

Capítulo 5

A Teologia Complexa de Juan Luis Segundo

*A Palavra de Deus não dá receitas históricas para iluminar a práxis: não podemos tirar uma só palavra do Evangelho para resolver um problema atual. O que nos ajuda na fé a resolver os problemas atuais é passar pelo processo inteiro. O Evangelho é educativo. Nele acontece algo semelhante ao que ocorre na educação: é evidente que nenhum de nós concebe a educação como uma aprendizagem de respostas já feitas [...] educação supõe passar por experiências diferentes, tentando compreendê-las e tentando ver o que se exige, em cada circunstância diferente, para alguém que seja capaz depois de colocar-se frente a problemas novos e ser suficientemente criativo para resolvê-los, apesar desse problema nunca ter-se apresentado antes. É o que eu me referia como dar tempo e energias à teologia não como uma aprendizagem de primeiro grau, isto é, como uma aprendizagem de respostas, mas como um aprender a aprender, o que assegura que, ainda depois da Bíblia, o cristão continua aprendendo, continua esse processo pelo qual a história mesma vai lhe ensinando.*¹

Será que podemos afirmar que alguma teologia já foi construída com base na complexidade? Propomos neste capítulo apresentar o pensamento teológico de Juan Luis Segundo em sua gênese, desenvolvimento e maturidade. A empreitada parece inalcançável no decorrer de mais de vinte grandes obras e dezenas de artigos de um pensamento marcado pela paixão evangelizadora e que por isso se sabe dependente do rigor intelectual e da inspiração para uma teologia que não pode deixar de ser construída de joelhos, orante, encharcada de lágrimas e de dores, marcada pela Presença de uma Graça que continuamente se revela.

Haveria na teologia de Juan Luis Segundo sinais claros de complexidade? Onde eles estão? Seu caminhar rompeu, ou não, com o modelo racionalista, devedor do paradigma da simplificação e da prática monodisciplinar? Chegou a sua teologia a ser interdisciplinar?

O que propomos aqui é o exercício – sem deixar de reconhecer a dificuldade que os limites nos impõem – de apresentar a teologia segundiana como rica em complexidade. Desejamos apresentar as grandes lições que ela nos reserva – sabendo que seu *novum* ainda não desabrochou no seio espaço latino-americano e mundial.

¹ **SEGUNDO**, Juan Luis “Condicionamientos actuales de la reflexión teológica en latinoamérica.” VV.AA. Liberación y cautiverio. Encuentro latinoamericano de teología de Mexico. Mexico, 1975, p.100.

Se estivermos certos, estaremos tratando de uma teologia construída sobre novos paradigmas, ou pelo menos, abordando um fazer teológico cujo coração, ao ter contato com o *complexus*, se apaixonou por ele, vislumbrando sua proposta libertadora.

5.1 – Pressupostos Para Entender Juan Luis Segundo

5.1.1 – Aspectos da Vida de Juan Luis Segundo

Juan Luis Segundo (1925-1996) foi teólogo católico nascido no Uruguai. Ingressou na Companhia de Jesus em 12 de março de 1941. Entre 1946 e 1948 estudou filosofia em San Miguel e, em 1952, iniciou seus estudos de teologia também ali, contudo, terminou-os em Eegenhoven, na Bélgica, no ano de 1956. Foi em 15 de agosto de 1955 que aconteceu a sua ordenação como presbítero, em Lovaina. Em 1963 doutorou-se em Letras pela Universidade de Paris com as teses: *Berdiaeff – une réflexion chrétienne sur la personne* e *La cristiandad – una utopia* (tese complementar para Doutorado de Estado) esta orientada por Paul Ricoeur.²

Em 1965 fundou o Centro Pedro Fabro, em Montevideu, sendo dele diretor. Este instituto foi dedicado especialmente ao aprofundamento teológico para leigos. Em 1975 o centro foi fechado por pressão do regime ditatorial que assumiu o poder no Uruguai.³ Apesar de seus estudos na Europa e de suas preleções em várias locais e universidades do mundo, como América Latina, EUA, Canadá, e Europa, viveu grande parte de sua vida em seu país de origem, sendo

² Cf. **SOARES**, Afonso Maria Ligorio (org.), *Juan Luis Segundo. Uma teologia com sabor de vida*. São Paulo, Paulinas, 1997, pp. 11-13. V. Tb., Jesús Castillo Coronado, *Livres e Responsáveis. O legado teológico de Juan Luis Segundo*. São Paulo, Paulinas, 1998, pp. 19-23

³ “O Centro Pedro Fabro foi um dos muitos Centros de Investigação e Ação Social criados e levados adiante pelos Jesuítas na América Latina e outros continentes. A idéia original era impulsionar e promover o conhecimento e prática da Doutrina Social da Igreja, mas logo se viu como mais urgente e conveniente – na segunda parte da década de sessenta – que esses centros acompanhassem a transformação da mentalidade e estruturas sociais num sentido de justiça social, preferentemente no setor da promoção popular. Essa, juntamente com o empenho educativo, foi a principal tarefa que levaram a cabo.”. **CORONADO**, Jesus C. op. cit., p. 48. Com respeito à história deste centro teológico narrada pelo próprio Segundo, v.: Ibid., 48-56. V. Tb., **LOMELÍ** Raúl H. Mora. *Analizar la Realidad en América Latina*. Caracas, Centro Gumilla, 1990.

influenciado, em parte, pelos fatores socioculturais, étnicos e políticos de sua nação e da realidade latino-americana.⁴

Juan Luis Segundo foi um teólogo encarnado neste continente, dialogando sempre com cristãos e não-cristãos⁵. Buscou construir um pensamento teológico útil aos processos de humanização de nossas sociedades. Possuía uma rica visão da complexidade do mundo e de suas inter-relações. Seu coração era dominado pela paixão educativa: centenas de jovens e adultos, de vários países, puderam participar de seus seminários de reflexão e grupos de estudos. Suas obras são resultados desta visão complexa – a coleção *Teologia Aberta Para o Leigo Adulto* testemunha esse fato.

Juan Luis Segundo foi mestre de várias gerações nos seus mais de trinta anos dedicados à teologia e à vida. Juan Luis Segundo faleceu em 17 de Janeiro de 1996, em Montevideu.

5.1.2 – Características Introdutórias da Obra de Juan Luis Segundo

Juan Luis Segundo é um pensador que buscou fazer teologia dialogando com as outras demais ciências.⁶ Sua teologia dialoga com o *existencialismo* e seus muitos autores, começando com Nicolau Berdiaeff e indo até a Jean Paul Sartre. Com os chamados *mestres da suspeita*: Nietzsche, Marx e Freud. Com a *teologia* de Karl Rahner e Rudolf Bultmann, guardadas as devidas distâncias desses teólogos. Com os muitos conceitos, repensados ou não, da *física*, da *biologia*, da *termodinâmica* de Teilhard de Chardin, ou da teoria da comunicação e da cibernética de Gregory Bateson. Com o apoio da *exegese bíblica* de G. Von Rad. Isso sem falar de outros nomes que J. L. Segundo cita, como profundo conhecedor, no decorrer de sua longa jornada de *fazer* teológico, a saber: Martin Heidegger, seus professores Gustave Lambert e Léopold Malevez, Albert Camus, Jacques Monod, Erich Fromm, e muitos outros.

⁴ Cf. MURAD, Afonso, Este Cristianismo Inquieto. A fé cristã encarna da em Juan Luis Segundo. São Paulo, Loyola, 1994, Coleção Fé e Realidade, pp. 13-14.

⁵ Cf. HOORNAERT, Eduardo, In memoriam Juan Luis Segundo. REB 56 (1996) pp. 699-701.

⁶ Além de toda a sua obra, é lógico, podemos citar: ID., Que homem? Que mundo? Que Deus? Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo, Paulinas, 1995. , onde o próprio título do livro, mas principalmente o seu conteúdo (um debate entre humanismo, ciência e cristianismo), já aponta para o que dissemos.

A teologia de J. L. Segundo, como a de todos os grandes teólogos, foi amadurecendo e tomando forma aos poucos, apresentando sinais de grande vitalidade já em seu começo – ficou aberto o caminho àqueles que tenham coragem de continuar seu pensamento interdisciplinar. Construiu uma *teologia* que ousou dialogar como a modernidade e que não se escondeu atrás de pressupostos absolutos. Seu método teológico é a prova do que afirmamos e o que o distingue de tantos outros teólogos na América Latina e no mundo.⁷ Foi formulado para romper com todo tipo de racionalismo e denunciar toda tentativa de imparcialidade teológica. Todo o discurso contrário a isso, que proclame salvação numa realidade a-histórica, é para ele engano e falácia.⁸

Andrés Torres Queiruga, teólogo com quem J. L. Segundo muito se identificou e se deixou enriquecer na composição de sua teologia da revelação⁹, ao falar sobre Juan Luis Segundo em um texto intitulado *Uma Teologia Verdadeira*¹⁰, consegue destacar com precisão os pontos fundamentais que caracterizam nosso autor. São eles: *teologia verdadeira, teologia atual, teologia radical, teologia crítica, teologia que crê e teologia aberta*.

Por *teologia verdadeira*, Queiruga caracteriza a teologia segundiana como construída a partir da realidade e voltada para a realidade histórica do homem. Destaca suas perguntas fundamentais: *em que cremos? e, por que cremos?*, ou seja, uma teologia feita por alguém que sabia que a fé atual estava em crise e que se preocupava em constituir espaço para uma fé adulta, que fosse humanizadora.

⁷ Jon Sobrino aponta J. L. Segundo como um mestre da suspeita que soube suspeitar da própria Teologia. Ele declarou que para J. L. Segundo “o mais fundamental consistia em que a Teologia, com a desculpa de pretender fazer o bem, pudesse acabar contribuindo para a opressão. Daí seu conhecido interesse pela libertação da Teologia. Esta tarefa, ele a levou a cabo no modo de tratar vários temas, dentre eles, evidentemente, o tema de Deus.” V. SOARES, op. cit., p. 67-76, aqui: 67. V. Tb., CORONADO, op. cit., p. 8, 10-11.

⁸ Já por volta de 1970, J. L. Segundo chamava a atenção para este problema com seu livro *da Sociedade à Teologia*, onde na própria introdução de título *Uma Igreja Sem Teologia*, dedica mais de vinte páginas a necessidade de uma teologia que ilumine a vida e a missão da Igreja. Trad. Bras. São Paulo, Ed. Loyola, 1983, aqui: pp. 7-26.

⁹ Este foi muitas vezes citado por J. L. Segundo em *O Dogma que Liberta* devido, na opinião de nosso autor, a sua coerência na construção de uma teologia da revelação. “O segundo paradigma desse discernimento da ‘palavra de Deus’ entre outras, irei buscá-lo num dos teólogos que, até onde sei, levou mais a sério a teologia implícita na construção de um cânon ou lista desses escritos que encerram a ‘revelação divina’ ou palavra de Deus: Andrés Torres Queiruga [...]” J. L. Segundo se refere a obra: QUEIRUGA, Andrés Torres. *A Revelação de Deus na Realização Humana*. São Paulo, Paulinas (Trad. Bras.) Aqui, cit. de Juan Luis SEGUNDO in: *O Dogma Que Liberta. Fé Revelação e Magistério Dogmático*, São Paulo, Paulinas, 2000 (2ª edição), p. 411.

¹⁰ QUEIRUGA, *Uma Teologia Verdadeira*. Em, SOARES, op. cit., pp. 17-27. Este texto é a base para o que virá a seguir.

Por *teologia atual*, Queiruga caracteriza a teologia segundiana como uma teologia que *fala hoje e para hoje*. Uma teologia que busca interlocutores compromissados com uma fé coerente para o mundo atual e comprometidos na construção de uma humanidade melhor.

Por *teologia radical*, Queiruga caracteriza a teologia de J. L. Segundo como uma teologia escrita para pessoas que estão buscando o Deus verdadeiro cuja glória é o ser humano vivo – na linha de Sto. Irineu.

Por *teologia crítica*, ele a caracteriza como questionadora até das maiores verdades supostas, pois a suspeita é um dos elementos centrais da metodologia de J. L. Segundo. Queiruga nos lembra aqui, por exemplo, do questionamento de J. L. Segundo com respeito ao lugar dos pobres na teologia latino-americana: se eles são sujeitos ou objetos da libertação?

Por *teologia que crê*, Queiruga quer caracterizar a teologia de J. L. Segundo como aquela fiel ao seu chamado, que suportou as adversidades permanecendo fiel ao que acreditava, ao serviço ao Reino e à promoção do autenticamente humano.¹¹

Por fim, por *teologia aberta*, quer caracterizar a teologia de J. L. Segundo como “aquela que semeia iniciativas, suscita inquietudes e abre novos horizontes”.¹² É nesta característica – *uma teologia aberta* – é que se enquadra nossa abordagem e objetivo para demonstrar que sua teologia é uma razão aberta a complexidade do real.

5.2 – Principais Influências na Construção de uma Teologia Aberta e Complexa

Após termos visto resumidamente acerca da vida e do labor teológico do autor, agora se faz necessário entender, para o que nos propomos neste capítulo, os fundamentos que norteiam sua teologia. Serão a partir destes fundamentos que

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 24-25. Queiruga testemunha que mesmo após J. L. Segundo sofrer reprovações de sua teologia, ele insistiu convicto em seu caminho. “Num mundo em mudança, escaldado pela história religiosa e radicalmente trabalhado pela ‘suspeita’ contra ela, não existe melhor piedade que a honestidade crítica, nem melhor fidelidade que a disposta a romper tópicos, nem melhor serviço ao Reino que a decidida promoção do autenticamente humano.” *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 26.

poderemos compreendê-la com maior profundidade e clareza. Há diferentes obras que apresentam a teologia de Juan Luis Segundo.¹³

5.2.1 – Fundamentos em Nicolau Berdiaeff

Após estudar teologia e línguas clássicas, J. L. Segundo estudou literatura e filosofia. Seguiu o caminho da filosofia existencialista lendo Sartre, Marcel, Heidegger e outros pensadores que posteriormente muito o influenciaram – como esclarecemos já anteriormente. Por decisão de fazer um doutorado, foi a Paris procurar um professor que achava que se interessaria em orientá-lo sobre um existencialista russo: Nicolau Berdiaeff. Este, após a revolução de 1917, havia deixado seu país e se exilado na França, tendo assim ali podido reler toda a filosofia ocidental e escrito toda a sua obra em francês. Foi justamente então a partir da releitura de Berdiaeff na França que J. L. Segundo fez sua tese doutoral sobre este filósofo e teólogo.

O pensamento de Nicolau Berdiaeff pode ser dividido em dois elementos básicos, que se ramificam, e que influenciaram a teologia de J. L. Segundo, são eles: o *dualismo* e o *personalismo*.¹⁴

5.2.1.1 – Dualismo, Liberdade e Personalismo

O pensamento de Berdiaeff a respeito do ser humano e do mundo é, basicamente, dualista, todavia, este dualismo não é assumido por J. L. Segundo, que dirige sua ênfase para a “*objetivação histórica da liberdade primordial*”, a ser traduzida pelo esforço em sistematizar a questão da existencialidade da pessoa diante das ideologias. A questão da *liberdade* é o centro da filosofia de Berdiaeff

¹³ Existe uma dissertação de mestrado em filosofia na PUC-RS, que desenvolveu os pressupostos da teologia de J. L. Segundo nos capítulos 1º, 3º e 4º. Cf.: **BARBOSA**, Orvandil Moreira. Dialética da Libertação. Pressupostos Filosóficos e Metodológicos do Pensamento de Juan Luis Segundo. Porto Alegre, PUC-RS, MIMEO, 1989, 293 págs. V. Tb. **SOARES**, Afonso Maria Ligorio. Op. cit. **MURAD**, Afonso. Este Cristianismo Inquieto. A fé cristã encarnada, em J. L. Segundo. São Paulo, Loyola, 1994. ID., A “Teologia Inquieta” de Juan Luis Segundo. PT 26 (1994), pp. 155-186. **CARVALHO**, José Martins. Op. cit. **ALMEIDA**, Pedro Nunes de. O Amor e Suas Mediações: uma reflexão teológico-pastoral sobre o pensamento de J. L. Segundo. Rio de Janeiro, PUC, 1989, Dissertação de Mestrado, 128 págs. **CORONADO**, Jesus Castillo. Op. cit., v. ainda, **MONDIN**, Batista. Op. cit., p. 121 ss. E ainda, **GROSS**, Eduardo. A Concepção de Fé de Juan Luis Segundo. São Leopoldo, IEPG & Ed. Sinodal, 2000.

¹⁴ Cf. **GROSS**, op. cit., pp. 21-33.

¹⁵. O autor busca ligar a liberdade ao princípio absoluto que funda todas as coisas. Dessa liberdade, anterior a qualquer Ser, inclusive a um Ser chamado Deus, surge tudo o que é – o mundo objetivo. Ele mesmo diz:

Me chamam o filósofo da liberdade [...] *diziam* que eu era um “prisioneiro da liberdade”. E, efetivamente, mais que nada eu tenho estado enamorado da liberdade. Tenho saído da liberdade, ela me tem engendrado. Para mim liberdade é o ser primigênio. O aspecto original de minha classe de filosofia é, sobre tudo, que *tenho posto como fundamento da filosofia não a existência, senão a liberdade*. Me parece que nenhum outro filósofo havia obrado tão radicalmente neste aspecto. Na liberdade se encerra o segredo do mundo. Deus amou a liberdade e daí nasceu a tragédia do mundo. A liberdade está em princípio e a liberdade está no fim. Em realidade, toda minha vida escrevo filosofia da liberdade, esforçando-me em aperfeiçoá-la e completá-la. Tenho o firme convencimento de que Deus está presente somente na liberdade e atua somente através da liberdade. Somente a liberdade deve ser consagrada, todas as falsas consagrações, que o tem sido pela história, merecem ser desconsagradas.¹⁶

Para Berdiaeff, o fundamento da divindade é a liberdade. Deus transcende à toda limitação própria do Ser, sendo totalmente diferente de um objeto, e apenas podendo ser conhecido pela experiência da liberdade.¹⁷

A liberdade, afirma Berdiaeff, precede a distinção entre o bem e o mal, sendo então fundamento da ética – valor supremo. Para Berdiaeff a liberdade tem prioridade sobre o Ser e a ética tem prioridade sobre a ontologia. O bem deve ser opção, e a liberdade, um dever da pessoa. A liberdade, então, passa a ser ligada aos conceitos de objetivação e de escatologia, pois Berdiaeff afirma que da mesma forma que na *criação* a liberdade se realizara e se negara em sua objetivação, o mesmo se dá na atualidade da existência. A realização da liberdade deve, pois, se dar, na exteriorização e na cooperação da ação humana na obra escatológica de Deus, colocando de outra forma, Berdiaeff define em seu pensamento que Deus conta com o ser humano para a realização de sua obra escatológica.¹⁸

O reino de Deus não é entendido como entidade não-histórica, recompensa para a passividade humana no além. Tal concepção privaria a história de todo sentido. Pelo contrário, ele é resultado das construções históricas em que a liberdade humana conseguiu se efetivar nos embates com a

¹⁵ Cf. **BERDIAEFF**, Nicolau Autobiografia Espiritual. Barcelona, Luis Miracle Editor, 1957, capítulo 2.

¹⁶ Ibid. Este trecho de Berdiaeff demonstra o quanto a teologia de J. L. Segundo é *devedora* da filosofia deste filósofo russo. A tradução e o sublinhado são nossos.

¹⁷ Cf. **BERDIAEFF**, The Beginning and the End, citado por **GROSS** em op. cit., p. 22.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 23-25. Cf.: **BERDIAEFF**, Spirit and Freedom, p. 209-213; **ID.**, The Beginning, p. 251-252, citado por **GROSS** em op. cit., p. 25.

necessidade dominante no mundo caído. Nesse sentido, a própria noção tradicional de salvação no cristianismo precisa ser reformulada.¹⁹

J. L. Segundo assumiu também em sua teologia o personalismo de Berdiaeff. Este se apresenta de três formas: *primeira*, “o caráter pessoal de Deus, em oposição a uma concepção ontológica”; *segunda*, “a centralidade da pessoa humana como valor absoluto”; *terceiro*, “a possibilidade de um relacionamento pessoal entre Deus e a pessoa.”²⁰ De acordo com o seu pensamento, em relação à antropologia cristã, é inadmissível que esta não parta da encarnação sob o risco de cair num dualismo intransponível entre o homem e o transcendente. A compreensão do conceito de pessoa está vinculado a uma concepção personalista de Deus, onde a matriz da pessoa é, justamente, imagem de Deus como liberdade fundamental que se exterioriza no mundo fenomenal. A encarnação mostra Deus como uma pessoa livre.²¹ Nestas palavras de Berdiaeff está definido o fundamento da liberdade como legitimação do personalismo:

O valor supremo da personalidade, a verdade suprema do personalismo, não pode ser demonstrado como uma proposição de ontologia objetiva, ela é afirmada pela vontade moral que pressupõe que o valor é uma opção da parte da liberdade.²²

Para Berdiaeff, todas as concepções de Deus que fujam à concepção personalista devem ser substituídas por esta. É importante ainda dizer que Berdiaeff vai além da encarnação, conferindo a esta o *caráter* de ponto de partida para o conhecimento da natureza pessoal de Deus. Ele afirma que a revelação possui este mesmo caráter, e que revela, da mesma forma, a realidade personalista do ser humano.²³

¹⁹ ID., op. cit., p. 25. Gross cita Berdiaeff para sustentar sua afirmação: “O problema consiste em saber se o ser humano é vocacionado simplesmente para a salvação, ou se ele tem também a missão de criar. A vida enquanto processo criador não é indispensável para a salvação da alma; a liberdade criadora do ser humano é necessária não para a salvação, mas por causa do Reino de Deus; e para a transfiguração do mundo.” **BERDIAEFF**, *Spirit and Freedom*, p.341. Citado por **GROSS** op.cit., p. 25.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 29.

²² **BERDIAEFF**, *The Beginning and the End*, p. 137, citado por **GROSS** em op. cit., p. 29.

²³ Cf. *ibid.* Nota-se claramente grande influência desta concepção na teologia da revelação segundiana, como veremos adiante no próximo capítulo. “A encarnação, no entanto, é só o ponto de partida para o verdadeiro conhecimento da natureza pessoal de Deus. A partir dela se pode ver que toda a história da revelação demonstra esse mesmo caráter. A história da revelação aparece então como manifestação da vida divina, e a história do mundo como representação da dinâmica da inter-relação trinitária. Esse processo de revelação divina, por outro lado, é entendido em sentido teogônico, no sentido de que a manifestação do caráter pessoal de Deus cria ao mesmo tempo um desenvolvimento na autocompreensão personalista do ser humano.” Ibid.

Ficam então esclarecidos os seguintes fatos: Deus é pessoa, a pessoa é valor absoluto, a relação entre Deus e a pessoa é interpessoal. O homem é, no mundo fenomenal, manifestação da personalidade pessoal de Deus, irrupção do Espírito, caráter divino que pela liberdade estabelece valores morais. Deus está presente no mundo, principalmente, através da pessoa humana, em sua ação individual e consciente – condição para o reconhecimento do caráter transcendente de qualquer transformação do mundo.

5.2.1.2 – Contribuições do Pensamento de N. Berdiaeff à Teologia de J. L. Segundo

A partir do que foi visto, podemos afirmar que a teologia de Juan Luis Segundo herdou de Berdiaeff, sobretudo, o conceito de liberdade, ou uma dimensão antropocêntrica.²⁴ Por este fato, o termo *liberdade* aparece com muito mais frequência na obra de J. L. Segundo do que precisamente o termo *libertação*, embora já apareça este termo reformulado como *fenomenologia existencial da liberdade* e também como pressuposto básico à *fé antropológica*.

J. L. Segundo se apropria também da questão da negação da identificação de Deus como ser impessoal. Somente a afirmação da liberdade pessoal de Deus, *como* história do seu relacionamento pode ser o ponto de partida para Seu conhecimento.

