de camponeses analfabetos que emigraram para a periferia das grandes cidades, já se deparam, quando escolarizados, com o questionamento das ciências (por exemplo, a visão evolutiva da vida) em confronto com a visão fixista pré-científica recebida dos pais e freqüentemente com as explicações catequéticas que permanecem prisioneiras muitas vezes de uma leitura meramente literal do texto bíblico.

Mais ainda, convém sublinhar que, apesar das tremendas distorções levadas a cabo por uma razão unilateral instrumental, os empobrecidos e marginalizados se organizam para poder atingir um nível de vida propiciado precisamente por essa mesma razão técnica para usufruir dos benefícios básicos criados pela sociedade moderna. E não será supérfluo ressaltar o fato de que, entre as motivações que impulsionaram essa caminhada, certamente com forte presença da inspiração cristã, pode ser encontrada a influência direta ou indireta de ideais modernos, tais como a libertação do sujeito humano, a valorização da sua dignidade e outros.

Não há dúvida de que os problemas da maioria da população brasileira devem exigir atenção prioritária por parte da Igreja. Esta prioridade, no entanto, não deve levar a reflexão teológica a deixar de lado o desafio da razão moderna, mais presente do que pode parecer à primeira vista no trabalho pastoral em ambientes populares.

IV. REFLEXÃO TEOLÓGICA NO BRASIL E RACIONALIDADE MODERNA: QUE VISÃO DO HOMEM?

O desafio que a modernidade representa para a comunicação significativa da mensagem cristã está centrado, de maneira especial, na visão do ser humano. A visão antropológica predominante que foi elaborada no interior do mundo antigo, mediante a qual a Igreja procurava expressar as afirmações da fé cristã sobre o ser humano, é diretamente rejeitada pela racionalidade moderna, quer na área de ciências quer no domínio da filosofia e da cultura em geral.

A reflexão teológica demorou bastante para aceitar que o instrumental utilizado por ela no passado era inadequado para a comunicação da mensagem cristã a respeito do ser humano e do seu mundo, nos ambientes penetrados pela razão moderna. E demorou ainda mais para tentar uma tímida utilização do instrumental moderno a serviço dessa comunicação. Esta utilização tem sido feita de maneira ainda bastante setorial no meio de fortes tensões intra-ecliais e constitui uma tarefa ainda longe de estar acabada.

Esta constatação não deve impedir o anúncio da verdade salvífica cristã sobre o ser humano, mas deve exigir uma atenção muito especial com a mediação utilizada, de tal maneira que fique mais uma vez bem articulada a coragem da abertura crítica e a fidelidade à intencionalidade básica cristã.

Situada nesta perspectiva, parece-me que a reflexão teológica na área da antropologia deveria, também no Brasil, focalizar as afirmações bíblico-cristãs sobre o ser humano, mantendo sempre uma atitude diálogo-crítica com o mundo da racionalidade moderna e, concomitantemente, prestando atenção contínua à nova consciência eclesial brasileira e latino-americana, tal como vem expressada ao nível oficial da Igreja nos documentos de Medellín (1968) e Puebla (1979). Insisto na necessidade de que esta reflexão seja desenvolvida em confronto com a racionalidade moderna, na convicção de que a abertura crítica a ela é indispensável, não só para a pastoral universitária ou para as pastorais orientadas a setores da população urbana mais marcados pela modernidade e pela secularização, mas também para o trabalho pastoral entre os empobrecidos.

Neste momento da reflexão, alguém poderia perguntar: Para que o aprofundamento teológico no conteúdo da mensagem cristã sobre o ser humano resulte significativo no Brasil atual, não seria necessário utilizar a mediação da cultura brasileira bem como as diversas antropologias que estudam o homem brasileiro? A utilização desta mediação, conquanto muito desejável, é tarefa que apresenta ainda hoje graves dificuldades. Certamente seria um trabalho que excederia em muito as possibilidades de um teólogo isolado. O obstáculo maior, contudo, consiste no fato de que até mesmo a determinação do que seja cultura brasileira resulta extremamente difícil²⁰. Iguamente a fragmentariedade das pesquisas na área da antropologia científica, bem como a ausência de uma visão antropológica no domínio filosófico a respeito do homem brasileiro,, constituem outras tantas indicações do quanto são sérias as dificuldades atuais para realizar tal tarefa.