J. L. Segundo se apropriou também dos elementos principais da escatologia de Berdiaeff, sobretudo da concepção de *cooperação* do homem e Deus para a realização da obra escatológica.²⁵ De igual modo, aconteceu com a compreensão

²⁴ Isso está explícito na coleção de **SEGUNDO, Teologia Aberta Para o Leigo Adulto...**, e na obra **Que Mundo? Que Homem? Que Deus?...**, pp. 149-457.

²⁵ Cf. *ibid.* Isso pode ser demonstrado nas palavras de E. Gross: “Em todo caso, a idéia fundamental, presente tanto em Berdiaeff quanto em Segundo, é que a obra de Deus só surge por construção humana, e, por isso, Deus tem necessidade do ser humano para a efetivação dessa sua obra escatológica.” *ID.*, op. cit., p. 35. Ou ainda nas palavras do próprio J. L. Segundo: “[...] o que não tiver sido realizado no nível histórico não pertencerá nunca à nova terra. Deus não faz a história sem nós, mesmo que seja verdade que nós nada possamos fazer de definitivo sem Ele. [...] Como nenhum projeto, como acabamos de ver, pode ser meramente individual, que Deus seja amor significa que Ele faz o homem colaborador indispensável, criador decisivo de um projeto de suma importância, tanto para Deus como para o homem. [...] (Deus) *quis necessitar* da liberdade do ser humano de tal modo que o que este deixe de fazer por inveja ou egoísmo não formará parte do novo céu e da nova terra que Deus quer construir ou, melhor, ‘colher’.” citado por E. Gross em *ibid.*, p. 30.

da realidade, que está sustentada pelos *pólos da liberdade* e da *criação objetivada*, ou seja, pela complementaridade entre fé e ideologia.²⁶

Sobre o tema da *epistemologia* em Berdiaeff, apesar de não assumi-lo, J. L. Segundo é influenciado por seu conceito de *valor* quando formula seu próprio conceito de *fé antropológica* como os valores absolutizados pelo homem, ou seja, quando para ele os valores pertencem ao nível da fé, e sua eficácia se dá por intermédio das ideologias.²⁷

Juan Luis Segundo absorve a concepção da revelação personalista e acusa o homem de despersonalizar a Deus, sendo este o caminho que o leva para a idolatria.²⁸ Por isso, a concepção pessoal de Deus deve estar ligada à valorização da própria pessoa humana.²⁹

As críticas de J. L. Segundo, em algumas de suas obras a respeito da massificação³⁰, revelam também aí traços do personalismo de Berdiaeff. É justamente este personalismo que inspirou Segundo a se preocupar com uma concepção de cristianismo diferente do “cristianismo de massa” e pensar num cristianismo de decisão pessoal, num *cristianismo consciente*.

5.2.2 – Fundamentos em Karl Rahner

A teologia rahneriana influenciou consideravelmente a segundiana. Este contributo faz com que J. L. Segundo eleja a HISTÓRIA como lugar da manifestação da GRAÇA. O existencial sobrenatural de Rahner influenciou J. L. Segundo em sua formulação de fé antropológica enquanto direcionamento para o SENTIDO.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 36.

²⁷ Cf. *ibid.*, pp. 36-37. Explicitaremos tal assunto no item 2.

²⁸ Cf. **SEGUNDO**, *A Nossa Idéia de Deus*. Em Teologia Aberta Para o Leigo Adulto. São Paulo, Loyola, 1977, 2ª edição. A obra trata do problema aqui destacado.

²⁹ Cf. **GROSS**, *op. cit.*, p. 38. “[...] Segundo também concorda com Berdiaeff em ver na pessoa humana uma manifestação da realidade transcendente, uma representação de Deus – e isso lhe permite afirmar que é no compromisso histórico que se vê o rosto de Deus. Isso faz com que a pessoa humana seja vista como um valor absoluto.” *Ibid.*

³⁰ Cf. **SEGUNDO**, *Massas e Minorias. Na dialética divina da libertação*. São Paulo, Loyola, 1975. **ID.**, *Ação Pastoral Latino Americana. Seus motivos ocultos*. São Paulo, Loyola, 1978.

5.2.2.1 – A História Como Lugar da Manifestação da Graça

De acordo com Rahner, a graça é o fator responsável que leva o homem à pergunta sobre Deus. Ela está presente em cada ser humano, ainda que não seja reconhecida. “A graça é definida por Karl Rahner como a *autocomunicação divina* ao ser humano.”³¹ Ao percebê-la, o homem apreende-a pelo que Rahner denomina de forma *quasi-formal*.³² Todavia, é importante esclarecer que somente em Jesus Cristo essa graça chega ao seu clímax, isto é, no Cristo encarnado e na história o mistério absoluto se revela e possibilita ao ser humano a experiência da graça em sua plenitude. É esta noção de graça que fundamenta a teologia rahneriana.³³

Na antropologia de Rahner, o transcendente e o imanente estão presentes no ser humano. Isso caracteriza-o como ser autotranscendente e o dota de uma liberdade condicionada por Deus, contudo, não anulada por ele no ser humano. Para Rahner, a pessoa transcende o mundo quando pergunta por sua transcendentalidade, por outro lado, não pode abdicar à sua concreticidade.

Voltando ao conceito de liberdade³⁴, Rahner acredita que esta não contradiga a transcendência no ser humano. Pelo contrário, é esta liberdade que possibilita a atividade transformadora. A auto-transcendência concreta é condicionada justamente pela transcendentalidade formal que é a graça. Liberdade e transcendentalidade não se chocam ou contradizem na teologia de Rahner, a liberdade humana não é uma autonomia irrestrita, mas depende de Deus, porque implica o reconhecimento da presença da graça como condição da liberdade.

A história é, para Rahner, o lugar da salvação e da revelação, lugar onde se dá concretamente a *experiência transcendental da graça*, lugar onde esta graça se

³¹ RAHNER, Curso Fundamental da fé. São Paulo, Paulinas, 1989.

³² Cf. VORGRIMLER. H. Karl Rahner. Leben – Denken – Werke, Manz: München, 1963, p. 77. Citado por GROSS em op. cit., nota 109. Nas palavras de Gross podemos entender isso com maior profundidade: “O caráter de causalidade quasi-formal que é dado à graça se traduz na noção de saber *atemático de Deus*, base da sua conhecida noção de *crístãos anônimos*. Esse saber atemático é manifestação da presença universal da graça na pessoa humana sob a forma de buscar por transcendência ou pergunta pela existência de Deus. Trata-se de um vazio criado por Deus no ser humano a ser preenchido com o conteúdo da revelação.” *Ibid.*, op. cit., p.39.

³³ Cf. GROSS, op. cit., p. 39.

³⁴ RAHNER, Teologia da Liberdade..., São Paulo, Paulinas, s.d., pp. 83-121.

manifesta. Por isso ele valoriza a história, afirmando que é justamente nela que se dá a ação humana na experiência transcendental.

[...] a história é precisamente em última análise a história da própria transcendentalidade. E, vice-versa, não se pode entender transcendentalidade do homem como faculdade que seja dada, vivida e experimentada e refletida independentemente da história.³⁵

Em Rahner, desfaz-se a antiga concepção simplista entre história natural e história sobrenatural. A *história da salvação* transforma-se em *história universal*. O conceito de graça atuante no ser humano não pode conceber duas histórias.

5.2.2.2 – Contribuições do Pensamento de K. Rahner à Teologia de J. L. Segundo

Juan Luis Segundo afirma que sua compreensão da graça, antes da influência de Rahner, se deu por Leopold Malevez. Ele afirma que já antes de Rahner, Malevez entendia a universalidade da graça como condição para a fé.

[...] eu aprendi inicialmente em Leopold Malevez e depois em Rahner: a idéia de que tudo o que é bom no ser humano, todas as suas virtudes desde o princípio da humanidade eram já sobrenaturais, ou seja, não há duas histórias ou duas esferas do real. [...] por isso, praticamente, não há sobre a terra uma virtude, uma boa vontade que já não seja sobrenatural. Isso foi dito por Rahner e não por Malevez [...]³⁶

Em suas obras, J. L. Segundo cita muito mais a Rahner do que a Malevez. Geralmente, é com este que Segundo mantém discussão fecunda em sua obra.³⁷

Podemos destacar alguns pontos importantes que significam influências de Rahner junto a J. L. Segundo. Por exemplo, a noção de graça, que não está limitada ao âmbito da Igreja, é um “elo fundamental” entre os dois teólogos.³⁸ Igualmente, a afirmação da identidade entre a graça e Deus mesmo é compartilhada por J. L. Segundo e Rahner. J. L. Segundo entende a graça da mesma forma que Rahner, como uma autodoação de Deus que transforma o ser

³⁵ RAHNER, *Curso fundamental da fé*, p. 173, citado por GROSS em op. cit., p. 43.

³⁶ Estas palavras foram proferidas por J. L. Segundo em uma entrevista publicada: Jesús Cf. CORONADO, op. cit., pp. 30-31.

³⁷ Em todas as obras de J. L. Segundo vemos citações à Rahner. V. p. ex.: SEGUNDO, *Graça e Condição Humana...*, pp. 27 ss, 73 ss, 115 ss, 179-180. A própria obra *O Inferno Como Absoluto Menos* trata-se de um diálogo direto com Karl Rahner.

³⁸ Cf. GROSS, op. cit., p. 46.

humano capacitando-o a autodoar-se também.³⁹ A diferença, está em que J. L. Segundo “entende que a esfera dos *valores* e do *sentido* seja o lugar onde essa autodoação divina encontra espaço no ser humano.”⁴⁰

Não obstante, sabemos por outra parte que este dom que Deus nos faz é a sua própria vida. Não será isso para tornar também o homem capaz de “graça”, de gratuidade? Não será para introduzir nele esta atitude, esta qualidade, esta potência, de tal maneira que a graça recebida se converta para o homem, não certamente em capital, mas em fonte de vida, de espontaneidade, isto é, de graça?⁴¹

Um pequeno parágrafo na obra de Gross resume muito bem esta afinidade entre os dois autores:

Dessa forma, em Segundo o sobrenatural-existencial de Rahner é entendido como uma espécie de pré-fé possibilitada pela graça. Essa pré-fé se manifesta na necessidade da cada ser humano viver a sua vida a partir de determinados dados transcendentais. A partir de Rahner, Segundo entende que a essência humana é essa abertura para a transcendência na história possibilitada pela graça como realidade antropológica universal.⁴²

É importante entender que, apesar de se beneficiar de Rahner, J. L. Segundo nem sempre concorda com tudo na teologia deste grande teólogo. Por exemplo, ele acredita que o pensamento transcendental rahneriano, no que trata do homem e da graça, é “quase esotérico”. Daí vem também a crítica de J. L. Segundo à falta de concreticidade histórica ao pensamento de Rahner.⁴³ Todavia, apesar de criticar esta teologia, é justamente a partir dela que J. L. Segundo elabora a sua antropologia. Pode-se dizer que Segundo formulou sua antropologia unindo o caráter pessoal da transcendentalidade de Berdiaeff com a concepção epistemológica de Rahner.⁴⁴

Por fim, J. L. Segundo se distingue de Rahner quando dá à sua teologia caráter mais *político*. A idéia de salvação como realidade histórica é um imperativo na teologia segundiana que fundamenta sua concepção de fé como *fé direcionada à realidade histórica*.

³⁹ Cf. **SEGUNDO**, *Graça e Condição Humana...*, p. 5-14.

⁴⁰ **GROSS**, op. cit., p. 46.

⁴¹ **SEGUNDO**, *Graça e Condição Humana...*, p. 13.

⁴² **GROSS**, op. cit., p. 47.

⁴³ Cf.: *ibid.* “Segundo diz que enquanto que em Rahner a estrutura existencial é abstrata, a sua antropologia baseada na formulação de dados transcendentais pela pessoa humana leva em conta valores existenciais concretos.”

⁴⁴ *Ibid.*, p. 48.

5.2.3 – Fundamentos em Rudolf Bultmann

Juan Luis Segundo possui uma proposta hermenêutica: o seu *círculo hermenêutico*. Isso pressupõe tudo o que já vimos até aqui, somado à tradição hermenêutica ocidental, principalmente, a Rudolf Bultmann. É deste teólogo que Juan Luis Segundo herdará a característica de buscar um sentido existencial na revelação como resposta às interrogações do mundo atual.

5.2.3.1 – A Hermenêutica Bultmanniana

Bultmann parte para a construção de sua hermenêutica de categorias existencialistas. Ele anseia encontrar *algo em comum* entre o intérprete e o autor do texto bíblico – essa idéia é lhe dada por herança de Schleiermacher e Dilthey que tiveram a mesma iniciativa.⁴⁵ Para encontrar esse *algo em comum*, Bultmann recorre às categorias ontológicas de Martin Heidegger, este elege a *compreensão* como elemento existencial da pessoa no mundo e a *interpretação* como elemento realizador da compreensão no nível existencial concreto.⁴⁶

O fato de o homem estar no mundo implica uma *compreensão de si mesmo* como *ser no mundo* [ontologia heideggeriana]. De acordo com a hermenêutica de Bultmann, a interpretação bíblica deve ser suporte para essa compreensão do homem diante do mundo, isto é, a mensagem deverá retornar de uma forma relevante para sua realidade existencial. Trata-se, pois, de um movimento circular entre a existência humana e a revelação bíblica – a circularidade é a característica de todo processo interpretativo. Para Bultmann, a teologia deveria possibilitar a compreensão da mensagem cristã de forma que esta fosse significativa para a existência da pessoa em seu contexto histórico. À medida que os escritos bíblicos apresentarem um sentido determinado para a existência, eles questionam aquela compreensão humana inicial, chamada por ele de pré-compreensão.⁴⁷ Assim, ela

⁴⁵ Cf. **GROSS**, op. cit., pp. 73-74.

⁴⁶ De acordo com Eduardo Gross, Bultmann baseia-se na exposição de Heidegger, *Sein und Zeit* – Ser e Tempo – sobre a interpretação do caráter histórico da existência. Cf.: **BULTMANN**, *Crer e Compreender*, São Leopoldo, Sinodal, 1987, pp. 203-219; e **HEIDEGGER**, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 1989, pp. 142-153 e 204. Citado por **GROSS**, em: op. cit., pp. 74-75.

⁴⁷ Esta idéia se assemelha muito com o objetivo de J. L. Segundo de desideologizar a teologia impregnada na mente dos cristãos e que os impede de ver e participar da realidade histórica.

deve se munir de todas as possíveis categorias que lhe auxiliem neste desafio. Neste sentido, a proposta da *desmitologização* de Bultmann, interpretação do mito a fim de que haja identificação e compreensão por parte daqueles que anseiam por uma boa nova para suas vidas na atualidade, é uma tentativa desta exigência.

Resumindo, podemos dizer que Bultmann arriscou uma nova abordagem hermenêutica da Bíblia (de Cristo e do Novo Testamento). Sua interpretação existencial quer ligar-se à atualidade, e, com isso, superar a simples comunicação de conteúdos, proporcionando a autocompreensão existencial da pessoa. Por isso a Bíblia deve despertar o homem da inconsciência de si mesmo e levá-lo a uma nova forma de existir.

5.2.3.2 – Contribuições do Pensamento de R. Bultmann à Teologia de J. L. Segundo

Juan Luis Segundo, ainda que acredite que a formulação bultmanniana da circularidade hermenêutica seja abstrata e individualista, inspira-se nela para construir seu círculo hermenêutico.⁴⁸ Ele acredita que seu círculo será um instrumento melhor do que o de Bultmann para a interpretação da Escritura.

Espero poder provar, e disso os leitores serão juizes, que nosso *círculo hermenêutico* merece, mais ainda que o de Bultmann, ser assim chamado no sentido mais estrito da expressão.⁴⁹

Ele propõe uma reformulação do círculo proposto por Bultmann, e o que tudo indica, vai além daquele, sem, contudo, abdicar de alguns de seus elementos fundamentais, como, por exemplo, a fundamentação existencialista e seu caráter circular hermenêutico.

Juan Luis Segundo toma um caminho diferente do proposto por Bultmann acerca da interpretação do Jesus histórico. Ele entende o contexto que levou este autor a desistir em pesquisar os fundamentos da vida de Jesus e optar apenas pela proclamação de tais fatos históricos, todavia, e apesar da consciência da impossibilidade de se chegar ao conhecimento objetivo do Jesus histórico, se

⁴⁸ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 11.

⁴⁹ Ibid.

apóia na exegese bíblica para propor uma interpretação do Jesus histórico e da revelação como um processo pedagógico.⁵⁰

O círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo diferirá do bultmanniano, principalmente, pela *suspeita*, categoria central que marcará toda a teologia de nosso autor.⁵¹ Por fim, é importante entender que sua hermenêutica não tem a simples pretensão de interpretar textos, mas a própria história e sua relação com a revelação e vice-versa. No tocante à limitação da perspectiva individualista de Bultmann, vale frisar, a hermenêutica de J. L. Segundo é mais rica, pois privilegia a dimensão social e *política* da Bíblia.

5.2.4 – Fundamentos em Pierre Teilhard de Chardin

Juan Luis Segundo buscou, no pensamento de Teilhard de Chardin, os fundamentos para a construção de uma teologia que fosse aceita em termos racionais. Este fato, podemos constatar desde o início de seus escritos.⁵² Termos como *entropia*, *neguentropia*, *evolução*, *analogia universal* e outros, presentes na obra de J. L. Segundo, são parte de uma dívida deste autor para com Teilhard de Chardin, seu pensamento e sua rica espiritualidade.⁵³

5.2.4.1 – A Consciência Como Sentido da Evolução

A analogia universal é um pressuposto do pensamento de Teilhard de Chardin assumido por J. L. Segundo. Ele permite o trânsito interdisciplinar entre os vários ramos da ciência e da teologia, proporcionando a teologia complexa de Segundo.⁵⁴

Essa analogia, renomeada por J. L. Segundo de *princípio da analogia universal*, sustenta a compreensão do universo como um todo único, embora não exclua o seu desdobramento em partes. O princípio teilhardiano se desdobra em três pontos, a saber: *primeiro*, que todo o universo mantém uma estrutura unitária;

⁵⁰ Cf. GROSS, op. cit., pp. 78-79.

⁵¹ Isso será explicitado no item 2, quando tratarmos do círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo.

⁵² P. ex. v.: SEGUNDO, *Massas e Minorias...*.

⁵³ Mais adiante, citaremos novamente T. Chardin. Todavia, para referendar a dimensão complexa da teologia de J. L. Segundo. Este fato se trata de uma opção pessoal visando distinguir fundamentos teológicos de pressupostos pedagógicos.

⁵⁴ Cf. GROSS, op. cit., p. 50-51.

segundo, que todo o universo utiliza um mesmo mecanismo em sua evolução; *terceiro*, que existe uma unidade de movimento universal na direção do crescimento e do fortalecimento da consciência.⁵⁵

Este princípio da analogia universal apresenta, ainda, conseqüências que transformam-se em pressupostos para a compreensão do ser humano. Teilhard os define primeiro, como a concepção da consciência como sentido e direção à evolução e depois como a concepção dos grupos humanos em termos de biologia social.⁵⁶

Chardin faz da evolução não um dos temas de seu pensamento, mas o centro estruturador do mesmo. Ele destaca a *consciência* como sentido da *evolução*, isto é, para ele “a consciência humana tem o papel de dirigir o processo evolutivo ativamente.”⁵⁷ J. L. Segundo toma este mesmo caminho, de forma própria, para fundamentar seus conceitos básicos.⁵⁸

É importante ainda mencionar que, em Teilhard, existe ainda o *Ponto Ômega*, que representa o núcleo da energia radial que move todo processo evolutivo, atraindo a realidade na sua direção. De acordo com este pensamento, que critica a teoria darwinista, o passado existiu em função do presente e o presente em função do que está por vir. Esta teoria, do Ponto Ômega, é o elemento que liga a concepção da evolução e a fé cristã.⁵⁹

Esta teoria de Teilhard, que coloca sobre a consciência o sentido da evolução, interpela o ser humano a tomar a responsabilidade de dirigir este sentido, isto é, à consciência cabe dirigir a evolução.

Ele *fala*, também, de um fenômeno físico como uma espécie de *perda energética* que sofre tudo o que existe biologicamente no mundo, inclusive a psiquê e a própria analogia universal.⁶⁰ Fenômeno pelo qual toda forma de energia se decompõe em formas mais simples, a *entropia*, termo tão utilizado por J. L. Segundo. A evolução no universo está atrelada a este fenômeno. Assim, essas duas questões opostas são um problema para Teilhard de Chardin: a evolução e a “deterioração”, se assim podemos dizer.

⁵⁵ Cf. **CHARDIN**. Teilhard de *.O fenômeno humano*. São Paulo, Cultrix, 1989, pp. 245-248.

⁵⁶ Cf. **GROSS**, op. cit., p. 51-52.

⁵⁷ Ibid., p. 53.

⁵⁸ Cf. *ibid.* Isto será muito importante posteriormente em nossa reflexão no ponto 1.3.3.

⁵⁹ Cf. *ibid.*

⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 54 ss.

Há ainda o amor. Este, para Teilhard, é a energia responsável pela integração e pela evolução do ser humano, sendo, todavia, também, uma realidade universal. Ele chama atenção para a existência do Ponto Ômega, que exerce ação contrária à entropia. Este é o fundamento da visão otimista de Teilhard de Chardin, que vê o processo evolutivo como uma *cristificação* na qual a ação humana baseada no amor adquire significado escatológico.⁶¹

Voltando ao *princípio da analogia universal*, é importante ressaltar que este princípio permite que J.L. Segundo veja o universo como uma totalidade, lhe garante uma discussão interdisciplinar da realidade e do ser humano. Dentro deste princípio, pelo menos duas conseqüências chamam mais a atenção de J. L. Segundo, estando elas registradas em sua obra teológica: a questão da conscientização e da personalização do processo evolutivo⁶² e a questão da *biologia social*, a fundamentação energética para a distinção entre *massas* e *minorias* – como já dissemos.⁶³

O aprofundamento deste conceito teilhardiano por J. L. Segundo levou este autor a criticar duramente J. Monod por sua concepção determinista-evolutivo-biológica dominada por uma objetividade imparcial⁶⁴ que impede a visão do homem como elemento central da evolução. O que importa, para J. L. Segundo, é poder afirmar que a evolução tem sentido e que esta se encontra no desenvolvimento da consciência, o que ele denomina de *processo de aprendizagem* – e o que está diretamente ligado ao tema de uma pedagogia da complexidade.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 57.

⁶² Apesar de J. L. Segundo tomar para si este ponto do conceito da analogia universal, é necessário dizer que mantém algumas reservas à Teilhard. Primeiro, J. L. Segundo se mantém distante do *otimismo ingênuo*, pois sabe que a evolução tem um custo concreto (entropia) a ser pago; segundo, critica Teilhard porque este não soube separar *observação empírica* de *aposta existencial*. Cf.: *ibid.*, p. 59 e 63.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 61.

⁶⁴ Cf. **SEGUNDO**, *Que homem? Que mundo? Que Deus?...*, pp. 9-43, aqui: 17ss. Isso pode ser demonstrado por estas palavras de J. L. Segundo: “O positivismo quis construir uma ciência sem ‘ontologia’. Ou talvez, poder-se-ia dizer, com a menor dose possível de metafísica. Daí que, queira ou não, goste ou não goste Monod, a influência determinante da finalidade na esfera biológica faz com que as perguntas sobre o ‘para que...’ se acumulem numa escalada que ameaça terminar com o perguntar-se que sentido ou finalidade pode ter o universo inteiro. E daí à pergunta pelo Criador não há mais que um passo [...] E este é o paradoxo: a teoria da evolução biológica, nascida como uma hipótese radicalmente oposta à criação, transforma-se agora em algo perigosamente próximo dela. De fato, aquilo que, no mundo ‘inanimado’ parece estar pelo puro acaso, como diz Monod, entra numa ‘evolução’, onde a ‘necessidade’ substitui-se ao acaso, colocando diante dos acontecimentos uma flecha indicadora de uma direção necessária.” Aqui: *ibid.*, pp. 20-21.

Uma outra contribuição importante da influência de Teilhard, para J. L. Segundo, é o que caracterizamos antes por *concepção energética*. É a partir desta concepção energética que J. L. Segundo, da mesma forma que Teilhard, sugerirá o *amor* como a energia que se manifesta no nível humano com poder de vencer a entropia. Essa energia, o *amor*, não é um fenômeno visível, mas uma aposta existencial que se traduz por um compromisso de fé pessoal.⁶⁵ Para J. L. Segundo, essa *energia* é uma realidade presente em toda a evolução, a medida que a evolução avança, essa manifestação do amor como energia positiva e vitoriosa acontece de modo sempre mais claro.⁶⁶

É importante também esclarecer que esta energia, o amor, para J. L. Segundo, não pode se dar de uma forma esotérica, mas é graça divina no ser humano, que muito longe de ser um esoterismo, é opção de valor existencial para todos.

Em J. L. Segundo, o *amor* torna-se *sentido da evolução universal*, pois é a partir da revelação cristã que se sabe que o amor é essa força cósmica que dará sentido a toda a evolução.⁶⁷ Este amor, no pensamento escatológico segundiano, vencerá sobre a entropia. Esta certeza, esta *fé*, deve ser o fundamental do cristianismo, todavia, é sentido antropológico não limitado ao mundo eclesial, mas é universal.

J. L. Segundo, baseado no princípio da analogia universal teilhardiana, reinterpreta este movimento universal como crescimento e amadurecimento da consciência humana, isto é, caracteriza a consciência humana como responsável pelo sentido e direção da evolução.

Não podemos deixar de dizer que esta idéia da consciência como sentido da evolução fundamenta a teologia segundiana e marca a sua antropologia. Nela, o homem é chamado, pela fé, à responsabilidade de dirigir o processo evolutivo conscientemente. Tal processo em J. L. Segundo, processo de aprendizagem, é justificado por ele pelo paralelismo entre a evolução biológica e o nível da mente, que deve alcançar níveis mais adequados da realidade.

Deste mesmo Teilhard, se fundamenta a nossa hipótese de que para J. L. Segundo o *processo de reforma do pensamento* é insubstituível para a tomada de

⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 69.

⁶⁶ *Ibid.* pp. 69-70.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.

consciência da liberdade cristã como compromisso histórico. É improvável que J. L. Segundo não tenha lido as palavras – ainda que estivessem elas representadas de outra forma – de Teilhard de Chardin a seguir, sem que por elas não tenha sido influenciado.

[...] no curso da duração histórica, um estado humano de consciência coletiva se vai estabelecendo, o qual leva, um pouco mais longe, cada geração nova de consciências individuais. E, sustentado pelas pessoas diferenciadas em suas individualidades, mas ao mesmo tempo, envolvendo sua multidão sucessiva e modelando-a, uma espécie de personalidade humana geral está visivelmente em formação sobre a terra, através dos tempos. Pois bem, assegurar o desenvolvimento contínuo desta, comunicando-o à massa sempre crescente daquela, estender e prolongar no coletivo a marcha de uma consciência que chega a seus limites no individual, tal parece ser, no caso do Homem, a função específica da Educação.⁶⁸

5.2.5 – A Pedagogia Progressista de Paulo Freire e Ernani Maria Fiori

Outra tendência fundamental, encontramos nos primórdios da Teologia da Libertação, quando esta buscava um diálogo com outras áreas do conhecimento que não apenas a Teologia. Somos levados a acreditar que neste diálogo interdisciplinar, J. L. Segundo é influenciado, entre outras ciências, é lógico, por uma pedagogia da libertação que caminhava ao lado da Igreja e pelo ideal de libertação do continente latino-americano. Tal hipótese, elementar, nos leva direto, ao menos, a dois nomes que poderiam ter influenciado o pensamento de J. L. Segundo: um mais prático e o outro mais teórico, sendo eles, respectivamente, Paulo Freire e Ernani Maria Fiori.

Paulo Freire, pedagogo brasileiro citado em todo o mundo, teve seu pensamento marcado por sua luta exaustiva contra o *não-conhecimento*. Sua teoria pedagógica pode ser resumida como aquela que *lutou* por uma educação para o desenvolvimento da consciência humana e para a democracia, uma educação que possibilitasse o desenvolvimento da capacidade intelectual e de uma estrutura cognitiva que formasse na pessoa a consciência para a discussão e a participação crítica junto aos problemas do mundo. O termo freiriano *educação*

⁶⁸ **CHARDIN**, L'avenir de l'homme. Paris, Seuil, 1959, p. 49, citado por **BACCHETTO**, Sinésio, Educação e Ideologia. Petrópolis, Vozes, 1967, pp. 111-112.

bancária, revela a não aceitação, por parte deste autor, de uma educação de *transmissão de idéias prontas*.⁶⁹ Para ele, a educação deveria possibilitar a passagem da *consciência mágica ou ingênua da realidade* à *consciência crítica*.⁷⁰ Paulo Freire sabia muito bem que a história é desumana para aqueles que não a fazem, por isso acreditava que para mudá-la era necessário estar dentro dela de forma consciente.⁷¹

Ernani Maria Fiori⁷² foi um intelectual a serviço da libertação.⁷³ Sua teoria buscou promover uma visão integral do ser humano como sujeito que toma a responsabilidade de fazer a sua história, isto é, sujeito responsável por sua própria existência.

A filosofia de Fiori era, antes de tudo, *filosofia para a liberdade*. Assim nos revela H. C. de Lima Vaz.

Fiori nos dá assim sua versão da célebre definição hegeliana da história como “progresso na consciência da liberdade”. No entanto, na versão fioriana a consciência se traduz imediatamente em práxis e a definição passa a ser: progresso na realização da liberdade. Esse fio condutor, conclui Fiori, que os intérpretes do seu pensamento deverão traçar, o fio que oriente os passos do seu itinerário. “Realizar o homem”, ou seja, “alcançar na medida do possível, a liberdade, a liberdade possível em cada circunstância histórica”.⁷⁴

⁶⁹ É interessante notar que a pedagogia de Paulo Freire transitou no meio dos ambientes teológicos e, inclusive, este arriscou-se em determinados momentos, como legítimo cristão, a fazer teologia. Não apenas a educação não deveria ser *bancária*, mas também a teologia. V.: **FREIRE**, Paulo. *Carta a um Joven Teólogo*. *Perspectiva de Diálogo*, n.º 41, Março (1970), pp. 301-303. V. Tb.: **ID.**, *Tercer Mundo y Teología*, *ibid.*, p. 304 ss.

⁷⁰ Cf. **ID.**, *Educación Como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985, *passim*.

⁷¹ Cf. **ID.**, *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983, *passim*.

⁷² Pelo simples fato de Paulo Freire ser bastante conhecido no meio teológico e Ernani Maria Fiori não tanto, iremos citá-lo mais do que a Paulo Freire.

⁷³ A respeito do autor, v. **FIORI**, Ernani Maria. *Metafísica e História*. Textos escolhidos 1. Porto Alegre, L&PM, 1987, pp. 32-52. V. Tb. **SOUZA**, Luiz Alberto Gómez de. *Ernani Fiori: um pensamento fértil na consciência latino-americana*. *Síntese*, Porto Alegre, 34 (27-43), 1985.

⁷⁴ **FIORI**, *Metafísica e História...*, p. 30. Estas palavras do Pe. Lima Vaz são equivalentes às palavras de Fiori: “Esta é a nossa grande aventura histórica: descobrir o homem. Ele não está dado, no início, como uma natureza. A nossa concepção do valor do homem não é fundada num biologismo ou num psicologismo qualquer. Não. O homem se faz historicamente, ele se faz e se refaz e vai, assim, conquistando a sua figura. Sua história tem este sentido, de ser um meio, um caminho para a realização da figura humana, então, na medida em que esta figura for se constituindo historicamente, nós vamos tendo um traçado do homem, que é um traçado axiológico, porque daí emergem valores. Não são arbitrários, mas não estão dados num céu de idéias puras. Eles são uma conquista nossa, enquanto nós na história nos conquistamos, nos fazemos, nos plasmamos e nos configuramos e nesta mesma medida esta figura tem um traçado axiológico. É o mundo dos valores, um mundo que marca e que é marcado pelo sentido da história. Descobrir a cada momento este sentido é o supremo desafio lançado ao espírito do homem...”

A essa tarefa é que tenho procurado me dedicar com paciência e com humildade. Tarefa a que somos chamados, todos nós – a descobrir os valores, a realizar o homem, a alcançar, na medida do possível, a liberdade, liberdade possível em cada circunstância histórica.” Cf. *ibid.*, p. 51.

Para Fiori, o processo educativo era indispensável na formação da consciência e caminho para a transformação da realidade, da humanização e da liberdade dos homens.⁷⁵ Luiz Alberto G. de Souza afirma em seu texto que as idéias de Fiori tiveram grande impacto na preparação da Conferência Episcopal de Medellín, quando a Igreja Católica optou, definitivamente, em contexto latino-americano, pelos pobres e por uma educação libertadora.⁷⁶

Evidentemente estes pensadores, Freire e Fiori, revelam que a capacidade do conhecimento não está reservado a algumas pessoas “iluminadas”, mas é *dom* inerente a todos os seres humanos, dependendo disso, a compreensão dos níveis da realidade e a possibilidade de condução da existência e da história. Neste modelo pedagógico, a educação é responsável por formar homens livres e responsáveis para exercer sua autonomia em favor da história. Neste modelo, a educação passa a ser o conjunto de ações que *levam à salvação* do homem.

O que vimos no pensamento de Freire e Fiori, encontramos também na teologia de Juan Luis Segundo, isto é, uma *coincidência* ou encontro de *uma teologia e uma pedagogia para a liberdade da consciência humana em seu agir histórico*. Há um fator pedagógico e uma antropologia comum nestes mesmos pensadores. Tanto a teologia de J. L. Segundo, como a pedagogia destes autores destacam o homem como sujeito de sua história e existência. Esta pedagogia fala acerca da necessidade de uma *conscientização para a leitura da realidade e a ação do homem nela* e a teologia segundiana, da necessidade de uma *conscientização acerca do verdadeiro Deus*,⁷⁷ ou ainda, a desideologização da própria teologia e das imagens de Deus introduzidas na mente dos cristãos que, somado a outros fatores, os impedem de ler a realidade e optarem pela ação democrática nesta. Uma *coincidência de filosofias* que levam sempre em conta o processo de amadurecimento da consciência e da liberdade para os níveis da realidade histórica.

⁷⁵ Cf. ID, *Metafísica e História... e Educação e Política...*, passim.

⁷⁶ Cf. SOUZA, op. cit., p. 34. “A partir das influências de Fiori a idéia de libertação entra pela primeira vez nos textos oficiais. Lendo os documentos finais das reuniões podemos sentir a presença de suas idéias e mesmo, aqui e ali, o toque de sua redação.” Ibid. Tal opção definitiva, da Igreja Católica, que aqui falamos, J. L. Segundo acredita nisso em parte, pois constantemente criticou uma espécie “voltar a trás” desta mesma posição. V. SEGUNDO, *Ação Pastoral...*, cap. 1-3.

⁷⁷ Evitaremos entrar nesta questão aqui e agora, pois no ponto a seguir isto será esclarecido, preparando então o segundo item – acerca do método teológico segundiano – que é a prática desta tentativa de conscientização ou ainda, desideologização dos conceitos teológicos predominantes na estrutura mental dos cristãos que os mantêm numa categoria mágica e a-histórica.

Tal hipótese pode ser sustentada pela presença inquestionável do espírito pedagógico moderno e libertador na obra segundiana e, pelo próprio autor, que em 1971 em sua obra *Teologia Aberta Para o Leigo Adulto*, no Vol. 4 de título *Os Sacramentos Hoje* cita estes dois autores para criticar o que chama de *pedagogia sacramental dominante*.⁷⁸

Sua teologia está fundamentada em Paulo Freire quando fala de conteúdos alienadores:

[...] podemos experimentar aqui um paralelismo idêntico, mas em sentido positivo: da deformação à informação, da passividade à atividade, do objeto ao sujeito, da consciência falsa à conscientização.

Sem dúvida, todos os latino-americanos conhecem, nesta ordem de idéias, algo da deformação ou da realização da pedagogia libertadora de Paulo Freire.

Sendo assim, os sacramentos são, nas fontes mesmas do cristianismo, uma pedagogia comunitária libertadora. Não será estranho comprovar até que ponto as duas pedagogias formulam a mesma crítica, se assentam sobre as mesmas bases e constroem sobre os mesmos métodos.

Bastará para tanto deixar a palavra a Paulo Freire, limitando-se somente a substituir *alfabetização, cultura e seus derivados*, pelos termos correspondentes ao nosso tema: sacramentos, graça, tarefa cristã etc.⁷⁹

E sua teologia está também baseada em Fiori, quando fala da ação transformadora do sujeito na realidade histórica:

Por isso, a pedagogia sacramental dominante é a pedagogia das classes dominantes. Efetivamente, e sem lugar a dúvidas, esta concepção ‘ingênua’ da sacramentalização esconde, quase sempre sob um aparência falsamente sagrada, seu “medo à liberdade”. Os sacramentos aparecem, por isso mesmo, não como uma preparação para o homem poder exprimir-se por si mesmo, mas como uma oferta que “os que receberam o sacramento da ordem” fazem aos “não-ordenados”. Começando, desta forma, por negar ao povo cristão a possibilidade de transmitir sua mensagem, uma vez que oferece o sacramento ou o prescreve de forma alienante, a sacramentalidade não se pode constituir num instrumento de mudança da realidade, da qual resultaria a afirmação do fiel como sujeito cristão.

Uma sacramentalização só é verdadeiramente cristã se, em lugar de dar força aos mitos com os quais se pretende manter homens desumanizados, se esforça no sentido da descoberta da realidade, na qual o cristão vai tornando existencial sua real vocação: a de transformar a realidade. Se, pelo contrário, sacramentalização dá ênfase aos mitos e se encaminha para a adaptação do homem à realidade, então não pode esconder seu caráter desumanizante.⁸⁰

⁷⁸ Cf. **SEGUNDO**. *Teologia Aberta Para o Leigo Adulto. Os Sacramentos Hoje*. (Volume 4). São Paulo, Loyola, 1987 (do original espanhol de 1971), pp. 106-109; aqui, [N. da A.] da p. 106 e [N. da A.] da p. 108.

⁷⁹ Ibid., p. 106.

⁸⁰ Ibid., p. 107.

A semelhança das idéias de J. L. Segundo com as de Fiori mostra a comunhão destes, principalmente, no que diz respeito à questão da liberdade, aspecto central na teologia segundiana e, também, em destaque no pensamento de Fiori.

Como vêm, o ser assim se desvela na minha experiência como um valor absoluto⁸¹. Para os que entendem um pouco de analogia, podíamos dizer que o homem, o eu, o espírito humano, seria entre os analogados o analogado principal, mas a fonte de toda analogia seria o supremo analogante, que é a onipresença do ser em cada ser. Excede a todos, está em todos, todos participam dele. Este valor absoluto, que, como eu disse, não espande num céu de idéias puras, não é um vazio dentro do qual o ser se coloca, não é um todo de que os seres são partes, é uma presença total em cada ser e, sobretudo, no nosso espírito e na nossa liberdade.⁸²

Podemos perceber como o *pensamento fioriano* está presente mesmo na etapa metodológica da teologia segundiana, quando este pelo uso de uma metodologia transdisciplinar – ainda que inconsciente – busca sistematizar seus conceitos de *fé antropológica e ideologia*, na relação da tarefa que o homem tem de dirigir a história.

[...] antes o mundo era um teatro dentro do qual o homem é o grande protagonista de uma história. Agora, o homem é o centro, é o sujeito, é o espírito que se manifesta e na sua manifestação reconstitui as significações do seu mundo. E a práxis ^[83] vem a ser um instrumento de realização do homem e de verificação da verdade.⁸⁴

Sendo assim, a teologia de J. L. Segundo, a nosso ver, foi profundamente e estruturalmente influenciada pela filosofia destes pensadores, talvez e, sobretudo, Fiori, ainda que isso não esteja explicitado em seus textos.

en el momento actual el camino abierto a la pastoral pasa por la superación de la rutinaria dicotomía o separación (no digo “distinción”) entre los términos que señala el Concilio: entre, “sagrado” y “profano”, entre “religioso” y “temporal”, entre “vocación natural” y “vocación sobrenatural”, entre “tareas internas especiales” y “diálogo con el mundo”, entre “evangelización” y “conscientización”.⁸⁵

⁸¹ Nota-se aqui a profunda coincidência desta concepção, com o valor absoluto da fé antropológica segundiana. Cf.: **SEGUNDO**, *Fé e Ideologia...*, pp. 25-26 e 32.

⁸² **FIORI**, Ernani Maria. *Metafísica e História...*, p. 43.

⁸³ Para J. L. Segundo, o termo equivale a *eficácia* ou *ideologia*.

⁸⁴ **FIORI**, *Metafísica e História...*, p. 46.

⁸⁵ **SEGUNDO**, *Evangelización y Humanización. (Progreso del Reino y Progreso Temporal). Perspectiva de Diálogo*, 1970, n.º 05, p. 9.

5.2.6 – As Categorias da Aprendizagem de Gregory Bateson

Posteriormente, na maturidade de sua obra, J. L. Segundo começará a sistematizar um método teológico transdisciplinar e complexo. Isso acontece quando recorre a Gregory Bateson, investigador inglês atuante no campo da antropologia, da psiquiatria e da cibernética, que desenvolveu, a partir da teoria da comunicação e da teoria matemática de tipos lógicos, um sistema de aprendizagem. As teorias de Bateson, um dos principais formuladores da *epistemologia da complexidade*, influenciaram J. L. Segundo em sua tradicional concepção acerca da dêutero-aprendizagem (ou aprendizagem de segundo grau), mas também em todo o seu pensamento teológico.⁸⁶

5.2.6.1 – A Teoria Comunicacional Complexa de G. Bateson⁸⁷

Como se constrói nosso “saber”? Como nascem nossos “conhecimentos” ou, melhor dizendo, as “idéias” que nós fazemos das coisas deste mundo? A partir de quais imperativos epistemológicos podemos pensar fundar uma ciência do conhecimento?

Ao longo de milênios, esses conhecimentos se multiplicaram e se diversificaram. Com eles, emergiram centenas de epistemologias *locais* que, no entanto, cruzam-se não horizonte de suas indispensáveis inter-relações. Como e até onde uma *Epistemologia da Comunicação* (uma epistemologia, muitas vezes ainda, por demais *local*) participará, desta teia de relações e saberá fomentar ou que se poderia chamar uma *ecologia dó espírito*?

Gregory Bateson foi o produtor de uma grandiosa obra da complexidade. Sabemos, todos, que a palavra *epistemologia* logo seduz tanto quanto provoca estranhamento pelo simples fato que não sabemos exatamente o que ela designa e, sobretudo, ao que nos remete. Pessoas “cultas” dirão que a etimologia da palavra

⁸⁶ Em sua última síntese teológica, a obra *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré. Dos Sinóticos a Paulo.*, J. L. Segundo fala acerca da importância de Bateson em seu pensamento. Ver: **SEGUNDO**, *A História Perdida...*, op. cit., p. 38. V. Tb.: **ID.**, *Que Homem?*, op. cit., pp. 9-40, aqui: pp. 15, 16, 36. **ID.**, *O Homem de Hoje... (Fé e Ideologia)*. Capítulo 4 da primeira parte, pp. 107-144. **ID.**, *Libertação da Teologia...*, op. cit., p. 107-136.

⁸⁷ Ver **GREGORY**, Bateson. *Op. cit., passim*.

é grega e significa um “estudo”, um “discurso” (um “*logos*”) sobre a *epistémē*, isto é, sobre o *conhecimento* ou, melhor dizendo, sobre o *saber*. Epistemologia é a *Ciência do saber*.

Todos os nossos conhecimentos adquiridos, muitas vezes, são ou incompletos ou simplesmente errados. Eis que explica o fato que, por falta de bons hábitos epistemológicos, arriscamos-nos a ter problemas na vida e, é claro, cada um os tem. A palavra *epistemologia*, assim situada, pode começar a se tornar um pouco mais concreta e clara. Falar de epistemologia significa levantar essas questões como: *o que implica o ato de conhecer as coisas?* mas, sobretudo, *como se pode chegar a conhecer as coisas?, quais os imperativos, as exigências e os caminhos de uma ciência do conhecimento, de qualquer tipo de conhecimento?*

5.2.6.2 – Cinco pontos focais da Epistemologia Batesoniana da Aprendizagem ⁸⁸

Bateson parte da seguinte questão: *Como podemos conhecer? Como advém nosso conhecimento? Quais são os condicionantes da emergência do saber, de qualquer natureza que seja: biológico, físico, lingüístico, matemático, pedagógico, antropológico, comunicacional?*

A primeira resposta de Bateson é a seguinte: “No decorrer da minha existência – escreve – coloquei as descrições de tijolos e de jarras, de bolas de sinuca e de galáxias numa caixinha... e deixei-as repousar em paz. Numa outra caixa, coloquei coisas vivas: os caranguejos do mar, os homens, os problemas de beleza e as questões de diferença. É o conteúdo da segunda caixa... que, a mim, interessa.” ⁸⁹ Bateson não pode ser mais claro: **o universo é, para ele, um imenso organismo em constante ação e interação.** O que lhe interessa é o que *vive*. Sua epistemologia será antes de mais nada uma epistemologia que se constrói a partir do *seres vivos*. Bateson é um pensador da complexidade, está tomado pelo *unitas multiplex*.

Muitas vezes – afirma Bateson – concebemos a epistemologia como sendo um ramo da filosofia, conseqüentemente algo de eminentemente abstrato que

⁸⁸ GREGORY, Bateson *Natureza e ou Espírito. Uma singularidade necessária*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1993. O último livro publicado por Bateson antes de sua morte (1980).

⁸⁹ ID., *Mente e Natureza*, op. cit., p.21.

cuidariam os filósofos, fora do campo da investigação empírica. Visão distorcida evidentemente que, todavia, permite a Bateson dizer algo fundamental. Para ele, *nunca* poderemos pensar ou construir uma ciência do conhecimento *fora do campo da investigação empírica*. Com outras palavras, a *epistemologia batesoniana* pertence à ordem do concreto, do palpável, do sensível e não da abstração, na esfera da razão pura, fora da concretude de uma realidade vivida.

A maneira através da qual, adquirimos conhecimentos ou informações origina-se, *sempre*, insistirá Bateson, da *observação e da experimentação* (ou de uma *experiência*). O ser humano somente pode adquirir conhecimentos através do seus órgãos sensoriais ou através de seus próprios experimentos. De tal modo que não se pode falar de uma Epistemologia que não seja, por necessidade, vinculada e atrelada a um constante e prévio trabalho de observação.

Outro ponto focal da *epistemologia batesoniana* que deve merecer toda a nossa atenção, e é aqui que Bateson mais inova e pode nos inspirar. **“Nunca poderemos pretender conhecer as coisas deste mundo, isoladamente. Todo conhecimento se insere num contexto”**. Isto, aliás, se entende se é verdade que o universo no qual vivemos é um imenso organismo em constante ação e interação (complexidade). A epistemologia não é, desta forma, uma ciência da qual devemos esperar definições isoladas e pontuais, mas uma ciência das coisas que povoam nosso universo, uma ciência capaz de nos revelar com profundidade o que essas mesmas coisas hão de dizer elas mesmas em função das interações que entretêm umas com as outras. Assim encarada, a epistemologia deve ser, antes de mais nada, um processo de aquisição e de estocagem da informação, a partir do qual poderão se construir as *idéias* que nós fazemos das coisas. A *epistemologia de bateson* procura sempre entender como *se constroem* as *idéias* que nós fazemos das coisas.