Entretanto, um primeiro passo, bem mais modesto, pode e deve ser dado em resposta a uma necessidade bem real. Com efeito, no exercício do magistério teológico e no trabalho pastoral, tenho percebido freqüentemente a dificuldade experimentada pelo agente de pastoral, incluindo aqui o estudante de teologia, para comunicar qual seria o

²⁰ Cf. Marcello C. de AZEVEDO: *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, São Paulo, Loyola, 1986, 363-377.

conteúdo da mensagem bíblico-cristã concernente ao ser humano e isto em confronto com ideologias, afirmações científicas ou filosóficas e com uma sensibilidade moderna mais ou menos difusa a influenciar também a consciência do agente de pastoral. Nesta verdadeira selva de propostas e críticas, de humanismos e anti-humanismos, o que é próprio da fé cristã sobre o ser humano? E como se situa o agente de pastoral no meio desse emaranhado todo na procura de discernimento comunitário?

A deficiência na área de antropologia (não trato aqui da ignorância a respeito de outras antropologias) pode levar facilmente a atitudes unilaterais ou reducionistas que empobrecem gravemente o anúncio-vivência da mensagem cristã. Trata-se com frequência de acentuações legítimas e até necessárias, mas faltando uma perspectiva antropológica mais aprofundada, facilmente acabam separando-se de outros aspectos ou dimensões do humano. E o isolamento das dimensões pode, como conseqüência, desvirtuar a causa a que, com toda boa vontade, se pretendia servir. Daqui a imperiosa necessidade de ressaltar e defender a visão unitária do ser humano.

Como proceder para ajudar no aprofundamento desta visão, de tal maneira que fique sempre aberta aos desafios quer da modernidade quer da nova consciência eclesial no Brasil? Um caminho possível vem indicado na obra a que me referia acima na introdução²¹. Parece-me que o primeiro passo deveria consistir na rápida caracterização da modernidade com seus desafios frisando que, na qualidade de país periférico e dependente, o Brasil tem recebido o impacto do processo civilizatório moderno muito mais como objeto do que como sujeito do mesmo. Em conexão com a experiência colonial penetrada de mimetismo em relação ao centro metropolitano e desprezo face à realidade nacional, não é difícil entender a situação de alienação em que se encontra ainda hoje uma boa parte da população brasileira. E, assim, para situar no seu devido contexto histórico o conteúdo da nova consciência eclesial brasileira torna-se necessário ter presente o lento processo do despertar da consciência popular passando pela experiência populista e pela repressão levada a cabo pelo regime tecnocrático-militar.

Na nova consciência eclesial, o desafio do mundo moderno passará a ser encarado a partir do povo marginalizado pela racionalidade na sua vertente instrumental. É a partir do povo empobrecido do Terceiro Mundo que o caráter opressor desta racionalidade aparece de maneira mais clara e brutal. Todavia, como já foi observado anteriormente, com

²¹ Cf. supra nota 1.

a rejeição da racionalidade unilateralmente instrumental, opressora e coisificadora, não se pretende na América Latina desconhecer os valores da racionalidade moderna, como não se cogita de negar a importância da ciência e da técnica quando orientadas a serviço da humanização do ser humano.

Entretanto, é fácil constatar que nem todos os católicos participam desta nova consciência eclesial. É mesmo quando procuram participar, isto é feito, às vezes, de maneira unilateral. Por que? Entre outras causas, deve ser ressaltado o condicionamento resultante que comanda uma relação de oposição-exclusão entre elementos constitutivos do humano. Explicitar como se apresenta este condicionamento e quais as conseqüências para a vida eclesial mostrando a necessidade de se optar, de fato, por uma visão do ser humano que sendo unitária, seja capaz de respeitar, ao mesmo tempo, os seus diversos elementos ou dimensões, é indispensável e urgente, na medida em que se queira mesmo, superar as tentações reducionistas, sejam de que sinal forem.

O passo seguinte consistirá em confrontar estes desafios todos com as afirmações bíblicas sobre o ser humano criado à imagem de Deus e recriado à imagem de Jesus Cristo. Não será demais insistir acerca da relevância desta reflexão bíblica precisamente para iluminar a caminhada atual da Igreja no Brasil, atendendo ao questionamento proveniente da razão moderna bem como às interrogações que brotam das situações em que é colocado o povo marginalizado e empobrecido.