Chegamos, deste modo, ao último determinante da epistemologia batesoniana. A *observação e a experimentação* são sempre constituídas, dirá Bateson, de *informações de diferenças*. O sapo é incapaz de ver uma mosca a não ser quando ela se movimenta. O olho humano, ele, é capaz de distinguir uma mosca imóvel e uma mosca em movimento. São essas informações de uma diferença que tornam possíveis a eclosão de *idéias* e os processos de suas

*representações, de suas enunciações, de suas conceitualizações e de suas interpretações.*⁹⁰

5.2.6.3 – A estrutura que liga os seres vivos (the pattern which connects)

Toda a obra batesoniana fica perpassada por uma determinação e uma procura: *a estrutura que liga os seres vivos*. Bateson se perguntará: qual a estrutura que liga o caranguejo do mar à lagosta e a orquídea à primula? E o que lhes liga, eles quatro, a mim? E ou que me liga a vocês? E nós seis à ameba, e por um lado, ao esquizofrênico que internamos, por outro lado? Qual a estrutura que “liga”, “coliga” o “espírito à natureza”, o mundo do “vivos” ao mundo do “mortos”? Ou que “liga” – diria Bateson, homem profundamente religioso – os homens aos anjos? Eis uma extraordinária visão da natureza da comunicação entre os seres vivos; uma profunda interrogação, também, na perspectiva da elaboração de uma antropologia da comunicação mas, sobretudo, de uma epistemologia da complexidade.

Gregory Bateson, propõe e procura despertar dentro de nós *um novo estado do* olhar sobre uma leitura complexo-comunicacional do mundo social (dos seres vivos). Uma comunicação encarada não mais como um ato individual, e sim como um fato cultural, uma *instituição* e um *sistema social*. Uma comunicação refletida e não mais como uma telegrafia relacional, mas, sim como uma orquestração ritual, eminentemente sensível e sensual, isto é, como uma complexidade.⁹¹

J. L. Segundo tomou os conceitos da epistemologia formulados por Bateson⁹², especialmente as categorias de aprendizagem que influenciaram diretamente a construção da teologia de Segundo e sua proposta da dêutero-aprendizagem. Para J. L. Segundo, “a teologia não é aprendizagem de respostas já

⁹⁰ ID., *A nouvelle communication. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin*, Páris, Seuil, 1981.

⁹¹ Ver: **CHANGEUX**, Jean-Pierre. *L'homme neuronal*, Páris, Fayard, 1983.

⁹² As categorias da aprendizagem de Bateson, processo de mudança da capacidade mental, possui alguns degraus. Ele compõe uma escala de aprendizagem que varia de 0 a III; importando aqui para nós, na relação com J. L. Segundo, sabermos que *aprendizagem zero* significa a menor mudança. Aprendizagem I, significa apenas mudanças na forma de respostas. Aprendizagem II, aquela que permite aprender a aprender, mudar um contexto, dominar um método. Aprendizagem III, que justifica a aprendizagem II, significa a reorientação das crenças e das premissas epistemológicas. Um belo resumo disto se encontra em **PREISWERK**, M. *Educação Popular e Teologia da Libertação*. Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 237-241.

feitas, não é uma aprendizagem de primeiro grau, mas um aprender a aprender.”⁹³ A reflexão teológica pode se ver transformada onde a revelação e a fé sejam consideradas um processo de aprender a aprender. Mathias Preiswerk diz que J. L. Segundo está certo de que “a aprendizagem já não é uma categoria que se acrescenta ao processo teológico, mas um componente que afeta a organização interna da teologia.”⁹⁴ De acordo com ele, J. L. Segundo “busca extrair a estrutura e os métodos educativos da fé e da revelação.”⁹⁵, pois, “se estas não transitaram por vias de comunicação possíveis para o homem, a linguagem não poderia dar conta delas.”⁹⁶ O próprio J. L. Segundo confessa esta influência importante de Bateson em sua vida:

Gregory Bateson – que é um autor não muito lido fora do círculo dos Estados Unidos, e mesmo lá, não é dos mais lidos, mas que me parece genial em muitíssimas coisas – chegou-me porque o meu ajudante na cátedra de Harvard um dia me disse que eu deveria ler *Steps to an Ecology of Mind* [Passos para uma ecologia da mente]. Eu o li e, de imediato, não me causou impressão alguma, mas, depois de algum tempo, percebi que aquilo que dizia tinha muito haver com uma série de coisas – por exemplo, o aprender a aprender, que é um dos elementos importantes para se ver como interpreto a Bíblia. Então comprei-o e tornei a lê-lo varias vezes. E cada vez que lia entusiasmava-me mais, e as pessoas também, pois eu lhes falava dele.⁹⁷

5.3 – Uma Razão Aberta: a Metodologia Teológica de Juan Luis Segundo

[...] Cuando algo inhumano se percibe en una práctica que los cristianos justifican con su fe, es menester sospechar que esa fe ha sido deformada, como tantos outros elementos de la cultura, pasando así a formar parte de esas estructuras de opresión.

De ahí que no baste que la teología denuncie la opresión y reclame la liberación. También es menester que se libere a sí misma de los mecanismos de opresión que se hayan introducido en ella sin que ella se diera cuenta. Así la ortopraxis conduce a la ortodoxia (como la heteropraxis es fuente de heterodoxia). Pues bien, esto vale en el caso que aquí se examina. Los conceptos y palabras que se usan para transmitir el mensaje cristiano tienen su historia. Lo que significó en un comienzo algo salvador y liberador puede, con el tiempo y sin que nadie perciba el cambio, convertirse en un mensaje opresor.⁹⁸

⁹³ Ibid., p. 246.

⁹⁴ Ibid., p. 248.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ SEGUNDO em: CORONADO, *Livre e Responsáveis...*, op. cit., pp. 60-61.

⁹⁸ SEGUNDO, *Libertad y Liberación*. Em: ELLACURÍA, Ignacio e SOBRINO Jon (Org). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I, Editorial Trotta, Madrid, 2ª ed., 1994, pp. 373-391, aqui pp. 379-380.

Conhecer o método de um autor significa compreender sua forma de fazer teologia e o que busca com *esse fazer*. Se tratando de J. L. Segundo, conhecer seu método é evidenciar o que está proposto como objetivo desta pesquisa: demonstrar como sua *teologia complexa* é precioso contributo aos diversos esforços pastorais que optaram por *uma* fé cristã mais madura, ética, encarnada no compromisso com a História. A teologia de J. L. Segundo rompe a fronteira latino-americana e dialoga com o mundo. Nosso autor dialoga com as pessoas em torno da fé cristã, das religiões e do ateísmo. A ênfase na humanização da pessoa e da história levada adiante, sobretudo, pela preservação da liberdade humana, confere à J. L. Segundo e à sua *teologia complexa* não apenas importância regional, mas qualifica-a como indispensável no cenário mundial. Certamente sua *teologia* de J. L. Segundo não foi ainda descoberta, estando muito à frente de seu tempo e rompida com todo tipo de teologia racionalista – como apresentamos exaustivamente no capítulo três desta tese. É depois de sua morte que o mundo começa a se voltar para o paradigma da complexidade, voltando também sua atenção para os mais variados esforços na utilização deste paradigma nos campos científicos e culturais. Não deve demorar para que sua teologia floresça no cenário teológico mundial como estudo imprescindível àqueles que desejem trilhar os caminhos de uma *nova teologia*.

Para Juan Luis Segundo, a Teologia deve ser libertadora e humanizadora. Por isto constrói um método para desideologizar a Teologia dos condicionamentos racionalistas. Essa metodologia deve também auxiliar para que a Teologia e a Fé não estejam a serviço da dominação e da desumanização. J. L. Segundo questiona, em seu método teológico, toda teoria e prática que, em nome de Deus, mantém o homem em estado de ineficácia histórica, desligado dos problemas e dos desafios reais da vida. Sua preocupação central é contribuir para que a fé esteja a serviço da vida, não anulando a liberdade da pessoa.⁹⁹

No âmbito da fé cristã, tal fato, levado a sério, significa que Juan Luis Segundo tomou para si uma grande empreitada. Não se trata apenas de renovar a eclesiologia, a cristologia, etc – intenção anterior de outros teólogos –, mas de libertar a própria Teologia dos mecanismos que a ideologizam e lhe forjam caráter

⁹⁹ Cf. **SEGUNDO**, *O Inferno como Absoluto Menos. Um diálogo com Karl Rahner*. São Paulo, Paulinas, 1998, p. 7ss. Cf. **ALMEIDA**, op. cit. pp. 43-77.

justificador da opressão da vida humana no continente latino-americano e no mundo.

Seu trabalho é, então, de *pôr a Teologia sob suspeita*, trabalho este levado adiante por seu método. É preciso suspeitar da própria Teologia para fazê-la livre. O esforço para relacionar fé e vida, sua inseparabilidade, requer uma nova chave para compreender a revelação e a fé, não mais a partir de absolutos positivos inatingíveis, mas da história da realidade humana.

A ação da metodologia segundiana confere à Palavra Revelada e ao Dogma uma nova dinâmica, buscando libertá-los de uma estrutura fechada de reprodução de conteúdos imutáveis, para um processo pedagógico constante por onde Deus guia o homem em direção a *uma* verdade sempre mais plena.

Numa conceituação de *revelação como processo educativo* a fé também passa por uma reestruturação de significado, não mais sendo heterônoma e subserviente, sujeita a imutabilidade dos conteúdos de uma revelação estática, de dogmas petrificados, mas uma *fé* que é busca, que é *aprender a aprender* os meios para se fazer e existir plenamente na História para, então, humanizá-la.

O método teológico de J. L. Segundo pode reinterpretar a Fé e a Revelação a partir dos elementos sistêmicos oriundos do paradigma complexo. A mediação que J. L. Segundo usa não é filosófica, nem das ciências sociais. A maior influência na metodologia do autor vem da complexidade de Gregory Bateson, como dissemos. Do epistemólogo inglês, J. L. Segundo toma emprestado termos como *aprendizagem de primeiro, segundo e terceiro graus, linguagens icônica e digital* (para diferenciar racionalismo de linguagem sapiencial e visão sistêmica) *testemunhas referenciais, aprender a aprender* etc. J. L. Segundo rompe com as mediações clássicas do uso do instrumental filosófico e sociológico – como era de costume pelos teólogos da libertação. Rompe com a simplificação metodológica disciplinar. O novo paradigma abraçado por Segundo foi o **complexus** – não o moriniano, lamentavelmente –, revelando com isto uma preocupação maior e única em favor da vida humana. J. L. Segundo usa o paradigma sistêmico para romper com as formas teológicas racionalistas e positivistas que tem como preocupação central estabelecer verdades reveladas e absolutas supostamente válidas, e que por isso transformam a evangelização numa catequese de tipo apressada – como vimos no capítulo três. Para o resgate da fé como exigência da liberdade em prol da história humana, foi necessário *re-inventar* um caminho para

dizer a auto-comunicação de Deus ao homem de forma diferente do discurso dogmático racionalista. Foi preciso forjar um método que rompesse com um discurso teológico independente da vida, e que por isso mesmo sustentava o divórcio entre fé e vida.

5.3.1 – A Teologia Sob Suspeita

Este subitem tem por objetivo demonstrar a tentativa de J. L. Segundo em estabelecer um método para libertar a Teologia. A questão básica por de trás dele será então *o Círculo Hermenêutico Segundiano*. J. L. Segundo estabelece seu método como resposta à pergunta acerca dos desafios e interrogações que o mundo moderno lança à Teologia – particularmente à latino-americana, seu contexto de diálogo mais próximo.¹⁰⁰ É tempo de não apenas dar continuidade à sua teologia¹⁰¹, mas de modificar o seu próprio método e sua relação com a vida.¹⁰² Essa é a primeira fase do método segundiano. Podemos encontrá-lo na obra *Libertação da Teologia*, principalmente. Isso data até a metade da década de 1970, quando as preocupações do autor ainda estão voltadas para a temática da libertação latino-americana. Nela, J. L. Segundo questiona acerca do futuro da TdL. Pergunta o que será dela no futuro. Não é pessimista, crê que seja possível responder com ousadia a tais indagações, contudo, seu otimismo se abala quando reflete acerca do impacto da TdL sobre a estrutura da *Teologia Clássica* e as estruturas internas e pastorais da Igreja.¹⁰³ O ambiente é marcado por fatores externos que ameaçam a própria teologia nascente, principalmente, entre várias tendências, por uma principal, que macula sua proposta libertadora: o

¹⁰⁰ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia*. São Paulo, Loyola, 1978, pp. 5-8.

¹⁰¹ J. L. Segundo aponta alguns pontos comuns e unânimes que a teologia latino-americana amadureceu como conteúdo de sua visão fé; são eles: a) que a salvação individual e extraterrena é deformação da palavra e da vida do Jesus que viveu na história; b) que a Igreja não possui eficácia mágica para a salvação; c) que não existem duas ordens (natural e sobrenatural), mas uma única Graça que nos eleva ao nível sobrenatural. Sobre este assunto ou esta teologia desenvolvida, particularmente nos escritos e no pensamento do próprio autor, v.: **SEGUNDO**, *Teologia Aberta Para o Leigo Adulto...*, vol. 1 – *Essa Comunidade Chamada Igreja...*; vol.2 – *Graça e Condição Humana...*; e vol. 4 – *Os Sacramentos Hoje*.

¹⁰² Como veremos posteriormente, tal fato é o que J. L. Segundo chama de momento da epistemologia.

¹⁰³ **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 6. Sobre este assunto, particularmente: ID., *Da Sociedade à Teologia*. São Paulo, Loyola, 1983, v. toda a obra. Tb.: ID., *Ação Pastoral Latino-americana. Seus Motivos Ocultos...*, v. toda a obra.

esvaziamento de seus termos, servindo para idéias que nada têm a ver como mudanças libertadoras.¹⁰⁴

Juan Luis Segundo propõe um novo método como antídoto a esta tendência destrutiva, apontando o caminho para um novo jeito de *fazer teologia* na América Latina: o momento epistemológico.

[...] parece que chegou o momento da epistemologia, isto é, o momento de analisar não tanto o conteúdo, mas o próprio método da teologia latino-americana e sua relação com a libertação.

De fato, só um estudo e um por-se de acordo em torno ao método de fazer teologia dentro da nossa realidade latino-americana e para ela, pode desafiar, talvez com sucesso, *seus* mecanismos de opressão [...]¹⁰⁵

É interessante notar que a primeira fase da *metodologia teológica segundiana* é sustentada por um princípio responsável por sua construção e equilíbrio interno que acompanha a segunda fase de seu método. Este fator é uma marca básica que proporciona originalidade e relevância ao seu método. Para o autor a Teologia não pode estar dissociada da promoção da liberdade e do amadurecimento político da pessoa para sua vida no mundo. A compreensão do método teológico segundiano deverá nos mostrar isso: a exigência de uma fé madura, engajada e ativa na construção de uma sociedade mais humanizada.

Na América Latina, a *Teologia da Libertação* – assim chamada, com ou sem razão – significa, a meu ver, um ponto irreversível no processo cristão de criação duma nova consciência e de maturidade na fé.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cf. ID., *Nota sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos*. PT, ano XV – n.º 37 – Set. e Dez. 1983, pp. 385-400. J. L. Segundo neste texto, acusa a teologia latino-americana de abandonar o seu caminho inicial e enredar-se por outros caminhos, que, segundo ele, são equivocados. O texto que se segue, além de demonstrar o que apontamos, revela o que estará por detrás do método do autor, sua intenção de libertar a teologia de toda manipulação teológica que a põe a serviço da desumanização. “[...] O que a reflexão teológica mais séria pretendeu em seu começo, segundo me lembro, não foi descrever nem que o sociólogo, o economista ou o politólogo lhe pintassem com exatidão a situação. Foi, isto sim, verificar a ‘práxis’ da fé. Notar a incidência de conceitos ou crenças teológicas em práticas desumanizadoras e a partir daí – do sólido – a conquista de uma teologia libertadora.

Dez anos mais tarde, no entanto, ouvia-se uma linguagem muito diferente. A práxis a ser teologizada era a prática de fé do povo fiel. E povo fiel e povo se equivaliam na América Latina. Não se tratava, ademais, de descobrir nessa prática a ideologia introjetada, que desumaniza, mas a autêntica fé, que liberta.

Causa-me tristeza, não o nego, ver a teologia tomar este rumo em meu continente. Tristeza por um trabalho que se começou em comum e que tomou outra trilha (da qual me sinto hoje distanciado), deixando pelo caminho elementos que, penso, continuam sendo cruciais. Tristeza por um povo que, num dos momentos em que sua causa é mais difícil, dura e incerta, é usado, mais uma vez, se não me equivoco, para triunfos que lhe são alheios.” Ibid. p. 399

¹⁰⁵ SEGUNDO, *Libertação da Teologia*, pp. 7-8.

¹⁰⁶ Ibid., p. 5. Acerca da terminologia *Teologia da Libertação*, conteúdos e metodologia, v. [N. da A.] em ibid.

5.3.2 – O Círculo Hermenêutico de Juan Luis Segundo¹⁰⁷

Juan Luis Segundo está certo de que, apesar das muitas mudanças ocorridas, continua-se a ensinar teologia de um modo autônomo.¹⁰⁸ Ele está certo de que o cristianismo é uma religião do livro (Bíblia), por consequência, acredita que a Teologia não pode desviar-se deste caminho, mas deve, repetidamente, voltar a interpretá-lo. Para o autor, a Teologia não é apenas interpretação do homem ou da sociedade, é interpretação da *palavra de Deus* dirigida a nós, e que deve nos falar na realidade e complexidade dos nossos dias. Este elemento já entra em rota de colisão com um dos pilares fundamentais do racionalismo teológico – principalmente a ortodoxia reformada – o fundamentalismo bíblico, tão nocivo à vida cristã na contemporaneidade.

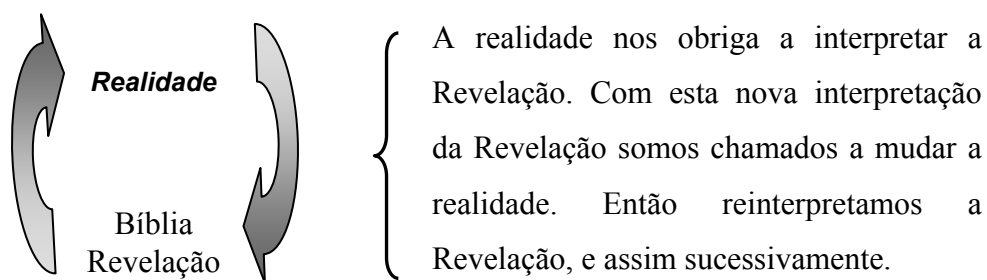
O *círculo hermenêutico segundiano* é um método que interpreta a Palavra de Deus relacionando-a com o passado e o presente. O próprio J. L. Segundo define seu método como a “*continua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social.*”¹⁰⁹ O termo *hermenêutico* significa interpretação; *círculo* ou *circularidade*, significa a disposição de interpretar a Revelação diante de cada nova realidade apresentada, mudando com ela a própria realidade, e então, voltar a reinterpretá-la, e assim continuamente.¹¹⁰

¹⁰⁷ Para informações específicas sobre o *círculo hermenêutico segundiano*, ver: F. Quiroz Gonzáles, *Salvación cristiana y liberación humana en la teología de J. L. Segundo*, Roma, Gregoriana, 1981, cap. 1 da 1ª parte, (na separata, pp. 10-39). H. WELLS, “Segundo’s hermeneutic circle” in: *Journal of Theology for Southern Africa* 34 (1981), pp. 25-31. J. TAMBASCO, *Juan Luis Segundo and first World Ethics: The Bible for Ethics*, Washington, University Press of America, 1981. ID., “A Critical appraisal of Segundo’s biblical hermeneutics”, in *Readings in Moral Theology* 4, Paulist, 1984, 321-336. Sérgio SILVA, *Libertação da Teologia*. (Recensão) in: *Mensaje* 255, dez 1976, 671-673. BARRIOLA, M. A., “Exegesis liberadora.” In: *PT* 10 (1978), 97-137. Citado por Afonso MURAD in: *A “Teologia Inquieta” de Juan Luis Segundo...*, pp. 173-174. V. tb.: LIBÂNIO, João Batista. e ANTONIAZZI, Alberto. *20 Anos de Teologia da Libertação na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 136-137.

¹⁰⁸ Cf. SEGUNDO, *Libertação da Teologia...*, p. 9. Aquilo que falamos no capítulo anterior: a preocupação de J. L. Segundo acerca do divórcio entre fé e vida.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Como já explicamos no ponto anterior, o círculo hermenêutico de J. L. Segundo está baseado na expressão originalmente criada por Rudolf Bultmann para a interpretação do Novo Testamento. V. Tb. BULTMANN, *Demitologização. Coletânea de Ensaios*. São Leopoldo, Sinodal, 1999.



Para Juan Luis Segundo, existem duas condições para que aconteça o círculo hermenêutico em teologia:

1. Somente a suspeita sobre nossas idéias e valores nos permitirão chegar ao nível teológico e obrigar a teologia a descer a realidade e colocar sobre si mesma novas e decisivas questões;

2. A capacidade da Teologia de mudar sua visão das Escrituras em paralelo com os problemas do presente. Sem isso o círculo hermenêutico termina e os problemas ficam sem resposta ou recebem as mesmas respostas velhas, inúteis e conservadoras. A Teologia continua seguindo seu caminho positivista.¹¹¹

Portanto, é muito importante compreender que, sem um círculo hermenêutico, isto é, sem aceitar as duas condições mencionadas, a teologia será sempre uma maneira conservadora de pensar e de atuar. Não precisamente por seu conteúdo, mas porque tal teologia carece de critérios atuais para julgar nossa realidade, e isto se converte sempre em um pretexto para aprovar o que já existe, ou então para desaprová-lo, por não corresponder a cânones ainda mais velhos.¹¹²

As duas condições mencionadas anteriormente por J. L. Segundo, que possibilitam o círculo hermenêutico, desdobram-se em quatro pontos que, de acordo com ele, são decisivos ao círculo:¹¹³

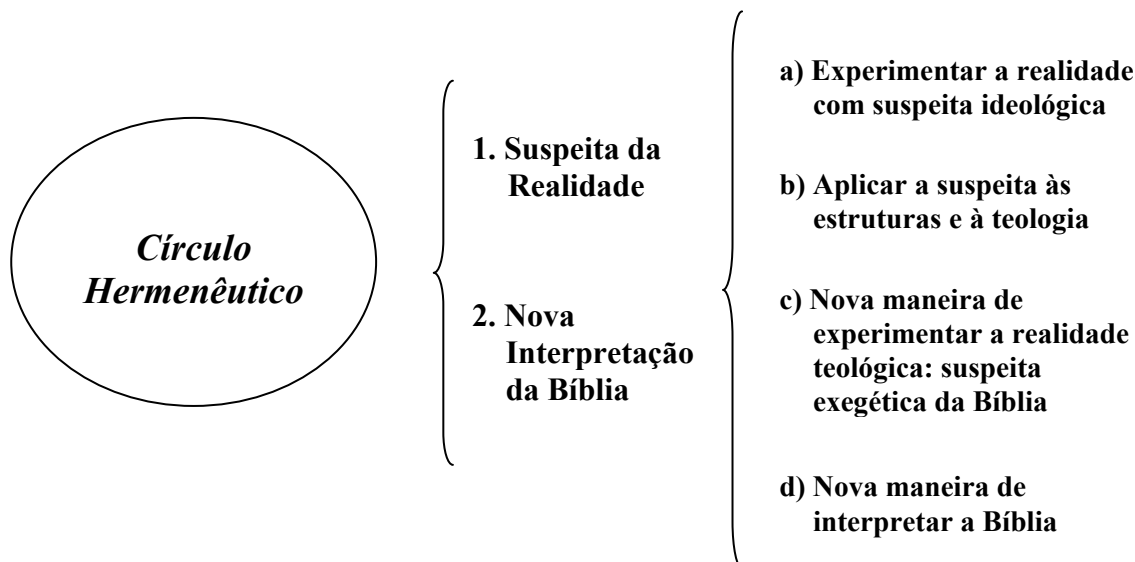
- a) Experimentar a realidade de uma forma que nos leve a suspeita ideológica;
- b) Aplicar a suspeita ideológica a toda superestrutura ideológica em geral e à Teologia;
- c) Uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva a suspeita exegética;
- d) Nova hermenêutica ou novo modo de interpretar a fonte de nossa fé: a Bíblia.

¹¹¹ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia*, p. 11.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 12.

Resumindo, então, o Círculo Hermenêutico está fundamentado em duas condições básicas que se dividem em quatro pontos práticos:



Para a melhor compreensão do que seja o círculo hermenêutico segundiano, passaremos, em seguida, a apresentar as quatro possíveis possibilidades tomadas como exemplo pelo próprio J. L. Segundo.

5.3.2.1 – Primeira Tentativa. Cox e a Cidade Secular

O primeiro exemplo que J. L. Segundo toma como tentativa de estabelecer um círculo hermenêutico é o livro de Harvey Cox: *A Cidade do Homem*.¹¹⁴ Nele o autor busca sistematizar a diferença entre a antiga forma de solucionar problemas apelando aos mais altos valores humanos e a nova maneira baseada na tecnologia, na eficácia, em critérios pragmáticos.¹¹⁵

Juan Luis Segundo afirma que em princípio parece que “Cox quer celebrar a liberdade da nova sociedade pragmática, e ao mesmo tempo, falar-lhe do cristianismo e de sua mensagem.”¹¹⁶ O objetivo de sua teologia é responder à questão se “pode o Evangelho responder a perguntas não feitas pelo homem pragmático?”¹¹⁷ Harvey Cox, aparentemente, vai caminhando pela primeira e segunda etapas do círculo hermenêutico como o quer J. L. Segundo. Sua tarefa

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 12-13.

¹¹⁵ Sobre os verbetes pragmático, pragmatismo, etc., v. **LALANDE**, André. *Vocabulário Técnico e Crítico de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

¹¹⁶ **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 13.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

teológica parece caminhar muito bem. Ao responder positivamente à pergunta objetiva que envolve o Evangelho e o homem pragmático, Cox avança ao terceiro ponto do círculo hermenêutico (o que é “comprovado” por três situações: a) essa experiência se baseia num diálogo do teólogo com o homem pragmático; b) neste diálogo, Cox encontra a possibilidade de interpretar as Escrituras; c) ele encontra a possibilidade de estabelecer *uma nova teologia*, “uma teologia da mudança social revolucionária.”¹¹⁸ Todavia, J. L. Segundo diz que Cox cometeu um grande equívoco: ele respondeu à pergunta da mesma forma como a teologia positiva havia respondido. Ao invés de aceitar o homem pragmático, Cox apelou aos valores últimos (positivos) e abdicou justamente dos valores desse homem (liberdade). O círculo hermenêutico, então, foi interrompido do terceiro para o quarto ponto. Contudo, faz-se necessário entender que, já em seu início, ele estava condenado, pois Cox na verdade nunca aceitou esse homem pragmático tal como é, e, tampouco, sua sociedade e seus valores. O círculo hermenêutico estava condenado ao fracasso desde o seu início porque, entre Cox e este homem, não havia comprometimento nem parcialidade. Cox não havia dado nem mesmo o primeiro passo no círculo, pois não levou em conta a parcialidade necessária para isto.

É imprescindível entender que, para J. L. Segundo, o círculo hermenêutico em teologia só pode existir mediante veraz compromisso humano com a história e com os homens, isto é, uma *parcialidade conscientemente aceita*, pois, para ele, não existe neutralidade teológica: toda tentativa de imparcialidade é na verdade parcialidade conservadora (teologia positivista).¹¹⁹

Resumindo, um círculo hermenêutico em teologia supõe sempre um profundo compromisso humano, quer dizer, uma profunda *parcialidade conscientemente aceita*, e não certamente por critérios teológicos, e sim humanos.¹²⁰

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 16-17. Sobre o termo *parcialidade* e sua relação com a teologia, o próprio Juan Luis explica: “A palavra parcialidade pode surpreender, já que se supõe comumente que uma ciência começa com a mais absoluta imparcialidade. E é essa precisamente a pretensão da teologia acadêmica. Entretanto, é muito importante não cair no erro de aceitar essa pretensão como verdadeira. A teologia acadêmica poderá ignorar sua inconsciente parcialidade, mas o próprio fato de apresentar-se como imparcial é um sinal de sua parcialidade conservadora no próprio ponto de partida. Tenhamos consciência de que não existe teologia autônoma, imparcial, acadêmica, pairando por cima das opções humanas e por cima das parcialidades. A teologia mais acadêmica está, ainda que talvez inconscientemente, comprometida com o *status quo* psicológico, social ou político.” *Ibid.*

¹²⁰ Ibid.

5.3.2.2 – Segunda Tentativa: Marx e sua Crítica Religiosa

A próxima tentativa analisada refere-se a Karl Marx. Ao contrário do primeiro exemplo, que sucumbiu por falta de compromisso com a história humana, este não pode ser acusado de imparcialidade histórica.

J. L. Segundo destaca o pensamento de Marx – sem nos determos aqui ao materialismo histórico – como aquele que “nos permite descobrir a verdadeira realidade no sentido mesmo de nosso compromisso histórico.”¹²¹ Isso equivale à passagem do primeiro para o segundo ponto de círculo hermenêutico, pois após experimentar a realidade com suspeita ideológica, ele aplica essa suspeita às estruturas e à Teologia (ou religião).¹²² Quando J. L. Segundo cita passagens onde Marx suspeita das estruturas sociais e coloca a religião também sob suspeita, parece que chegou ao terceiro ponto do círculo por dois motivos aparentes: a) suspeita-se de uma religião vinculada a uma particular interpretação das Escrituras, que é imposta pelas classes dominantes com objetivos de dominação; b) este fato abre a possibilidade do proletariado, através da religião ligada a uma nova interpretação mais fiel à Bíblia, lutar por sua libertação econômico-social.

Porém, J. L. Segundo afirma que o círculo é quebrado. Ele acusa Marx de abandonar o problema ao invés de tratá-lo teologicamente. “Em lugar de estudar possibilidades particulares, concretas e históricas da religião e da Teologia, Marx toma o caminho mais fácil de desqualificar o religioso em geral, tomando-o como um monólito autônomo e a-histórico!”¹²³ J. L. Segundo afirma que este grande mestre da suspeita não suspeitou jamais que a Teologia pudesse estar ideologizada em favor das classes dominantes e que fosse passível de nova interpretação, com base nas Escrituras, em favor da luta do proletariado.

J. L. Segundo, para explicar o que seja o terceiro ponto do círculo hermenêutico – compromisso de mudar a teologia –, afirma que Marx não chegou sequer a este ponto, na verdade não passou do segundo. Marx – sem apelar para o fato de que este não fora um teólogo – não conseguiu penetrar no âmbito da

¹²¹ Ibid., p. 18.

¹²² Cf. *ibid.*, pp. 19-21.

¹²³ Ibid.

Teologia; não conseguiu pensar o problema levantado filosoficamente de forma teológica. Ele apenas caracterizou o problema e o abandonou.¹²⁴

De acordo com nosso autor, este segundo exemplo é rico para nós teólogos, porque mostra que as novas descobertas da realidade devem inserir-se na metodologia teológica e enriquecê-la por um processo interdisciplinar, ou seja, tal teoria, ao descobrir uma realidade mais profunda, deve enriquecer a Teologia com novas interrogações, forçando-a a novas interpretações de suas fontes.¹²⁵

5.3.2.3 – Terceira Tentativa: Max Weber: Calvinismo ou Capitalismo

A terceira tentativa acontece com um pensador que, sem dúvida, pretendeu passar do segundo para o terceiro ponto do círculo hermenêutico segundiano: Max Weber. O labor de J. L. Segundo neste próximo exemplo será de analisar se o círculo se completa, ou seja, se Weber o completa chegando ao quarto ponto – que é exatamente, a nova interpretação da fonte de nossa fé: a Bíblia.

Weber deseja fixar dois objetivos básicos em sua pesquisa: “a *necessidade* e as *possibilidades* de levar adiante a análise da superestrutura cultural da sociedade moderna”.¹²⁶ Ele ao contrário de Marx, não desqualifica a religião, “Weber toma o caminho difícil, mas científico, de ‘inferir as formas espiritualizadas’ correspondentes à conduta real dos homens nesse momento do processo da produção material.”¹²⁷ Como ferramenta para o que propõe, ele aplica a psicologia às atitudes econômicas e às crenças religiosas,¹²⁸ chegando a conclusão da existência de uma relação entre o calvinismo protestante e o espírito do capitalismo ocidental¹²⁹ – o que caracteriza o terceiro ponto do círculo.

Já neste terceiro ponto então, J. L. Segundo, diante da descoberta de Weber acerca de uma realidade teológica, levanta a questão da possibilidade e do

¹²⁴ Cf. *ibid.*, p. 22. J. L. Segundo demonstra muito bem em um parágrafo aquilo que tentamos dizer: “Pois bem, se Marx se compromete a mudar o mundo, nunca teve uma experiência da teologia como ciência ligada às fontes. Uma filosofia da religião não pode desempenhar a mesma função que a teologia, posto que não se sente ligada a uma interpretação das fontes bíblicas. Por outra parte, o ato de vontade de Marx de abolir a religião não é um ato de vontade a partir do interior da teologia, e que possa significar uma mudança no modo de tratar os problemas teologicamente. É um abandono dos problemas.” *Ibid.*

¹²⁵ Cf. *ibid.*, p. 23.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁸ Cf. *ibid.*, p. 27.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, p. 28.

caminho que o pensador poderia tomar. Ele pergunta acerca de uma nova possível interpretação da Escritura por Weber, pois o próprio chegou a conclusão de que a realidade econômica está ligada à interpretação da Escritura que estrutura a vida dos homens, e vice-versa.¹³⁰

Contudo, apesar desta descoberta em sua pesquisa, Weber não está interessado nessa pergunta. Simplesmente não lhe interessou buscar uma nova hermenêutica da Escritura. Ele se contentou apenas com a significação histórica deste fenômeno em sua verificação (visão disciplinar, e não transdisciplinar): “uma observação feita de passagem, e não um compromisso teológico valorativo” – diz J. L. Segundo.¹³¹ Weber poderia ter dado o passo conclusivo do círculo hermenêutico chegando ao quarto ponto definitivo, porém não o fez. Esquivou-se de uma nova e mais rica interpretação bíblica, de uma Teologia mais verdadeira.

5.3.2.4 – Quarta Tentativa. Cone: Teologia Negra da Libertação

O último exemplo apresentado por J. L. Segundo tem como objetivo explicitar como o círculo hermenêutico pode ser concluído. A figura tomada por ele é James Cone em sua obra *Teologia Negra da Libertação*. Nela, desde o seu princípio, nota-se uma parcialidade consciente e decisiva do seu autor que define a Teologia como “o estudo racional do ser de Deus no mundo, à luz da situação existencial da comunidade oprimida, relacionando as forças da libertação com a essência do evangelho, que é Jesus Cristo.”¹³²

Cone, que antes suspeitava da realidade com parcialidade pela luta de libertação dos negros, dá um segundo passo dentro do círculo hermenêutico. Ele estende essa suspeita à própria Teologia – que para ele é uma forma de superestrutura. Para Cone, a *teologia branca norte-americana* se transformou em servidora do Estado, uma teologia a serviço da escravidão e da morte do povo negro.¹³³

¹³⁰ Cf. *ibid.*, p. 29.

¹³¹ Cf. *ibid.*, p. 30.

¹³² **CONE**, James. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1973, p. 15, [N. da A.] em: **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, pp. 32-33.

¹³³ Cf. *ibid.*, p.34. Estas palavras de Cone revelam sua suspeita à teologia clássica norte-americana: “[...] a isto se deve que a teologia estadunidense discuta o pecado em abstrato, debatendo acerca dele em relação com o *homem universal*. Na teologia branca, o pecado é *uma idéia teórica e não uma realidade concreta*.” [...] “Um Deus sem cor não tem cabimento na

De igual modo, com sua nova experiência da realidade teológica, ao buscar pôr a Teologia em favor dos negros, Cone chega ao terceiro ponto do círculo hermenêutico. A interpretação das fontes que Cone fará então estará fundamentada por esse descobrimento dos mecanismos ideológicos e pelo esforço de eliminá-los da Teologia.¹³⁴ Ele descobre também que o problema está não apenas nas respostas oferecidas pela *teologia clássica* (positivismo teológico), mas em suas perguntas já prontas e em seus pressupostos que as determinam. Ele diz: “[...] a maneira de trabalhar dos teólogos negros há de ser tal que destrua a influência corruptora do pensamento branco... construindo a teologia a partir de fontes e de uma norma apropriada à comunidade negra.”¹³⁵ Esta norma apropriada significa, no pensamento de Cone, uma teologia que gere consciência de si mesma a esta comunidade e que lhe exalte seus próprios valores.¹³⁶

Cone chega ao quarto ponto do círculo hermenêutico. Isso acontece justamente quando sugere uma nova interpretação da Escritura, fundamentada em novas e decisivas questões. O círculo se completa quando Cone passa a buscar redescobrir o princípio sistêmico e pedagógico da revelação.¹³⁷ Quando procura saber o que a Revelação de Deus significa no hoje da História, e no que pode auxiliar na luta da comunidade negra. Neste momento, põe sob suspeita a ortodoxia das imagens de Deus como, por exemplo, a universalidade. Para Cone, a ortopraxis se torna o critério para a ortodoxia e a verdade “só verdade quando for a base de atitudes verdadeiramente humanas.”¹³⁸

5.3.3 – Repensar a Revelação e a Fé a partir de Exigências Éticas e Históricas

Juan Luis Segundo, em seu círculo hermenêutico, deixa estabelecido que a Bíblia nada tem haver com os discursos que promovem um Deus universal em

teologia negra, ante *uma sociedade onde os homens sofrem precisamente por sua cor.*” **CONE**, op. cit., pp. 134 e respectivamente 86. [N. da A.] em: *ibid.*, p. 35.

¹³⁴ J. L. Segundo explica que Cone entendeu muito bem, que todo tipo de humanismo que pretende ser universal e espiritual corre o perigo de deixar de fora o problema da opressão concreta. Ele entendeu que toda universalidade e espiritualismos são mecanismos ideológicos da teologia. [N. da A.] em: *ibid.*, p. 36.

¹³⁵ **CONE**, op. cit., p. 39. [N. da A.] em: **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia*..., p. 37.

¹³⁶ Cf. *ibid.*

¹³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 39-40.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

favor de um homem também universal. Ele sustenta a idéia de que a parcialidade está justificada na própria revelação que deve iluminar a caminhada humana, sua existência e resposta ao chamado deste Deus parcial na história.

A parcialidade está justificada, pois devemos encontrar – e chamar palavra de Deus – aquela *parte* da revelação que hoje, tida em conta nossa concreta situação histórica, é mais útil para a libertação a que Deus nos chama e nos impele.¹³⁹

Podemos entender então como o círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo é parte na busca de um método de desideologização da Teologia. Podemos entender sua preocupação com respeito a um tipo de teologia a-histórica, afastada da vida e que esteja a serviço do *status quo*. Por este fato, J. L. Segundo acredita que não devemos nos submeter ou partir de uma leitura obediente da Bíblia, mas mediante a realidade humana buscar reinterpretá-la. Ele não busca manipular a revelação, mas ao contrário, deseja libertá-la de todo sistema que possa torná-la caduca. Deseja libertar a revelação e a fé de todo compromisso alienador justificado por supostos conteúdos incontestáveis. Ele sugere a interpretação da revelação de uma forma coerente, não desligada da realidade humana. Toda Teologia desligada da história pode estar a serviço de um sistema que busca se legitimar por uma forma ideologizada.

O círculo hermenêutico segundiano é ação epistemológica que visa denunciar as contradições que podem estar por detrás da Teologia, da Religião, do Dogma e da Fé impostas como verdades absolutas. Colocando, de outra forma, esta ação epistemológica, proposta por J. L. Segundo, é, na verdade, ação do processo do pensamento [suspeita] sobre as construções teológicas, partindo do concreto, da realidade, de exigências éticas, no intuito de construir, a partir de uma metodologia complexa, novas relações sociais humanizadas.

Sendo assim, a suspeita é a categoria fundamental do círculo hermenêutico segundiano. O papel desta é imprescindível na ação epistemológica, pois, diante da realidade, e dos sinais dos tempos, cabe-se suspeitar da Teologia presente e de tudo o que nela oprima, marginalize e impeça a liberdade na construção de uma história mais humana.

Essa suspeita de J. L. Segundo se desdobra em quatro elementos básicos sobre a teologia racionalista (busca capturar o Absoluto como sua exclusividade

¹³⁹ **SEGUNDO**, Libertação da Teologia..., p. 42.

revelada) introjetada na mente cristã e vivida na forma de toda religião de segurança.¹⁴⁰ Primeira – *a suspeita existencial-fenomenológica*: a teologia aqui é vista como fonte de má fé escondendo a busca instrumental de segurança na opção de valores revelados, absolutos e intangíveis; segunda – *a suspeita ideológico-política*: revela que a fixação em certezas a-históricas escondem e sustentam interesses de classes dominantes; terceira – *a suspeita antropológico-cultural*: mostra que a teologia é uma mutilação do ser humano quando este pretende viver o mundo dos valores à margem dos mecanismos de eficácia; quarta – *a suspeita teológica*: revela que a teologia é mera religião farisaica, oposta à ética de Jesus.¹⁴¹

É importante frisar que esta suspeita exercida por J. L. Segundo, em nada ingênua¹⁴², tem por objetivo, como já vimos, desamarrar a fé de todo conteúdo teológico ideologizador, resgatando sua “funcionalidade histórica”. Murad afirma o caráter interdisciplinar forte de J. L. Segundo:

J. L. Segundo tem, portanto, o escopo de “desideologizar a fé”, com o uso da suspeita, e propor novas interpretações, que procurem ser fiéis à Escritura e aos “sinais dos tempos”. Ele não se detém na suspeita, mas faz um verdadeiro e sério trabalho de interpretação do dado revelado, à luz de novas perguntas. As suas suspeitas são muito profundas, agudas, e com perspectiva **interdisciplinar**. [...] De onde viria esta preferência de J. L. Segundo pelo uso da suspeita? Seguramente, de uma postura, de um direcionamento crítico em vista da realidade. Trata-se de uma verdadeira ‘hermenêutica da suspeita’, na qual se incluem elementos de talante social, psicológico, religioso e filosófico.¹⁴³

Juan Luis Segundo destaca quatro pontos que devem ficar claros para a compreensão de seu método teológico:¹⁴⁴

- 1º. Que toda teologia deve nascer de um compromisso humano com o objetivo de melhorar o mundo;
- 2º. Que a teologia deve ser a voz das experiências e idéias das classes humanas;

¹⁴⁰ Afonso Murad toma essa escala de suspeitas de **JIMÉNEZ-LIMÓN**, *Pagar el precio y dar razón de lá esperanza cristiana hoy. Dos proyectos de teología fundamental*: JB. Metz e J. L. Segundo. Dissertação dirigida por Gonzáles Faus. Barcelona, 1986, pp. 86-88,99ss. Cf. **MURAD**, Afonso. *A “Teologia Inquieta”...*, p. 178.

¹⁴¹ Cf. **MURAD**, *A “Teologia Inquieta”...*, p. 178.

¹⁴² Murad afirma que J. L. Segundo não utiliza apenas categorias marxistas dentro de metodologia, e quando as usa, não o faz de forma simplista e ingênua. Ibid.

¹⁴³ Ibid. p. 179.

¹⁴⁴ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia*, pp. 45-46.

- 3º. Que a teologia depende de uma sensibilidade comprometida com a história que faça dela ortopraxis e a liberte dos conceitos universais e a-históricos;
- 4º. Que deve ser recuperada a liberdade da palavra de Deus, para esta poder falar em todo o tempo aos anseios da história humana.

5.3.4 – A Opção Política Antecede a Fé (o Amor Efetivo)

Para J. L. Segundo, uma teologia complexa é aquela que cumpre um papel humanizador. Uma teologia complexa está em sintonia com a complexidade histórica e busca responder às questões do presente; não está enrijecida às perguntas prontas do passado. Uma teologia complexa é oriunda de em uma comunidade de fé consciente e sensível aos sinais dos tempos. Para J. L. Segundo, a positividade da Teologia hoje agravada a consciência mágica dos cristãos. Ele fala de uma escala de valores supostamente religiosos, isto é, de uma consciência mágica acostumada à eficácia sagrada vertical e a-histórica – como a utilização dos sacramentos que acabam constituindo “um substitutivo da segurança que deveria dar a tarefa de transformar e libertar a história”.¹⁴⁵

Esta religiosidade de eficácia mágica e a-histórica, que se difere da tradição bíblico judaico-cristã, se molda perfeitamente aos interesses particulares de sistemas e grupos que se beneficiam disto e, por outro lado, reforçam a manutenção da injustiça estabelecida justamente porque alienam a consciência que deveria estar ativa no processo de humanização da história. Por isso, ele levanta aqui o problema do falso conceito e imagem de Deus, que está por detrás de todo esquema idolátrico justificando valores verdadeiros e ocultando o autêntico rosto de Deus.¹⁴⁶

[...] em torno de Deus, se cristalizam, como que espontaneamente, os desejos e as tendências mais profundas do homem. Por outra parte, o homem não é um ser isolado e intemporal, e sim social e histórico, o que faz com que cristalize no conceito ou idéia de Deus as tendências sociais e históricas que está vivendo. Numa palavra, que construa a Deus com os materiais de seu próprio triunfo sócio-histórico, vivido ou imaginado. Que projete em Deus o seu triunfo humano.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ibid., p. 47. Sobre a crítica de Juan Luis Segundo a utilização indevida dos sacramentos e suas aplicações, v.: **ID**, *Os Sacramentos Hoje...*, cap. 1, 2 e 4.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 51-52. Sobre os temas do ateísmo e da idolatria em J. L. **SEGUNDO** v. *A Nossa Idéia de Deus...* *passim*.

¹⁴⁷ **ID**, *Libertação da Teologia...*, p. 53.

Este fato, para J. L. Segundo, não é o resultado apenas da platonização do cristianismo, da infiltração da filosofia grega na Teologia que introduziu nela elementos estranhos à tradição bíblica, mas ao próprio sistema que se viciou na busca de satisfações pessoais (resultado de várias gerações ¹⁴⁸) e que gerou dois deuses para o cristianismo: um autêntico (o da Revelação) e outro inautêntico e inexistente (atribuído, por comodidade, à filosofia grega, mas resultado não apenas desse, mas da preguiça intelectual pela busca de um método que rompa com o racionalismo teológico que foi se estabelecendo em um crescente através dos séculos). ¹⁴⁹ Segundo insiste em que a fé não permaneça subserviente a tal teologia positiva ideologizada. O desafio encontra-se justamente neste fato: é preciso romper com esta teologia e se aventurar a repensar um novo método que parta das exigências éticas da história humana, e que, supere as simplificações dualistas.

J. L. Segundo aponta os muitos limites da mediação sociológica usada para o *fazer teológico* na América Latina. Para construir uma teologia complexa, o instrumental sociológico utilizado no contexto da TdL é bastante limitado. Sim, pois dessa forma a teologia, pouco a pouco, acaba sendo moldada por determinantes mecanismos sociais que a afastam de uma legítima concepção de Revelação colocando-a a serviço de interesses sociais particulares; ¹⁵⁰ não será qualquer ferramental que poderá auxiliá-la, muito menos aqueles baseados em visões disciplinares. ¹⁵¹

A Teologia necessita em seu *que fazer?* de uma mediação que não tenha perdido a capacidade de fazer uma análise ideológica da cultura e que não dissocie/separe o real. ¹⁵² A Teologia necessita de uma mediação que a auxilie na própria percepção dos mecanismos racionalistas que a determinam. ¹⁵³ Não devemos defender a idéia de que ele era adepto da metodologia transdisciplinar, isso seria um absurdo – uma vez que isso não aparece em nenhum de seus escritos e esta mesma metodologia estava ainda em gestação no período mais fecundo da

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 54.