Ora, estas afirmações contidas na Palavra de Deus tem sido vivenciadas e explicitadas na tradição eclesial, não sem dificuldades e tensões. Prestar atenção à caminhada eclesial, ao menos nos seus marcos mais significativos, é muito necessário, dado que somos herdeiros dessa história. Evita-se, assim, a pretensão insensata de pular vinte séculos de caminhada eclesial, passando diretamente da Sagrada Escritura para a situação da Igreja hoje no Brasil. Por outra parte, a consideração das dificuldades encontradas no passado eclesial para preservar com fidelidade a verdade salvífica sobre o ser humano e a coragem desenvolvida para superá-las, encontrando novas formas de expressão, podem inspirar a Igreja atual.

Feita esta fundamentação, será possível enfrentar mais diretamente a racionalidade moderna no que se refere à visão ou visões do ser humano. O mundo moderno, como é notório, anuncia o início da maioridade do homem: o sujeito assume finalmente sua liberdade e responsabilidade deixando de ser criatura tutelada pela divindade ou pelo destino.

Ora, esta intuição básica da modernidade é profundamente respeitada pela perspectiva cristã sobre o ser humano: criado e amado por

um Deus-Ágape é um ser de decisão e de resposta, um ser de diálogo. É chamado a crescer como ser humano, em todas as suas dimensões. A relação com este Deus, posto que dialógica, fundamenta a liberdade humana. É na vivência dessa relação dialógica que o ser humano encontra lugar entre os outros seres humanos e no interior do mundo da natureza.

O conceito de pessoa, lentamente desenvolvido na tradição eclesial, continua a ser indispensável para identificar de maneira unitária a riqueza de dimensões e a complexidade do ser humano. Pessoa humana (espiritualidade-na-corporeidade) situada no âmbito da visão dinâmico-evolutiva da vida. A mensagem salvífica cristã sobre a pessoa humana não está intrinsecamente veiculada à mediação de uma visão fixista do universo. E, assim, o evolucionismo, na orientação que não nega *a priori* a ação criadora transcendental divina nem a dimensão espiritual do ser humano, certamente pode ser assumido como mediação da mensagem bíblico-cristã sobre o ser humano e sobre o cosmos.

Esta perspectiva evolutivo-dinâmica serve de contexto amplo para a valorização cristã da historicidade do ser humano, outra preocupação fundamental da modernidade. O homem se vai humanizando na medida em que vive sua historicidade concreta no esforço de criar cultura mediante o trabalho. Esta visão é importante não só por causa do diálogo crítico com a consciência histórica moderna, mas igualmente por causa da pastoral sobretudo em ambientes populares, uma vez que parte considerável da população vive ainda um nível de consciência bem pouco histórico. Por sua vez, a recuperação do significado humanizante da cultura revela-se particularmente relevante para ajudar na superação de uma leitura da realidade brasileira unilateralmente marcada por análises econômicas e sócio-políticas. A cultura, pela sua maior abrangência, situa estas análises na globalidade do processo de humanização.

É na história concreta que o ser humano deve encontrar seu lugar como pessoa nas relações inter-humanas em diversos níveis, bem como no relacionamento adequado com o meio ambiente. A vertente moderna da subjetividade fechada, dominadora dos seres humanos e destruidora do ecossistema de que o homem forma parte, deve ser diretamente criticada como radicalmente desumanizante. Já a outra vertente da modernidade que vê o ser humano como subjetividade aberta, capaz de aceitar o outro como diferente, é utilizada como mediação da reflexão teológica. Primeiramente quando se focaliza o significado humanizante do encontro "pessoa-pessoa" ressaltando a interpelação tão radicalmente questionadora e desinstaladora do encontro real com a pessoa do pobre bem como o valor personalizante da relação homem-mulher mediatizada pela sexualidade. Não uma sexualidade que instrumentaliza a

parceira ou parceiro (antropologia da totalização, em conexão com a racionalidade meramente instrumental), mas uma sexualidade alterativa, mediação do afeto e da doação servicial mútuos, perspectiva alicerçada na outra vertente da racionalidade moderna (comunicativa, dialógica).

É verdade que um ponto de vista personalista de tendência unilateralmente intimista e privatizante deve ser criticado e superado à luz das afirmações bíblico-cristãs sobre o ser humano. É o que tem feito a teologia política aceitando outro desafio da modernidade, centrado agora na razão crítico-social. Desprivatização da fé cristã, valorização da práxis sócio-política em conexão com a salvação cristã e visão da Igreja como instituição crítico-social, serão as suas conseqüências principais. Conviria, neste contexto, focalizar as características básicas da Teologia da Libertação, uma variante da teologia política, em conexão com a nova consciência eclesial latino-americana.

O ser humano, à luz da fé cristã, encontra seu lugar também no vasto universo material. A visão do sujeito fechado que leva à dominação do homem pelo homem e à dominação sexual e racional, à dominação de classe, povos etc. é a mesma que leva à destruição do meio ambiente. É a arrogância homicida e suicida do homem escravizado pela racionalidade instrumental moderna. A teologia da história e no seu interior as teologias políticas e da práxis bem como a Teologia da Libertação, devem ser complementadas e corrigidas por uma teologia do cosmos. Impõe-se a necessidade de desenvolver uma visão simbólico-sacramental do mundo criado para enfrentar o predomínio da racionalidade mecanicista e unilateralmente utilitária. No Brasil, o modelo de desenvolvimento adotado pela tecnocracia, além de tremendamente injusto, pois marginaliza a maior parte da população, é gravemente devastador do meio ambiente. Obviamente o gritante problema da terra no Brasil deve ser examinado neste contexto, levando em consideração tanto o ponto de vista político quanto o ecológico.

Na mesma linha de valorização do sentido simbólico-sacramental do cosmos, situa-se a importância concedida ao simbolismo como dimensão básica antropológica. E isto também como reação contra uma racionalidade unilateralmente objetivante. De maneira especial, parece-me que deve ser analisada a importância do símbolo religioso, da manifestação religiosa, a serviço da expressão da fé, a fim de que seja possível superar o falso dualismo entre fé cristã e religião.

Entretanto, toda esta riqueza constitutiva da pessoa humana esbarra tragicamente na experiência diária do sofrimento e do mal nas suas múltiplas manifestações. Uma reflexão teológica sobre o mal — presente no interior do ser humano e nas estruturas nas quais como que

se cristaliza — é necessária na procura de alguma centelha de compreensão a serviço das atitudes cristãs face ao seu desafio. É verdade que o decisivo é a luta contra o mal, mas a percepção do seu possível sentido ajuda a encará-lo de maneira mais humana e certamente mais cristã. Na tentativa de aprofundar o significado da existência humana acossada pelo mal e pelo sofrimento é possível e conveniente hoje fazer uma utilização maior de elementos tomados da visão evolutiva da vida. A permanência da concupiscência mesmo nos remidos pelo batismo (cf. DS 1515), o conteúdo libertador da redenção de Jesus Cristo, o significado fundamental do chamado “pecado original”, o dinamismo básico da vida cristã..., tudo isto pode ser melhor iluminado por uma perspectiva evolucionista. Com este pano de fundo, pode ser focalizado de maneira mais clara o compromisso cristão diante do mal. Evidentemente este compromisso encontra, no comportamento e nas atitudes de Jesus de Nazaré que culminaram na morte-ressurreição, o seu paradigma vivo.

Poderiam ser estes os passos fundamentais a serem dados — certamente outros caminhos são possíveis — para aprofundar a visão bíblico-cristã sobre o ser humano levando em consideração a nova consciência eclesial no Brasil que, conforme vimos, não dispensa a abertura crítica à racionalidade moderna.

CONCLUSÃO

A urgência dos compromissos pastorais, as situações gritantes de injustiça, a necessidade experimentada de encontrar logo respostas para problemas prementes..., tudo isto pode levar o agente de pastoral a deixar de lado como mais ou menos alienante toda reflexão teológica que se mostre incapaz de indicar, quase a modo de receita, a maneira de agir diante de determinados problemas pastorais, sócio-políticos ou outros. A mesma observação é válida para os estudantes de teologia, na medida em que estão também comprometidos na prática pastoral. Uma atitude antiintelectual e antiteórica encontra-se difundida em certos setores da Igreja atual no Brasil. Não faltam os que opinam que uma reflexão teológica “popular”, capaz de orientar a prática das comunidades de marginalizados, dispensaria uma teologia mais abrangente que situasse a caminhada do povo no contexto da modernidade.