¹⁴⁹ Cf. *ibid.*

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 55.

¹⁵¹ Se Juan Luis Segundo por um lado aponta para a sociologia como imprescindível à tarefa teológica, por outro, critica a sociologia norte-americana que prevalece na América Latina: a positivista. Cf. *ibid.*

¹⁵² Cf. *ibid.*, pp. 56-57.

¹⁵³ Cf. **ID**, *Teologia e Ciências Sociais*. In: *Fé Cristã e Transformação Social Na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1972, pp. 253-262.

produção teológica segundiana. A complexidade de Gregory Bateson – como dissemos – foi o que uniu J. L. Segundo ao pequeno restante do mundo que já se abrira para o paradigma sistêmico. Este será um divisor de águas no próprio pensamento de J. L. Segundo, pois percebemos a mudança no tom de sua teologia operada a partir da obra *Fé e Ideologia*, que se difere, metodologicamente, de *Libertação da Teologia*. Essa nova etapa podemos nomear como a *segunda fase do método teológico segundiano*. A maior prova disso é que percebemos que para J. L. Segundo a Teologia e a religião cristã precisavam romper o isolamento em que se encontravam, marcados por uma positividade latente.

a religião designa com frequência um mundo puramente instrumental, manipulado por valores prévios a ela – e independentes dela. Numa palavra, um mundo ideológico [...] com o inconveniente adicional, sublinhado de mil maneiras pelo evangelho, de que o “manto sagrado”, que o termo “religião” lança sobre este mundo de instrumentalidade, confundindo-o com o da significação, constitui uma das fontes mais consistentes de má fé para o homem.¹⁵⁴

Precisava abraçar novas mediações mais ricas e romper a barreira disciplinar, forma de fazer teologia resultante da fragmentação do conhecimento. Em sua última síntese teológica, a obra *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré. Dos Sinóticos a Paulo*, o que J. L. Segundo revela acerca de Bateson, afirma o que dissemos.

Ao falar de ‘premissas’, refiro-me a um cientista e pensador, cuja obra foi importante para muitas das perguntas que, aqui, dirijo a Jesus, assim como para uma compreensão mais global das respostas que em Jesus encontro (G. BATESON), e ao livro que reúne o mais significativo de sua obra: *Steps to na Ecology of Mind* (trad. Cast. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires 1976). Bateson propõe uma terminologia científica para o que – em meu honesto saber – isso sim – da nossa, enquanto não faz qualquer esforço de aproximação à linguagem comum. Encontramos nessa terminologia que o homem estrutura sua existência, baseado em ‘premissas ontológicas e epistemológicas quase que autovalidantes’. Entendo que, ao falar de premissas concernentes ao ser – ou, melhor, ao dever-ser – e ao conhecer, refere-se ao que chamamos de fé antropológica e dados transcendentais, respectivamente. De fato, ambos os elementos serão determinados *antes* de qualquer juízo sobre sentido ou valor (‘premissas’) e não dependem – a não ser em certa medida e como que indiretamente – da confirmação experimental (‘quase autovalidantes’). Portanto, a rede de mecanismos mentais com os quais determinamos nosso agir deve introduzir essas premissas na ‘realidade’ sobre a qual trabalham; e, fundamentalmente, são conhecidas através da experiência (*trial and error*) dos mecanismos homeostáticos comuns a todos os seres vivos e que, em nossa terminologia, reunimos sob o nome de ‘ideologia’.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Cf. **SEGUNDO**, *Fé e Ideologia...*, op. cit., pp. 73-74 .

¹⁵⁵ Cf. **SEGUNDO**, *A História Perdida...*, op. cit., p. 38.

Para J. L. Segundo, somente uma epistemologia complexa poderia auxiliar a Teologia em sua libertação dos condicionantes racionalistas, para falar com propriedade sobre o Deus da Revelação ao homem de hoje. A Teologia necessita de um ferramental capaz, em primeiro lugar, de revelar os mecanismos que impõem formas simplificadoras de conhecimento e que, em segundo, revele as deformações desta adaptação simplificadora sobre a própria Teologia e sobre a fé cristã.¹⁵⁶

quando a Igreja adquiriu ou aceitou dimensões massivas, toda a linguagem, simbolismo, ritual, moral, foral de novo invadidos pelo religioso.¹⁵⁷

A teologia de J. L. Segundo avançou bastante neste caminho, ao reconhecer a necessidade urgente de uma mediação mais rica do que a sociológica e ao optar pela complexidade de Gregory Bateson. Juan Luis Segundo deseja uma mediação aberta que ajude a Teologia a detectar os próprios mecanismos ideológicos e racionalistas ocultos no interior da Teologia e que ajude no processo de uma fé em diálogo com a vida, que se traduza como uma moral verdadeira, ou uma consciência *política*.

A razão humana tornou-se razão política. Para a consciência histórica contemporânea, a política já não é algo a que se dê atenção nos momentos livres que sobram da vida privada, nem sequer uma região bem delimitada da existência humana... É o lugar do exercício de uma liberdade crítica que se conquista ao longo da história. É o condicionamento global e o campo coletivo da realização humana... Nada escapa à política assim entendida... As próprias relações pessoais adquirem cada vez maior dimensão política. Os homens entram em contato entre si através da mediação do político.¹⁵⁸

J. L. Segundo não toma essa categoria *política* de uma suposta mediação marxista – como muitos pensam. É verdade que o primeiro uso desta categoria usada por ele, advém de Gustavo Gutiérrez. No entanto, essa categoria que se tornou um elemento fundamental no método teológico de J. L. Segundo, foi revestido de novo sentido pela categoria *trial and error* advinda da complexidade de Gregory Bateson – que mais tarde denominou como *ideologia*. Segundo acredita que independente do que se pense acerca da opção de Jesus, sua práxis demonstra um amor concreto e real em formas políticas. Hoje, as formas de amor

¹⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 61. Também: MURAD, Afonso. *A "Teologia Inquieta"...*, p. 180.

¹⁵⁷ Cf. SEGUNDO, *Fé e Ideologia...*, op. cit., pp. 73-74.

¹⁵⁸ SEGUNDO, *Libertação da Teologia...*, p. 79.

negam esta principal e fundamental dimensão humana.¹⁵⁹ Para ele, uma vez descoberta essa dimensão, não resta dúvida de que a relação entre Teologia e *ação* torna-se decisiva.¹⁶⁰

Com isso, J. L. Segundo estabelece um fato básico principal, a saber: toda teologia é política, é ação, amor efetivo.¹⁶¹ E, sendo assim, propõe a inversão da opção teológica (racionalista, desvinculada da liberdade) por uma opção política que iluminaria uma consciente opção teológica, sem anular a liberdade. Para ele, “a teologia não é escolhida por razões teológicas”¹⁶², mas depende de uma prévia opção diante dos desafios da realidade (as premissas auto-validantes, termo tomado por empréstimo de Bateson). A *teologia vem*, então, depois da opção política – é o que veremos mais adiante, quando J. L. Segundo afirma que a estrutura religiosa só possui validade, não se caracterizando como instrumentalidade, se não anular a fé antropológica. Para J. L. Segundo, a Teologia e seus argumentos devem estar a “serviço dos seres humanos que buscam, dirigidos por intrincados sinais dos tempos, como amar mais e melhor e como comprometer-se com tal amor”¹⁶³, e nunca o contrário, pois “quando se parte de certezas teológicas [leia-se racionalismo teológico], as certezas teológicas se nos desfazem entre os dedos, porque não estão feitas para suprir a retidão do coração humano como fonte primeira de todo juízo histórico.”¹⁶⁴

Ora, se recordamos como Gutiérrez mostrava inapelavelmente que tal retidão e abertura do coração tem que ser buscada, nos tempos presentes, em uma dimensão política, compreenderemos que uma teologia libertadora não pode colocar-se seriamente o problema de *baixar* de suas certezas puras ao terreno movediço da história, da sociologia e da política, porque essa é precisamente a teologia desqualificada por Jesus. **O único problema é deixar-se invadir pelo humano em todas as suas dimensões** e, a partir dessas opções fundamentais, formular perguntas à revelação.

Longe de existir “uma abismal distância entre a Igreja e a política”, como deveria pretendê-lo uma teologia farisaica, a união entre o plano da sensibilidade e o compromisso político de uma parte, e a reflexão teológica de outra parte é uma condição decisiva de toda metodologia que quer imitar a criatividade libertadora do método teológico de Jesus.¹⁶⁵

¹⁵⁹ “[...] não existe teologia cristã nem interpretação cristã do Evangelho sem opção política prévia. Somente esta torna possível aquela.” Este é, originalmente, um acento de Juan Luis Segundo que nem sempre acompanha toda a sua obra, mas que está explícito em muitas partes. Ibid., pp. 77-105. Aqui: p. 105. V. tb. MURAD, “A Teologia Inquieta”..., pp. 184-185.

¹⁶⁰ SEGUNDO, *Libertação da Teologia...*, p. 80.

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 84.

¹⁶² Ibid., p. 86.

¹⁶³ Ibid., p. 89.

¹⁶⁴ Ibid., pp. 89-90.

¹⁶⁵ Ibid.

Se por um lado a teologia vem depois, por outro, fica subentendido que o compromisso vem antes. Ou seja, J. L. Segundo acredita que a mensagem libertadora do Evangelho deve estar antes vinculada ao compromisso com o desumanizado – fator semelhante na teologia de Jesus, aberta aos problemas mais urgentes dos seres humanos, uma teologia para a vida. A ortodoxia parece dificultar a adesão dos cristãos no processo histórico; segundo chega a afirmar que ela veda-lhes o acesso à verdadeira mensagem evangélica.¹⁶⁶ Por isso acredita que uma Teologia que se proponha ser cristã deva partir não dela mesma, mas de um compromisso humanizador, “dentro do qual acharemos a chave para descobrir e transmitir o cristianismo sem deformações.”¹⁶⁷

O compromisso que vem antes se justifica porque é pouco provável que alguém tome consciência de sua contribuição na luta de construção de uma história mais humana pelo simples recurso ao evangelho como uma certeza teológica, este será sempre interpretado de acordo com quem está de fora (rejeitando), ou dentro (abraçando) do compromisso. “*Os cristãos não devem redefinir a práxis social começando do evangelho, mas, devem achar a significação histórica do evangelho partindo da práxis social.*”¹⁶⁸ O mesmo podemos dizer da construção do próprio evangelho, que não são provas fidedignas do que disse ou fez o Jesus histórico, mas testemunhos de como a comunidade cristã, após a morte de Jesus, via e interpretava a sua vida e sua mensagem. Por isso, J. L. Segundo acredita que a mente dos cristãos atuais deva ser desideologizada das capas ideológicas e positivas postas sob a mensagem de Jesus; só assim eles estarão mais próximos à sua verdade mais profunda.

A tarefa de desideologizar nossa mente para acudir à mensagem evangélica não é um trabalho meramente intelectual. Exatamente como no tempo de Jesus, os desideologizados eram os que não tinham entraves teológicos para reconhecer uma necessidade e uma opressão humana onde quer que aparecesse, assim hoje somente o tomar efetivamente partido pelos oprimidos da terra pode desideologizar e libertar nossa mente para o Evangelho. A teologia vem depois. Não se pode começar por perguntar a ela qual é a contribuição específica cristã ao processo histórico libertador.¹⁶⁹

Juan Luis Segundo critica toda postura eclesial, apegada a uma teologia racionalista de supostas “verdades absolutas”, que a mantém distante dos embates

¹⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 91-92.

¹⁶⁷ *Ibid.* Percebe-se aqui claramente a presença da influência da pedagogia progressista.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 96-97.

históricos e da procura de soluções para os problemas reais da comunidade humana. “A Igreja aparece e se pensa a si mesma como um nível privilegiado de certezas emanadas ou deduzidas da revelação divina.”¹⁷⁰ O não comprometimento com a história e as avaliações religiosas desligadas do processo histórico – que tomam caráter absolutista –, relativizam a história, com toda opressão e desumanização existentes, e simplesmente absolutizam o religioso.

Essa suposta neutralidade, que J. L. Segundo denominou de *terceirismo*, mostra que uma opção política baseada em nome da Teologia Cristã, naturalmente caminhará para outro lado: o dos mantenedores do *status* social-político-econômico dos grupos dominantes.¹⁷¹ Por isso, para ele, não existe Teologia Cristã nem interpretação cristã do Evangelho sem uma leitura prévia da realidade, o que entendemos como uma mente sistêmica, interconectada com seu mundo e seus desafios. Podemos concluir dizendo que a metodologia segundiana tem na própria preservação da liberdade humana, na luta contra o determinismo histórico e teológico, na consciência *política e cidadã* [ação] os elementos desideologizadores da própria Teologia.

[...] nosso círculo hermenêutico se baseava nisso, que uma opção política de mudança em prol da libertação é um elemento intrínseco e desideologizador da fé. Em outras palavras, só teremos uma fé autêntica quando estivermos comprometidos numa luta autêntica que nos abra os olhos a novas possibilidades e significados da palavra de Deus.¹⁷²

Quanto menos “certezas teológicas” possuírem os cristãos, mais fácil se tornará uma opção ativa no processo de humanização da História. A promoção pela reforma de mente cristã cidadã, com visão sistêmica, para J. L. Segundo, está vinculado à conscientização da pessoa para sua liberdade na história, liberdade de uma consciência não mais ideologizada por elementos mágicos e impregnada de fórmulas e “certezas” oriundas de uma teologia racionalista.¹⁷³

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Isso é demonstrado pelo autor como ex. da Democracia Cristã do Chile, que baseada na “Doutrina Social da Igreja” fundou uma terceira força política no país. Esta, apesar de levada ao poder nas eleições, fracassou em suas intenções primárias, aliando-se com a direita, anulando a política da esquerda e depois entregando o país à ditadura militar. Cf. *ibid.*, pp. 101-105.

¹⁷² *Ibid.*, p. 107.

¹⁷³ J. L. Segundo, com respeito a isso, fala de três fatores básicos determinantes que comprovam sua tese: a) desideologizar a imagem de Cristo: que a humanização – a reprodução da vida de Cristo por cada cristão – requer que cada cristão conheça verazmente a imagem de Cristo e sua mensagem e não esteja baseada em estereótipos de Cristo; b) desideologizar a consciência cristã: que este *conhecer a Cristo* significa desideologizar a mente de tais estereótipos a fim de que o cristão possa ver na realidade as necessidades e as opressões

Passaremos, a seguir, a apresentar os resultados do método teológico segundiano. Como sua teologia aberta propõe amplas renovações e interpretações sobre os elementos teológicos até então limitados por uma razão teológica fechada. Na teologia complexa de J. L. Segundo a Revelação se torna um contínuo processo educativo, e a Fé um constante aprender a aprender. Vejamos o que isso significa.

5.4 – A Revelação como Processo Educativo

Como conceber a Revelação de uma forma a não negar a liberdade humana, mas de maneira que a promova? Esta é a tarefa proposta por Juan Luis Segundo: uma concepção de revelação não como conteúdos imutáveis, certezas teológicas, mas como um processo educativo.

Para Juan Luis Segundo, a revelação não significa invasão de uma suposta dimensão sobrenatural sobre o mundo natural. Não são comunicações infalíveis a serem seguidas e que anulam a liberdade humana na História. Pelo contrário, para ele a revelação parte da realidade dos homens em sua luta constante por bem-aventuranças.¹⁷⁴

Revelação não é sinônimo de informações ou conteúdos prontos a-históricos que, para serem obedecidos, mas um processo educativo humanizador existencial, onde o ser humano aprende a aprender e descobre-se dirigido por Deus neste processo como ser livre e co-criador, em direção ao desenvolvimento de sua plena humanidade.¹⁷⁵

Para Juan Luis Segundo, Deus se revela a homens que estão buscando soluções para os problemas da história que desumaniza e oprime. Deus está comprometido, através de um processo pedagógico âltero com o homem que tem fé e que busca meios para realizar esta tarefa. Por este fato podemos dizer que os elementos principais da metodologia de J. L. Segundo são constituintes de sua teologia da revelação: a fé, como o elemento permanente e único, e a ideologia,

humanas e tomar partido sobre elas; c) a experiência da realidade: tal processo não deve estar baseado em certezas religiosas indiscutíveis [dogmáticas], mas na consciência histórica da realidade. Cf. *Ibid.*, aqui: pp. 93-100.

¹⁷⁴ Cf. **SEGUNDO**, *O Dogma que Liberta...*, p. 400.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 404-405.

como o elemento mutável em meio às diferentes circunstâncias históricas. A revelação nunca se apresenta pura, mas encarnada em ideologias históricas.

5.4.1 – Revelação e Mistério Absoluto

A teologia da revelação segundiana é marcada, inicialmente, por uma tentativa de desvincular o Mistério Absoluto de qualquer conteúdo obscuro. Para ele, o conteúdo da revelação jamais pode ser um mistério, isto é, J. L. Segundo está convicto de que o desvelamento do Mistério significa luz que ilumina a existência humana, lhe desvelando seu próprio mistério.¹⁷⁶ “[...] a ‘revelação’ de Deus não está destinada a que o homem saiba [...], mas que o homem seja de outra maneira e atue melhor.”¹⁷⁷

Para J. L. Segundo, a revelação não pode significar algo que deixe o homem às escuras de sua própria realidade. Ele é enfático ao afirmar que a revelação é comunicação de Deus ao ser humano, comunicação pela qual o comunicador envia ao receptor uma mensagem significativa para sua existência.¹⁷⁸ Se tratando do ser humano, para que essa mensagem não seja ininteligível, o conteúdo deverá ter relação com a existência concreta e acrescentar conhecimento na realidade da vida deste.¹⁷⁹

O mistério foi plenamente revelado como liberdade absoluta na história plenamente humana de Jesus de Nazaré. Não restando margem para dúvidas ou obscurantismos.

[...] si Dios es *libertad* absoluta ejercida sobre la realidad total, cómo darle un contenido “material”, es decir, concreto, al concepto, digamos, de “naturaleza divina.” Si lo dicho antes es cierto, el único camino para conocer la opción de esa libertad infinita será, otra vez, la “historia” de Dios. Y esta, y no otra, es la visión sistemática que tiene de este camino cognoscitivo hacia Dios la Biblia. [...] En el caso de Jesús, es la historia misma de una persona divina la que nos permite llenar de historia concreta esse concepto de Dios. Es la forma plenamente significativa para nosotros, plenamente humana, con que Jesús vive su historia la que, despojada – formalmente – de sus limitaciones (en una realidad, creada) nos permite saber cómo es Dios.

¹⁷⁶ Cf. ID, Disquisición sobre el misterio absoluto. In: *Revista latinoamericana de teología*, San Salvador – El Salvador, Universidade Centroamericana José Simeón Cñas, v.2, n.6, pp. 209-227, set. – dic. 1985.

¹⁷⁷ ID, Revelación, Fe, Signos de los tiempos. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v.5, n.º 14, maio – agosto de 1988, p. 127.

¹⁷⁸ Cf. ID, O Dogma que Liberta..., pp. 395-402. V. Tb. ID., Revelación, fe, signos de los tiempos..., p. 129 ss.

¹⁷⁹ Cf. ID, Disquisición sobre el misterio absoluto..., pp. 210-218.

He aquí por qué la comunicación de lenguajes tiene sólo un sentido ascendente, abierto por el amor descendente de un Dios hecho hombre y revelado en su cabal realidad humana. Una filosofía que investiga naturalezas, sólo puede inventar un Dios a semejanza de una cosa perfecta y – o, negativamente, hablar de un “misterio absoluto”[...]”¹⁸⁰

J. L. Segundo afirma que a revelação de Deus é clara e não deixa margem para obscurantismos. A revelação é comunicação de Deus que desvela sua própria imagem, destinada a se tornar “diferença” na forma com que o homem compreende e experimenta seu destino criador e comunitário.¹⁸¹

Podemos perceber assim, que para J. L. Segundo a temática do Mistério Absoluto ganha simplicidade. Toda intenção de se obscurizar o mistério, pode ser respaldo para a idolatria. Sobre este tema, procedem quatro consequências diretas do racionalismo teológico. Primeira, J. L. Segundo acusa a teologia pós-Calcedônia e sua pastoral de não utilizar o tremendo impacto libertador deste concílio, mas acomodar a história de Jesus à concepção grega de Deus e de não dar à concepção de Deus a história de Jesus. Isto é, “*O infinito seguiu sendo procurado diretamente como um conhecimento surgido por dedução a partir do conceito de natureza divina.*”¹⁸² Ele diz que a parcialidade histórica de Jesus deixou, a partir de então, de formar parte do “mistério absoluto”. Necessitavam abandonar aquela, para, então, penetrar na “transcendência divina.”¹⁸³

Segunda consequência, a idolatria suplantou a mensagem cristã sobre Deus. O vazio do “mistério absoluto” tornou-se espaço para que o homem coloque ali seus interesses humanos.

Y cuando se pregunta cómo es posible que Dios y sus “valores” parezcan tan distintos del Jesús que recorrió nuestra historia, la respuesta es siempre el “misterio”: todo cambia cuando atravesamos la línea entre lo finito y lo infinito [...] La contemplación – mística – del misterio absoluto, en cuanto no es contemplación en la acción, se ha convertido en una teología paralela donde se avanza tanto hacia el interior de Dios cuanto más se agosta la sensibilidad del hombre a lo que ocurre en torno a sí y en los demás.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Ibid., pp. 219-220.

¹⁸¹ ID, *O Dogma que Liberta...*, p. 398.

¹⁸² ID, *Disquisición sobre el misterio absoluto ...*, p. 225. Tradução nossa.

¹⁸³ Cf. *ibid.*, p. 226.

¹⁸⁴ Ibid.

Terceira, sendo o acesso a Deus através da História, a luz do “mistério absoluto” significa, justamente, comprometimento com esta mesma construção da História.¹⁸⁵

Quarta, a obscuridade do “mistério absoluto”, na verdade, não é outra coisa senão a incapacidade humana de dar conteúdo ao infinito. Todavia, esta não pode ser objeto de contemplação, ela não é Deus. *“Esta formalidade não é Deus [...] Deus é o que se contém nela, que é o que se contém na vida visível, amável e compreensível de Jesus de Nazaré.”* Ou ainda, *“O ‘mistério absoluto’ não é o absoluto de uma escuridão impenetrável, mas o absoluto de uma luz que ‘o ilumina todo’.”*¹⁸⁶

5.4.2 – Revelação e História

A revelação, para Juan Luis Segundo, não pode ser compreendida como um dado imutável a ser obedecido cegamente. Na revelação, como vimos, o mistério se revela luz que dá sentido à existência. Essa existência é constituída por Deus História.¹⁸⁷

[...] ao ler a revelação não deparamos com as bases de um tratado teológico sobre o transcendente ou o supramundano, mas com a iluminação daquilo que Paul Lehmann chama “a política de Deus para tornar e manter humana a vida dos homens”. Ou seja, todos e cada um dos elementos que, através da história, levam a humanidade para a maturidade do humano (*cf.* Ef 4,13; GS 11).¹⁸⁸

A existência humana só pode ter sentido se em relação com o Pai, o Filho e o Espírito Santo, tudo começando, no Antigo Testamento, com a revelação que Deus faz de si mesmo ao seu povo, sugerida pelo elemento constitutivo da História: Deus antes de nós [revelação do Pai].¹⁸⁹ “Ele é como a base que encontramos já colocada para o nosso destino quando despertamos para a consciência. E qualquer que seja a direção que demos à nossa liberdade, na

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 226-227.

¹⁸⁷ Cf. **SEGUNDO**, *Revelación, fe, signos de los tiempos...*, p. 141.

¹⁸⁸ **ID**, *A Nossa Idéia de Deus...*, p. 59.

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, pp. 23-25.

origem dela há um mundo ‘cheio dele’, uma história começada por sua vontade criadora.¹⁹⁰ Deus é a origem do humano, e o constitui como outra liberdade.