Esta tendência parece esquecer que na situação injusta em que se encontra a maioria do povo no Brasil, assim como no incipiente despertar da sua consciência, está presente a influência da razão moderna. Posicionar-se diante dela é imperativo também para a reflexão teológica que deseja ajudar, de fato, o discernimento comunitário do povo que

começa a se organizar. Além de que tal posicionamento constitui gravíssima urgência para uma pastoral que queira comunicar a mensagem cristã nos ambientes urbanos mais diretamente atingidos pela racionalidade moderna e pelo processo de secularização.

Assim, uma maioria do ser humano entendida como subjetividade fechada que utiliza os outros seres humanos, os povos, as culturas etc., coisificando-os e faz uso da natureza de maneira abusiva e devastadora, só pode ser rejeitada como radicalmente desumanizante. O homem guiado pela racionalidade instrumental dominadora degrada-se como ser humano e ameaça a sobrevivência de si próprio e da humanidade, trágica paródia de uma autêntica maioria. No entanto, esta aberração antropológica não pode ser atribuída, sem uma generalização abusiva, a todos os desdobramentos da razão moderna. Pois há também uma racionalidade moderna que desenvolve uma práxis comunicativa e uma visão do ser humano entendido como sujeito aberto dialogicamente aos outros seres humanos (no nível do encontro pessoa-pessoa, das relações familiares, comunitárias, sócio-políticas etc.) e que assume uma atitude responsável face ao ecossistema global. Obviamente é uma forma de entender a maioria bem diversa da anterior.

Destarte, é fácil concluir que a modernidade é criadora tanto de ideologias e movimentos manipuladores e dominadores do ser humano bem como poluidores do meio ambiente, quanto de movimentos e ideologias de libertação a serviço de uma humanização real. A Igreja, no Brasil e no restante do Terceiro Mundo, da mesma forma que no Primeiro Mundo, critica teoricamente e se compromete praxisticamente na luta contra a primeira vertente da racionalidade absolutizada como razão objetivante e instrumentizadora. E colabora com a segunda na procura de um sentido mais abrangente e unitário para a existência humana. E isto, sem dúvida, inclui no Brasil, o compromisso com a transformação de estruturas indispensável para que o povo tenha possibilidade concreta de viver de maneira digna de um ser humano, assumindo a orientação da própria história.

E não é difícil concluir que tudo isto não pode ser feito, quando o cristão se refugia numa experiência religiosa unilateralmente marcada pelo emocional, nem quando foge quer para um passado que deveria ser reconstituído no presente quer para o futuro numa expectativa apocalíptica sem conexão com o presente desprezado meramente como negativo.

É o serviço ao discernimento comunitário, certamente também das comunidades de marginalizados, que exige alargar o horizonte da

reflexão teológica, articulando, por uma parte, o aprofundamento nas raízes mesmas da fé cristã, a fim de poder viver a *fidelidade* à intencionalidade básica cristã, e, por outra, a *coragem* necessária para assumir o risco da abertura crítica à razão moderna no seu estágio atual de desenvolvimento. Como no passado, discernimento-fidelidade e coragem continuam a ser indispensáveis hoje na caminhada evangelizadora eclesial. Aprofundamento na fidelidade e abertura crítica corajosa são igualmente necessários, quando a reflexão teológica é realizada a partir do mundo dos empobrecidos.

A valorização da cultura popular (incluída, é claro, a religiosidade popular), bem como a prioridade concedida ao povo dos pobres no trabalho eclesial, não têm porque ficar diminuídas pelo aprofundamento e pela abertura anteriormente indicados. Pelo contrário, é a seriedade do compromisso eclesial com o povo marginalizado que está a exigí-los. A obra aqui apresentada é só um passo nessa direção. Mesmo assim, espero que ela possa ajudar o agente de pastoral e o estudante de teologia a situar melhor os compromissos pastorais e a reflexão teológica à luz das afirmações bíblico-cristãs sobre o ser humano, especialmente à luz da afirmativa sobre a unidade básica da pessoa no contexto amplo da racionalidade moderna com toda sua ambigüidade. A missão evangelizadora da Igreja atual no Brasil só terá a ganhar com este alargamento de horizontes.

Alfonso García Rubio é doutor em teologia sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma). Professor de Teologia Sistemática na PUC/RJ. Principais trabalhos publicados: *Teologia da Libertação: Política ou profetismo?* (São Paulo: Loyola, 1977); *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs* (São Paulo: Paulinas, 1989).

Endereço: Rua Soldado Genaro Pedro Lima, 47/302 – Anil-Jacarepaguá – 22700 Rio de Janeiro – RJ