A vontade criadora desse Deus dá início à História. Esta passará, então, a ser conduzida pela liberdade humana em forma de co-criação, atividade criadora – trabalho histórico humano. Aliás, tal vontade é a que insere a existência humana na história¹⁹¹, que passa a ser história que tem início em uma liberdade e que passa por outras liberdades, caminhando para sua meta, a criação que caminha continuamente para seu destino através da história.¹⁹²

Deus continua se revelando, e agora destrói toda separação entre sagrado e história. Ele faz da história o lugar do encontro com o homem, isto é, sagrado e história se tornam história humana e divina ao mesmo tempo.¹⁹³ Deus se faz *Deus Conosco* [revelação do Filho] em Jesus de Nazaré e confere ao compromisso histórico valor absoluto. Diz J. L. Segundo acerca da revelação plena, cristológica, que constitui a história como história nossa:

É aqui que o aspecto paradoxal da revelação divina chega ao seu ponto mais alto. Deus-conosco não invade a nossa história. Podemos dizer, devemos dizer, pelo contrário, que a nossa história invade o divino. O absoluto entra de tal forma no mundo do homem que não se apodera dele, mas que, ao contrário, se põe à disposição de cada homem tornando-se assim, por sua vez, absoluto. [...] Na realidade, só assim podíamos viver a história com a única noção de absoluto que não a apaga como história *nossa*, com a única noção de Deus que não aliena o homem.¹⁹⁴

Ainda, para nosso autor, há um outro elemento constitutivo da História: Deus em nós [revelação do Espírito], a revelação de Deus conosco. Deus em nós é a presença contínua da palavra de Jesus em nossa vida, valor e sentido que não estão aparentes na história humana.¹⁹⁵ Deus em nós revela o homem ao próprio homem, é “palavra de Deus feita palavra nossa, criadora, comunitária, reveladora da história porque segue o seu ritmo, o dos sinais dos tempos que devemos perscrutar”.¹⁹⁶ Por isso, nele, o Espírito, a ausência “da figura histórica de Jesus é compensada na palavra, dentro de nós, onde Ele comunica hoje sua boa notícia

¹⁹⁰ SEGUNDO, A Nossa Idéia de Deus..., p. 25.

¹⁹¹ Cf. CARVALHO, José Martins. *Convém Resgatar...*, p. 42.

¹⁹² Cf. SEGUNDO, A Nossa Idéia de Deus..., p. 28-29.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, p. 31.b

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 33-35.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 36.

para encher de sentido nossa história, aquele sentido já manifestado no Deus antes de nós”.¹⁹⁷

Para J. L. Segundo, a revelação cristã sugere uma nova concepção de história: a revelação de Deus que se torna história de salvação; concepção onde a revelação que é Deus antes de nós, Deus Conosco e Deus em nós, dá ao homem a tarefa de edificar a história posta em suas mãos.

A salvação é, pois, no domínio do tempo, uma maturidade “política”, isto é, a maturidade desse “ser político” que é o homem, maturidade que consistirá em pôr todos os elementos do universo ao serviço da humanização, despojando-os paulatinamente do seu caráter de determinantes, de sua compulsividade (física e moral), para fazê-los servir à liberdade. Esta será a história salva pelo homem, ainda que sua marcha não deixe de ser ambígua, titubeante, com retrocessos e recaídas.¹⁹⁸

Enfim, é necessário entender, ainda, que tal concepção de história oriunda de uma nova idéia de revelação, não suporta duas histórias paralelas: uma sagrada e outra profana. O homem deve assumir a única história, que passou das mãos da evolução natural, para suas mãos. Ao homem cabe a construção histórica da humanidade.¹⁹⁹ Assim, a revelação torna-se um processo pedagógico, pois Deus dá ao homem a direção da história, que não está dominada por um destino inevitável. Este deve aprender como guiá-la a formas mais complexas de humanização.²⁰⁰

A teologia da revelação de Juan Luis Segundo busca resgatar a concepção bíblica do humano como co-criador. Rompe a idéia de comunicação estática – noção imatura de revelação – incompatível com o processo evolutivo. Valoriza a ação do Espírito Santo²⁰¹, mostrando que o processo revelatório não findou, mas que depende continuamente de testemunhas referenciais.²⁰² A teologia da

¹⁹⁷ CARVALHO, José Martins. Convém Resgatar..., p. 46.

¹⁹⁸ SEGUNDO, Libertação da Teologia..., p. 43.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 40-43.

²⁰⁰ Cf. MURAD, A ‘Teologia Inquieta’..., pp. 168-169. Sobre a relação entre história e processo educativo Murad diz: “A história é basicamente para J. L. Segundo um grande processo evolutivo, no qual o homem se constrói como pessoa e espécie... Ele considera a liberdade como decisiva, pois cabe ao homem conferir efetivamente direção e sentido para o futuro de si mesmo e do universo. Não se trata portanto, de uma visão mecanicista, que consideraria a história como um movimento inevitável e incontrolável. O conceito de ‘aprender a aprender’ ou de ‘educação em segundo grau’, é fundamental para entender a sua concepção de história. Conforme ele, a história só se torna mestra de vida quando se aprende a aprender, isto é, a reconhecer em meio ao contingente uma linha de continuidade, crescimento e superação, enfrentando os desafios e crises do presente e preparando a plataforma para o futuro. *Ibid.*”

²⁰¹ Cf. SEGUNDO, Revelación, fe, signos de los tiempos..., pp. 132-134.

²⁰² Cf. *ibid.*, p. 134. Sobre o termo, será, posteriormente, explicitado. Em sua relação com a história v.: ID, Fé e Ideologia..., pp. 101-102.

revelação segundiana faz da História o lugar do encontro do homem e Deus, lugar do exercício da liberdade, da fé. Único lugar para a autêntica experiência de Deus.

203

5.4.3 – Revelação e Antropomorfismo

Um problema que inquieta Juan Luis Segundo é a temática da noção de Deus. Sabendo-se que as injustiças sociais são mantidas por uma falsa concepção de Deus, que *anula* a liberdade humana e com ela a história, J. L. Segundo denuncia certas estruturas que se dizem cristãs e propõe como solução repensar a relação entre idolatria, ateísmo e fé. O problema está na projeção, no querer conhecer um Deus fora do mundo e da história. Deus que justifique seus desejos, isto é, quando “aplica-se ao conhecimento de Deus a atitude que serve para dominar as pessoas e possuir as coisas.”²⁰⁴ De fato, para Juan Luis Segundo, apesar da idéia de Deus dever ser libertadora, constantemente a ela se aglutinam hipocrisias para justificar e proteger o que se faz ou o que se quer fazer,²⁰⁵ ou seja, *Deus* torna-se respaldo para a idolatria.

[...] a idolatria é possível, mesmo com relação a Deus, e as relações sociais baseadas na dominação que existem entre os homens *serviram de exemplo* para o estabelecimento (teológico) das relações entre os homens e Deus. Por sua vez, Deus, *concebido como um objeto...* converteu-se numa fonte de escravidão.²⁰⁶

A solução, acredita J. L. Segundo, está em pessoas dotadas de história, de personalidade, de liberdade e de absoluto, onde a noção de Deus pode se purificar dos antropomorfismos que nada mais são do que as representações psicológicas das aspirações de determinados grupos humanos.²⁰⁷ Para Juan Luis Segundo, este antropomorfismo que nega a liberdade do ser humano e o devir da história, que torna Deus um deus mágico e privado, mantido, muitas vezes, por práticas

²⁰³ Cf. **AMADO**, Joel Portella, op. cit., capítulo 8. “Num primeiro momento, independente do lugar social onde se esteja, o que se constata é um problema antropológico de relação entre o ser humano, a transcendência e a história, esta última com todas as suas implicações e ambigüidades. Esta é a questão central e que aparece em toda a reflexão de Juan Luis Segundo. Por um lado, com base na Revelação, é impossível fugir da história para se fazer uma autêntica experiência de Deus.” Ibid., p. 355.

²⁰⁴ **SEGUNDO**, *A Nossa Idéia de Deus...*, p. 89.

²⁰⁵ Cf. ibid., p. 87-88.

²⁰⁶ Ibid., p. 119, onde J. L. Segundo cita as palavras de Berdiaeff em *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Aubier, Paris, 1946, p.91.

²⁰⁷ Cf. ibid., pp. 118-119 e 129-131.

evangelizadoras e sacramentais da Igreja²⁰⁸, deve ser combatido por uma teologia que seja em si mesma um processo desideologizador, capaz de tirar o homem do âmbito de uma moral mágica e levá-lo à liberdade para a realização da fé através de uma maturidade política.²⁰⁹

Juan Luis Segundo acredita que esta maturidade, ou consciência de liberdade, ou ainda existência cristã autêntica “tem que ser um contínuo caminho do ateísmo à fé,”²¹⁰ pois este é um elemento necessário dela.

5.4.4 – Revelação, Processo Educativo e as Etapas Pré-cristãs de Deus no AT²¹¹

Sendo a revelação crescimento da humanidade, Deus age não inculcando nos homens verdades incontestáveis, mas progressivamente, leva o homem a aprender a aprender pelo processo que utiliza o erro e a verdade como provisórios, mas que não possui caráter provisório [processo educativo]. Em outras palavras, podemos dizer que Deus nos guia em direção a uma verdade mais plena em relação à existência, onde a liberdade não é anulada e onde o erro torna-se elemento neste processo educativo pelo qual Deus nos ajuda a colocar nossa liberdade em favor de uma nova humanidade, nos levando a ser homens novos e criadores.²¹²

Tal processo pode ser demonstrado na formação do cânon do AT²¹³, processo de erros e verdades, onde Deus educa (guia) seu povo; processo educativo que J. L. Segundo nomeia como as etapas pré-cristãs da descoberta de

²⁰⁸ Cf. **SEGUNDO**, *Os sacramentos hoje...*, pp. 221-286.

²⁰⁹ “A concepção mágica de Deus não atinge somente o sacramento. Manifesta-se também na ‘ortodoxia de tipo mágico’ e numa ‘moral mágica’. A ortodoxia do tipo mágico considera a formulação de fé, no conteúdo e na forma, como algo já definido anteriormente pela divindade e suas instâncias. A pessoa deve simplesmente ‘crer’. A sua fé é repetição do ensinamento, assinatura de um ‘cheque em branco’. A fórmula de fé teria, portanto, uma eficácia salvífica extraordinariamente poderosa, mas nenhum influxo sobre a ambígua e limitada história humana.

A moral mágica considera a obediência a Deus como submissão cega à lei. Não acha necessário perguntar pelo sentido dos acontecimentos, perscrutar a história, fatigar-se para buscar resposta a novos desafios.” **MURAD**, *Este cristianismo inquieto...*, p. 32.

²¹⁰ **SEGUNDO**, *A Nossa Idéia de Deus...*, p. 176.

²¹¹ Dois bons resumos sobre o assunto, são: **MURAD**, *Este cristianismo inquieto...*, pp. 38-43, e **AMADO**, op. cit., pp. 361-364 e 364-368, Interpretação com a temática da experiência de Deus e da evangelização.

²¹² Cf. **SEGUNDO**, *O Dogma que Liberta...*, pp.94-108.

²¹³ **ID.**, *Revelación, fe, signos de los tiempos...*, pp. 135-140.

Deus,²¹⁴ que nada mais é do que a tentativa de mostrar que a Encarnação [Boa Nova cristã] foi preparada por um lento processo revelatório educativo, este imprescindível ao homem despreparado, imaturo, para recebê-la. Colocando de outra forma, J. L. Segundo acredita que o AT fornece um esquema pedagógico onde Deus prepara seu povo para receber, compreender e transmitir a mensagem de Cristo, começando nas etapas infantis da noção de Deus, até chegar à maturidade em Cristo.²¹⁵ Vejamos como isso se dá.

Primeira etapa (Tradição Javista e Eloísta): *O Deus Terrível da Terra de Israel*. Deus nesta etapa é um deus regional, está apenas na terra em que habitam seus adoradores. Contudo, ele se encontra no inexplicável e no terrível (Ex 3,1ss). Este deus terrível, reservado, somente pode ser alcançado por purificação ritual, e não por santificação moral. O positivo desta etapa é a descoberta existencial de Deus, a aprendizagem do absoluto, o que não invalida os pontos negativos desta etapa, que são: a superstição como elemento de tal religiosidade primitiva – que perdura atualmente na forma de distribuição de sacramentos que substituem a Graça –; a dependência da mediação humana para o acesso ao sagrado; o rigorismo catequético memorizador e a anulação da razão e da liberdade; e, por fim, o que J. L. Segundo aponta como o fator negativo principal: a exterioridade desta etapa, que centraliza a religião em torno da eficácia misteriosa ligada a gestos e palavras – que acredita muito em voga na atualidade.²¹⁶

Segunda etapa (Primeiros Profetas e Deuterônomo): *o Deus da aliança*. A regionalidade divina permanece, contudo nesta etapa Deus aparece como único Deus do Universo e os outros deuses como ídolos. Ele se aproxima do homem para estabelecer relação pessoal de aliança com conteúdo moral. O rito sem alma e sem justiça deve ser abolido [mensagem dos profetas. Is 1,9-17; Os 2,14ss; Am 5,21] para que o coração fale. Nela o homem deve obedecer aos mandamentos morais, cabendo a Deus dirigir o rumo da história, isto é, “o grande elemento desta etapa religiosa é a descoberta do homem de que é colaborador de Deus num

²¹⁴ **SEGUNDO e SANCHIS**, J. P. *As etapas pré-cristãs da descoberta de Deus. Uma chave para a análise do cristianismo (latino americano)*. Coleção Liturgia-Mundo, Petrópolis, Vozes, 1968.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 7-15. A hipótese de Juan Luis Segundo está descrita em *ibid.*, p.11: “Pois bem, nossa hipótese é a de que o Antigo Testamento nos fornece precisamente esse esquema evolutivo. A preparação feita por Deus de seu povo para compreender e transmitir a mensagem de Cristo pode ter sido fortuita, única, excepcional. Porém pode ter sido, certamente, normativa, exemplar.”

²¹⁶ Cf. *ibid.*, pp.19-37.

desígnio que se realizará na história.”,²¹⁷ apesar de tal aprendizagem, esta etapa é marcada negativamente pela desistência do homem no plano político: Israel entrega o rumo da história a Javé, anulando-se diante dessa responsabilidade.²¹⁸

Terceira etapa (período da volta do exílio. Jó, Eclesiastes, Salmos): *o Deus Transcendente e Criador*. Os deuses das nações são nada e Deus não é mais regional, mas passa a ser visto como universal [particularismo x universalismo]. A justiça da criatura não pode deter a Deus em face de sua transcendência. “[...] Deus está acima de todos os planos que o homem pode conceber entre sua moral e os acontecimentos históricos. Deus não está ligado pelas atitudes dos homens.” [transcendência]²¹⁹. A religião passa então a ser moral, sabedoria, atitude do homem em vida e a noção de Deus se purifica de todo particularismo humano, acontecendo, então, o definitivo aprofundamento da aliança. Porém, este aprofundamento promove a mutilação da história e do religioso, dois mundos separados, isto é, “o homem é criador, horizontalmente, na história, porém o sagrado lhe vem de outra maneira, verticalmente, mediante acontecimentos imprevisíveis que são sinais de um misterioso querer divino.”²²⁰ E a consequência principal desta mutilação é a religião da passividade e do individualismo que aceita os acontecimentos, até mesmos os negativos, como vontade de Deus.²²¹

Quarta etapa (Macabeus, Eclesiástico e Sabedoria): *o salto além da morte, desafio do Deus justo*. O Deus criador é visto como criador apenas daquilo que é bom (Sab 1,13-14), ou seja, “Deus é eminentemente bom e favorável ao homem, e toda a criação é assim também.”²²² O mal é o resultado do equívoco do homem na maneira de utilizar as coisas que são boas. Nesta etapa a justiça na imortalidade surge para justificar o justo e para condenar o ímpio que apostou na morte como fim de tudo – Deus é justo e busca a justiça. Nesta etapa o decisivo é o apelo à liberdade humana para o bem.

Nesta etapa, a fidelidade à justiça situa-se na lógica do dinamismo existencial, que é vontade de viver, e faz com que o homem reencontre uma lei inscrita no mais profundo de si mesmo e das coisas. Fundem-se as perspectivas religiosas e existenciais.²²³

²¹⁷ Ibid., p. 54.

²¹⁸ Cf. ibid., pp. 41-60.

²¹⁹ Ibid., p. 75.

²²⁰ Ibid., p.91.

²²¹ Cf. ibid., pp. 63-94.

²²² Ibid., p. 97.

²²³ Ibid., pp. 106-107.

Juan Luis Segundo, apesar de apontar o avanço desta etapa, afirma que ela é uma espiritualidade pré-cristã, e aponta seus principais pontos negativos: o caráter de provação diante dos fatos; a liberdade não criadora, de risco, que lhe foi dada para prová-lo; a inibição resignada do homem durante esta vida.

Assim, podemos entender que, para Juan Luis Segundo, a Revelação do Filho e sua mensagem foi cuidadosamente preparada pela revelação divina no AT em seu objetivo, de pouco a pouco, nos levar à compreensão tal mensagem.

Ainda, na teologia da revelação segundiana, é necessário esclarecer que o processo educativo não é interrompido com o advento de Cristo – verdade absoluta e definitiva.²²⁴ A revelação não findou com Cristo (revelação constitutiva), mas continua atrelada à existência da humanidade em sua busca pela verdade sinalizada por Cristo (revelação interpretativa).²²⁵

O “imperfeito e o transitório” continuam presentes na mensagem da salvação cristã, mesmo depois que Deus se revelou no seu próprio Filho. O transitório, na busca contínua da verdade, longe de ser uma falha, é a marca insuperável da encarnação da verdade no tempo. Assim, a revelação em Cristo significou uma superabundância de sentido, que não interrompeu o processo de aprender a aprender, mas lhe deu uma nova qualidade. [...] O “depósito” da revelação terminou, mas Deus segue conduzindo os homens à verdade cabal, com a colaboração humana. A revelação continua descobrindo-nos segredos de nossa experiência existencial.²²⁶

O próprio J. L. Segundo levanta esta questão:

Se *Jesus é Deus*, o que pode haver de novo ou inédito que continue justificando o “buscar a Verdade” (GS 16), o estar, ainda, percorrendo o caminho que a ela conduz?²²⁷

E ele mesmo nos oferece a resposta:

Dessa maneira, pretendemos mostrar aqui, no marco do curto período do Novo Testamento, alguns elementos daquilo que foi o difícil problema de harmonizar, de modo humano e libertador, a certeza de estar diante da revelação pessoal da verdade absoluta de Deus e de continuar, não obstante, embarcados num processo de aprender a aprender, que não se deteve por isso. A partir daí, a situação vai mudar, de maneira notável. E a concepção daquilo que é o dogma, assim como do modo de estabelecê-lo e de ensiná-lo, vai mudar também.²²⁸

²²⁴ Cf. **CARVALHO**, José Martins. *Convém Resgatar...*, pp. 52-132.

²²⁵ Cf. **SEGUNDO**, *O Dogma Que Liberta...*, pp. 199-226.

²²⁶ **MURAD**, *Este cristianismo inquieto...*, p. 45.

²²⁷ *Ibid.*, p. 199.

²²⁸ *Ibid.*, p. 226.

5.4.5 – Revelação, Encarnação e Antropologia

Se no AT Deus vai, pedagogicamente, se revelando ao homem, ele o faz preparando-o para a recepção de uma definitiva mensagem absoluta: o amor. Jesus de Nazaré é este valor encarnado pelo qual é possível formular uma autêntica imagem de Deus, isto é, somente através dos valores da vida concreta – histórica – de Jesus é possível conhecer a Deus.²²⁹ Esta revelação absoluta é absoluta porque conhecer a Deus é ver desvelada a imagem humana, o sentido da existência humana, sentido que é vocação para o amor. O mistério é amor, “Deus, ao revelar-se como amor, revela também ao homem sua condição íntima. Todo enunciado teológico, isto é, tudo aquilo que é afirmado de Deus, é, ao mesmo tempo, um enunciado sobre o homem”.²³⁰

Contudo, afirma J. L. Segundo que a revelação não é uma antropologia pronta. Ela revela o processo educativo por onde Deus guia o homem à verdade do seu próprio ser, e isso está expressado numa antropologia.

[...] o mistério do homem é, em sua última profundidade, o próprio mistério de Deus visto em seus reflexos humanos. À medida que a história se desenrola, o homem descobre as dimensões do próprio ser. A cada nova fase desta descoberta de si, espera a luz do único dado revelado e cada nova dimensão assim descoberta, integra um amor ao homem sustentado, em sua radicalidade, pelo amor divino absoluto e gratuito. Quanto à antropologia, está será construída, em sua estrutura formal, pelas experiências terrestres da humanidade dos cristãos e dos não-cristãos. A Revelação, por seu lado, nos convida cada vez a cumprir nossa missão de amor no espaço desta antropologia.²³¹

A revelação como algo acabado, fechado ou como um ditado de verdades incontestáveis impede o processo pedagógico do aprender a aprender. Impede uma nova antropologia e uma fé encarnada que se faz desafio no mundo atual. A imagem do homem na atualidade está evoluindo rapidamente, Juan Luis Segundo, então, chama a atenção para o fato de que no choque entre ciência e fé, talvez a revelação tenha perdido seu próprio sentido revelador, não tendo nada a dizer e a contribuir para o sentido da existência humana, ou seja, não signifique absolutamente nada em relação à exigência de uma antropologia atual.²³²

²²⁹ Cf. **SEGUNDO**, *Disquisición sobre el misterio absoluto...*, pp. 215-224.

²³⁰ **ID.**, *Essa Comunidade Chamada Igreja...*, p. 48.

²³¹ *Ibid.*, pp. 49-50.

²³² Cf. *ibid.*, p. 50. “É evidente que a imagem do homem, neste século, evolui vertiginosamente. A revolução industrial, a técnica, Marx, Freud, Einstein etc., etc., transformaram-na profundamente. Nenhuma das representações básicas que o homem fazia de si permaneceu de pé. E também evidente que a fé foi expressa dentro de uma concepção do homem, hoje

A revelação é processo contínuo onde toda antropologia mostra-se provisória e precária, processo educativo onde o homem continua buscando conhecer e Deus continua *moldando* o homem, interpelando-o a assumir uma postura de responsabilidade²³³, suscitando nele o amor efetivo²³⁴. Esta provisoriedade antropológica está descrita nas seguintes palavras de Juan Luis Segundo quando afirma:

Nossa tarefa não é definitiva e sim provisória. Talvez um mundo muito mais mutável nos tenha forçado a ser, a este respeito, mais verdadeiros. Talvez seja mais fácil para nós aceitar o transitório do nosso trabalho, porque vivemos uma humanidade que tomou um trem de alta velocidade. Contudo esta tarefa provisória é *essencial*. Sem ela não há fé. Uma fé que não se encarna, evapora-se: desaparece. Simplesmente não existe.²³⁵

5.4.6 – Trindade, Sociedade e Amor Efetivo

Um tema indispensável no que toca o processo revelatório é a questão da Trindade. Para Juan Luis Segundo, a semelhança do que dissemos em referência ao Absoluto, a Trindade não deve ser vista como algo indecifrável e totalmente obscuro, isso porque, antes de ser objeto de uma teologia positivista meramente especulativa, deve ser vista como a realidade do Deus que é uma sociedade mantida pela força do amor.

Este foi o testemunho da igreja primitiva, que experimentou vivencialmente em seu meio um Deus que só podia ser amor-solidariedade.

A mensagem do Novo Testamento sobre o Pai, o Filho e o Espírito nos dá o exemplo da maior e mais íntima colaboração na história. Assim, e não de outra forma, se nos apresenta o Deus-Amor. Fora disso não sabemos nenhuma outra coisa sobre a intimidade divina. Deus nos abriu o mistério do seu ser para mostrar-nos uma colaboração total, íntima, numa história de amor: a nossa.²³⁶

Este Amor revela uma sociedade perfeita que está manifestada na história, sendo ela mesma mistério revelado que revela nosso sentido, isto é, a imagem do Deus Trindade – Deus-sociedade – é a matriz para uma real sociedade humana,

abandonada. Tanto na Bíblia quanto no Magistério. O famoso conflito ‘ciência – fé’ deve sua atualidade precisamente ao poder que tem a ciência de transformar a imagem do homem e do universo.”

²³³ Cf. **AMADO**, op. cit., pp. 348, 355-358, 365, 367, 371-372.

²³⁴ Cf. **SEGUNDO**, *Essa Comunidade Chamada Igreja...*, 65-79. V. tb. **ID.**, *Libertação da Teologia...*, pp. 168, 169ss; e **ID.**, *Graça e Condição Humana...*, pp. 149-187.

²³⁵ **ID.**, *Essa Comunidade Chamada Igreja...*, p. 51.

²³⁶ **ID.**, *A Nossa Idéia de Deus...*, pp. 65-66.

não baseada na divisão e no egoísmo, mas no amor-solidariedade que constrói, que promove o outro e humaniza.

Em outras palavras, chegamos à experiência que buscávamos para nomear o que as fórmulas trinitárias nos sugeriam: essa experiência incoativa, esperançada, é a da sociedade.

Não temos um Deus solitário, mais ou menos paternal... Temos um *Deus-nós* como todos nós sobre a terra quereria ser e trabalhar por ser. Apesar de todas as nossas imagens torcidas e desfiguradas, o Deus que Jesus nos revelou é um *Deus-sociedade*.²³⁷

5.4.7 – Revelação, Fé e Sinais dos Tempos

Que relação poderia haver entre revelação e fé além daquela antiga concepção heterônoma em que a fé é vista como aceitação incondicional dos conteúdos imutáveis de uma revelação dogmatizada devedora do positivismo teológico? Veremos que para J. L. Segundo a fé está muito além dessa visão, que, inclusive, deforma o sentido de uma autêntica revelação de Deus. A revelação depende, acima de tudo, de *fé antropológica*, ou seja, ela está ligada ao fator antropológico existencial – devir humano –, sem o qual não pode haver revelação de Deus. Se não há busca por parte da comunidade humana pela verdade, se não há fé (aí reside, por exemplo, o perigo da idolatria), isso impossibilita a revelação de Deus. Por isso, afirma J. L. Segundo:

[...] este segundo passo que demos aqui, da “revelação” a uma “fé”, sem a qual aquela não pode existir, mostra que o próprio fato de Deus revelar algo com sentido supõe não somente um indivíduo em busca, mas uma comunidade, um povo comprometido e inserido nessa tentativa de aprender a aprender e que aposta nela, em seu caminho para a verdade. Somente então se pode dizer que Deus comunica algo. A fé não é mera aceitação passiva e individual de uma palavra que Deus nos teria dirigido. Faz parte integrante dela.²³⁸

De igual modo podemos dizer que, se por um lado a revelação de Deus, de acordo com J. L. Segundo, pressupõe *fé*, por outro, pressupõe uma *comunidade de testemunhas*, isto é, aquela que além de possuir *fé* para buscar ouvir Deus falar, é também comunidade educanda e educadora, que experiencia e reproduz ao mesmo tempo, perpetuando esse aprender a aprender, sabedoria que é meio ou ação de atuar na realização da história.

²³⁷ Ibid., p. 70.

²³⁸ ID., *O Dogma que Liberta...*, p. 408. É interessante v. tb: “Dios se da a conocer como ‘revelando algo al hombre’ cuando encuentra en éste una sensibilidad histórica convergente com sus propias intenciones.” ID., *Revelación, fe, signos de los tiempos...*, pp. 136-137.

Demos um segundo passo, a partir daquele ponto inicial em que parecia que a revelação de Deus já nos chegava toda pronta da parte dele, e que a única função do leigo cristão era acatá-la na fé e aplicá-la aos diferentes contextos da práxis cristã. Com esse segundo passo, vemos que a revelação supõe não somente uma busca e uma “fé” prévia à escuta de Deus que se revela. Supõe, além do mais, a constituição de um povo que *transmita* uma sabedoria de geração em geração. Através de coisas sempre imperfeitas e transitórias, que são transmitidas pela própria existência da comunidade, esse “povo” torna-se “tradição”, sujeito ativo e criador de um aprender a aprender que não pode nunca ser individual.

Aceitar essa identidade, torná-la própria naquilo que é mais importante, é um ato de “fé”.²³⁹

Por que a *fé* se torna um elemento constitutivo da revelação na teologia de J. L. Segundo? (Pretensa concepção que inverte a costumeira ordem: “a fé é resposta a ...”) Porque ele parte do ser humano e não de especulações abstratas para construir sua teologia complexa. A teologia segundiana é essencialmente antropológica. J. L. Segundo está preocupado em dialogar com o homem de hoje e suas inquietudes pela verdade. O que se traduz no fato de que, para ele, é a *fé* que fará com que a *comunidade que busca*, aprendendo a aprender, encontre a revelação divina, ou a verdade – sempre provisória.²⁴⁰ Deus se revela àquele que busca perceber a revelação desse Deus na história, em meio as situações históricas de anseio por liberdade e humanização, isto é, que “Deus se dá a conhecer ‘revelando algo ao homem’ quando encontra neste uma sensibilidade histórica – mediante a fé antropológica – convergente com suas próprias intenções.”²⁴¹

[...] o discernimento daquilo que é presença ou “revelação” de Deus, primeiro na história de Israel e depois nos atos e palavras de Jesus, não foi feito por Deus nem foi por Ele marcado a partir do céu. Ele deu aos homens a responsabilidade de fazê-lo, acertando da melhor maneira possível com a visão e as prioridades de Deus, que são também as do Reino. Somente a partir desse compromisso – que é opção pelos pobres –, fruto da sensibilidade, definiu-se “quando” Deus havia revelado o que hoje faz parte da Bíblia.²⁴²

²³⁹ ID., *O Dogma que Liberta...*, pp. 406-407.

²⁴⁰ “[...] toda revelação pressupõe a realidade da fé antropológica como um elemento constitutivo. Essa fé não é entendida como resposta a uma revelação, mas como uma busca por sentido, busca essa a partir da qual uma revelação pode ocorrer. A relação entre fé antropológica e revelação mostra que os dois elementos – distinção e sintonia entre mensagem e receptor – manifestam uma complementaridade. GROSS, op. cit., p. 136.

²⁴¹ SEGUNDO, *O Dogma que Liberta...*, p. 410. Isso pode ser comprovado pelos muitos personagens bíblicos que mesmo ignorando qualquer “revelação bíblica” entenderam a comunicação de Deus e sua ação na história sem necessidades de sinais celestiais. V. *ibid.*, pp. 410-411.

²⁴² *Ibid.*, p. 411.

Isso é explicado por J. L. Segundo tomando a forma pela qual se percebe a revelação de Deus no êxodo hebreu da opressão do Egito. Moisés descobre a presença de Deus na ânsia de libertação de seus irmãos do sistema que os oprimia. Diz J. L. Segundo que “[...] a ‘experiência de contraste’ entre a situação factual de seu povo e o que ele sentia como vontade salvadora de Deus, que quer a libertação do homem, fez com que ele intuísse que o *Senhor estava ali* presente e que os apoiava”.²⁴³ Ele sustenta a idéia de que os hebreus fizeram a experiência da descoberta da revelação de Deus quando foram, por Moisés, contagiados por sua certeza, ou seja, que a experiência do aprender a aprender de Moisés tornou-se também a experiência de todos os hebreus.²⁴⁴

Juan Luis Segundo está certo de que isso se deu porque Moisés possuía um sistema de valores [*fé*] que se identificou com a realidade diante de si, isto é, Moisés pode perceber a revelação divina porque já havia valores dentro de si que identificaram-se com aqueles *sinais dos tempos*. Enquanto que para alguns o fato não passasse de rotina, para ele – seus valores, sua *fé* –, significava a explícita revelação de Deus em favor da libertação de seus irmãos.²⁴⁵ A sua *fé* funda uma fé que lutaria por liberdade, mas não baseada em um código – como a Bíblia por exemplo – e sim em seus valores antropológicos existenciais.

Moisés não pode recorrer à “palavra de Deus”, como é nossa rotina farisaica, para reconhecer “a presença de Deus”. Nada mais tem senão os valores que estruturam sua vida para discernir, dentre as múltiplas possíveis vozes da realidade histórica, aquela que procede do Absoluto.²⁴⁶

Juan Luis Segundo chama a atenção para o fato de que, como em “Moisés”, perceber os *sinais* e não deixá-los passar como coisas irrelevantes, dependem da sensibilidade desta *fé* às mudanças históricas em relação a esses próprios valores. Moisés percebeu os *sinais* e não os deixou passar, antes reconheceu neles a presença de Deus, *suscitando história*,²⁴⁷ desencadeando um processo de aprendizagem com base neste fenômeno. E o fez criando uma comunidade, um povo, cuja identidade fundamental estava assentada na tradição (=transmissão)

²⁴³ Esta idéia é tomada por J. L. Segundo de **QUEIRUGA**, Andrés Torres, *A Revelação de Deus na Realização Humana*. São Paulo, Paulinas, 1995. Trad. Bras. Em: **SEGUNDO**, *O dogma Que Liberta...*, p. 411 ss.

²⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 412.

²⁴⁵ Cf. *ibid.*

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 413.

²⁴⁷ Cf. *ibid.*, 414.

que optou pelos mesmos valores e pelos mesmos sinais históricos referidos a tais valores.²⁴⁸

Acreditamos, então, que tenha sido possível demonstrar como a revelação, para J. L. Segundo, pressupõe *fé* (fé antropológica). Este é o elemento que possibilita interpretar a revelação e não se acomodar em simplesmente reproduzi-la. Também que ela não é acatamento de conteúdos estranhos aos valores que, pela escolha em liberdade – feita na história, onde Deus fala entre muitas vozes –, direcionam nossa existência. *Revelação e fé*, nesta teologia complexa segundiana, estão atreladas por uma complementaridade onde o *cimento* que as une não é outra coisa senão a alteridade manifestada pelas liberdades de Criador e criatura.

Moisés não ensina no Êxodo uma resposta pronta de uma vez para sempre. Mas coloca em movimento um processo de aprender a aprender: como “descobrir” mais sinais (na história) da mesma presença reveladora e libertadora de Deus.²⁴⁹

5.4.8 – Conclusão: Ainda Sobre Revelação Como Processo Educativo

Não queremos correr o risco de, após toda tentativa de explicar a *revelação como processo educativo* que rompe com uma visão de revelação devedora de uma teologia positivista, ainda não termos sido suficientemente claros, acreditamos que seria bom voltar a dizê-lo em mais algumas poucas palavras.

O problema que está por detrás da teologia da revelação de J. L. Segundo é especificar como a fé cristã pode inculturar-se (embora não utilize esta palavra) no mundo atual e tornando-se um processo de humanização, e não de alienação da liberdade. J. L. Segundo busca responder como a revelação de Deus pode ser significativa à vida daqueles que optaram por um mundo e por uma sociedade mais humana.

Por este fato, ao contrário do que talvez se pense ou pareça, o esforço de J. L. Segundo por não dissociar fé e vida, ou ainda, por oferecer respostas às interpelações do mundo moderno e àqueles que desejam viver uma fé consciente, o intento de articular racionalidade e fé não vem de uma proposta intelectualista, mas, acima de tudo, ética. O caráter ou a dimensão sistêmica se justificam então preservando a liberdade e mantendo a dialogicidade e alteridade entre Deus e o

²⁴⁸ Ibid., p. 415.

²⁴⁹ Ibid.

homem, dando sentido à realidade do existente. É a partir daí que J. L. Segundo passa a recusar as antigas fórmulas positivistas que dão à revelação caráter estático de uma “pedagogia bancária” onde Deus insere no homem conteúdos estranhos a sua incessante busca pela verdade. Por isso ele diz: “[...] Deus não parece se preocupar com o fato de revelar algo que *seja* verdade em si mesma, verdade eterna, verdade inalterável, mas que se *torne* verdade na humanização progressiva do ser humano.”²⁵⁰

O receio de J. L. Segundo é que a revelação seja tomada como um fator contra-humanização, servindo a intenções contrárias a esta e promovendo a opressão. Por isso, a revelação ganha, em sua teologia, um caráter de *processo pedagógico verdadeiro*, inclusive, desvinculando a imagem de Deus de todo estigma dominador-opressor – Deus é visto como pedagogo que promove o outro, levando-o ao crescimento e desvelamento de sua própria realidade. Não é egoísta, mesquinho, narcisista e temeroso do outro.

A revelação que Deus faz de si próprio e do homem não consiste em acumular informações corretas a esse respeito. É um “processo”, um crescimento em humanidade, e nele o homem não aprende “coisas”. Aprende a aprender. Exatamente como em toda pedagogia: guia-se uma criança (essa é a etimologia da palavra) para que aprenda a buscar a verdade usando da experiência e, nessa, de seus próprios equívocos e erros. Essa é a “infalibilidade” que Deus prometeu a sua Igreja. Contrariamente, não é irrelevante que use o adjetivo “verdadeiro” para caracterizar não o “primeiro nível”, o das informações, mas o segundo nível, o da “pedagogia”.²⁵¹

Em sua teologia da revelação a verdade não se transmite por meios mágicos ou auto-suficientes, mas na memória de um povo que experimentou Deus passo a passo, indo das etapas pré-cristãs da *consciência de Deus* até as etapas da *maturidade* dos filhos de Deus – progressão da consciência de liberdade.

Por isso, a necessidade de conceber a “revelação” não como uma mera provisão de informações corretas sobre Deus e o homem, mas como uma pedagogia que, infalivelmente, leva para a verdade, deve modificar

²⁵⁰ SEGUNDO, *O Dogma que Liberta...*, loc. cit., p. 404.

²⁵¹ Ibid., pp. 404-405. Vale explicar, no que se refere aos termos “primeiro nível” e *segundo nível*, que J. L. Segundo se refere às categorias de Gregory Bateson referidas aos níveis de aprendizagem que significam mudança de atitude que acontece no tratamento das informações. Gregory BATESON, “*Les catégories de la aprendizagem et de la communication*”, in: *Vers une écologie de l'esprit*. Seuil, Paris, pp.253-282, tomo I. Trad. Espanhola, Buenos Aires, Carlos Lohé, 1976 *Primeiro nível* significa apenas mudança no conteúdo da resposta proporcionando um tipo de *pedagogia apressada* que não leva em conta a realidade do sujeito; *segundo nível* é aquele que proporciona o aprender a aprender, isto é, multiplicação das informações e não adição..

seriamente a concepção comum da relação existente entre revelação e verdade.²⁵²

Esta revelação, por ser processo educativo, do AT e do NT, passando pela encarnação, pela vinda do Espírito, pela Igreja, Tradição e dogmas, continuará até o fim da humanidade, onde a verdade está em processo constante de elaboração e não definida por conteúdos imutáveis de um positivismo teológico. É por esta pedagogia divina que Deus, na História única e pelas experiências humanas reais de crises e de *fé, caminha* (antes no AT e em Jesus e hoje pelo Espírito) com o homem levando-o a descobrir-se e a descobri-Lo.

Encontramo-nos aqui com a mesma preocupação de todo autêntico processo de aprendizagem em segundo grau – de todo ensinar a pensar – de não adiantar uma informação, simplesmente pelo fato de ser verdadeira. A verdade de que se trata, nesse nível de aprendizagem, mede-se com outro parâmetro que o das informações ao nível inferior. Mas encontramos, além do mais, como em toda ‘pedagogia’, a necessidade de que a experiência se torne cada vez mais decisiva no crescer ou amadurecer. O aprender a aprender exige, a partir de certo grau, a ausência física do mestre, embora seu espírito continue estando presente e ativo. A partir de fora, parecerá que o aprendizado está terminado, quando, na verdade, apenas acabou de entrar em sua etapa mais criativa e fecunda.²⁵³

Podemos dizer então que, para Juan Luis Segundo, o cristianismo é a continuação do processo que começou *em* “Moisés” – com a fundação de uma comunidade pedagoga, do aprender a aprender – e se estende circularmente e hermeneuticamente em busca da verdade (A realidade nos obriga a interpretar a revelação. Com esta nova interpretação da revelação, somos chamados a mudar a realidade. Então reinterpretemos a revelação, e assim sucessivamente.) “O antigo povo aprende, ou, melhor, continua aprendendo a aprender. Não deixa de buscar a verdade por um caminho para buscá-la em outro. A mesma verdade que estava no início continua guiando-o para a verdade plena”.²⁵⁴ Essa, ousou dizer, é a complexidade de uma teologia que não se deixa vencer pelas tentações da facilidade e se entrega ao positivismo de uma ortodoxia que enrijece a revelação de Deus. Essa é a teologia complexa pensando a revelação de Deus.

²⁵² **SEGUNDO, O Dogma que Liberta...**, p. 405. “O mesmo cristão não possui ainda, nem mesmo pelo fato de entendê-la, a verdade que Deus lhe comunica, enquanto não consiga convertê-la em *diferença* humanizadora dentro da história. Até que a ortopraxis se torne realidade, não importa o quanto seja efêmera e contingente, o cristão não *sabe* ainda a verdade.” Ibid., p. 374.

²⁵³ Ibid., p. 406.

²⁵⁴ Ibid., p. 416.

5.5 – A Fé como Aprender a Aprender

A fé para Juan Luis Segundo não significa obediência cega a conteúdos de uma ortodoxia positiva, mas é também um processo complexo que se faz pedagogia. Por isso não basta apenas crer, ainda mais quando esse *crer* anula a liberdade que deve estar ativa no serviço da construção histórica. A fé não está apoiada na ruptura entre o crer e o compreender. Aliás, para J. L. Segundo, o intelecto exerce função importante na vida cristã, isto é, nosso autor advoga uma fé consciente e crítica, que tem por responsabilidade a transformação da realidade e a construção de uma história mais humana. É certo que as categorias de aprendizagem da teoria comunicacional de Bateson influenciam por demais essa visão, na verdade a enriqueceram.

Juan Luis Segundo vê na forma atual de *fé cristã* um ponto negativo, entretanto, que se apresenta como uma grande resistência a esta utopia: a busca de meios que estão fora da realidade, baseados em fontes a-históricas, para a solução de problemas reais e históricos. Este ponto negativo, denunciado por sua teologia, levanta a pergunta de como a fé cristã, sem deixar de ser resposta existencial à interpelação do Deus do Reino não contribua para a alienação ou anulação da condição humana, isto é, como o exercício da fé genuinamente cristã pode se dar sem a anulação da liberdade? E, posteriormente, como romper com as atuais categorias a-históricas dos meios utilizados para a eficácia da fé e prosseguir rumo à fé que se traduz por ação consciente da liberdade na história e que se utiliza dos meios históricos – os únicos disponíveis – para sua realização? Esta resposta encontra-se na teologia pedagógica de Juan Luis Segundo, precisamente em seu método do aprender a aprender, e isto supõe, como veremos, a relação entre *fé antropológica* e *ideologia*.

5.5.1 – O Primeiro Elemento da Antropologia de J. L. Segundo: a Fé

De acordo com Juan Luis Segundo, todo ser humano busca preencher as lacunas de sua existência – esta é a condição humana.²⁵⁵ Se o homem busca dar

²⁵⁵ Cf. **SEGUNDO**, *Fé e Ideologia...*, pp. 3-10.

significação a sua existência, esta significação é motivada por encontrar satisfação. Contudo, essa busca de satisfação, ao contrário do que se pensa, não é algo tão simples de ser alcançado. Na verdade, muitos são os caminhos a serem escolhidos para tal realização, todavia, o homem só pode escolher um caminho. Enquanto escolhe um, vê outros se fecharem diante de si. Ele é obrigado a jogar com sua própria liberdade.²⁵⁶

Esta escolha é deveras delicada, isso porque o homem, após sua escolha, não pode voltar atrás, e por outro lado, nunca poderá escolher um caminho tendo antecipadamente garantida sua satisfação ou êxito. Isto revela a fragilidade de tal processo, restando nessa busca apenas confiar nas experiências de satisfação alheias já vividas por nossos semelhantes. “Assim todos dependemos de todos, frente à necessária limitação de nossas experiências.”²⁵⁷

As experiências de nossos semelhantes, as quais não podemos experimentar, isto é, que estão além de nossa possibilidade experiencial, são denominadas *dados transcendent*²⁵⁸, e estas mesmas pessoas, de que tomamos estes dados a confiar, são denominadas *testemunhas referenciais*²⁵⁹. Isso demonstra que a *fé antropológica* possui caráter radicalmente social²⁶⁰, por este fato, Juan Luis Segundo caracteriza a pessoa humana por uma dimensão cognoscitivo-valorativa social. “Daí que a pessoa humana que conhecemos tenha uma dimensão valorativa (e, por isso mesmo e em último termo, também cognoscitiva) necessariamente social.”²⁶¹ Assim, percebemos que a *fé antropológica* é própria de toda a sociedade e, particularmente, de cada um dos seus indivíduos.

Além disso, dizer aqui sociedade é dizer *fé*. De fato, como chamar a uma tendência universal, nunca desmentida, destinada a preencher as lacunas de nossa experiência com a experiência tomada de empréstimos aos outros. Claro que não falamos aqui de uma “fé” em sentido precisamente religioso.

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 6 e 7.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 9. **ID.**, *A História Perdida e Recuperada...*, pp. 13-17.

²⁵⁸ “[...] para se decidir o homem tem que comparar e de fato compara satisfações possíveis. Mas essa comparação se faz sempre meio às cegas, quer dizer, sem conhecer por experiência *própria* as satisfações que o aguardam no final de cada caminho. Não se tem prestado suficiente atenção ao fato de que o indivíduo humano que opta por um caminho qualquer para sua existência sempre manuseia dados *transcendentes*, isto é, dados que se referem a coisas que ele não pode experimentar e que, neste sentido, o superam. Não nos referimos com isso a coisas ou seres transcendent

²⁵⁹ “[...] para comparar satisfações, que ainda não temos (e nunca teremos de maneira simultânea), devemos aceitar dados que nos são fornecidos por *outras pessoas*, quer dizer, socialmente. Assim, os dados mais decisivos para nossa existência são captados através de outras vidas e devem ser *crídos* no sentido de que temos *fé* em algumas pessoas e em outras não.” *Ibid.*

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 73.

²⁶¹ Juan Luis **SEGUNDO**, *A História Perdida e Recuperada...*, p. 18.

A esta altura de nossa reflexão, a fé nos parece como uma dimensão antropológica absolutamente universal.²⁶²

Para melhor explicar tais termos, diz o autor:

A experiência mostrará aqui o que se pode prever: que somente é possível certa certeza de escolher um caminho que conduz à felicidade, baseando-nos em *experiências alheias*. Aparece aqui a básica solidariedade da espécie humana. As experiências de valores realizados nos vêm através de nossos semelhantes. Antes de as termos nós mesmos, percebemos seu valor, suas possibilidades de satisfação, através do testemunho da felicidade ou infelicidade alheias. Assim, todos dependemos de todos, diante da necessária limitação de nossas existências.²⁶³

A *fé antropológica* – para melhor compreensão do termo – tem como sinônimos indicados por J. L. Segundo: “estrutura valorativa”, “estrutura de significação”, “sentido da vida”, “escala de valores”.²⁶⁴ Sua função é estruturar a existência, dar sentido a ela, destacar as coisas pelas quais se acredita que vale a pena viver.

O que nossa análise acentuava a partir dos fatos era, ao contrário, a necessidade para cada homem de *determinar* – por “fé” – o que é que vale a pena na existência e a que valor ou a que ordem se pode confiar a vida inteira.²⁶⁵

Esta dimensão antropológica tem por responsabilidade dar sentido à vida humana e constitui-se a dimensão primeira desta vida, isto é, ela é a base, o planejamento da vida e não os meios para alcançá-los. Sobre isso diz J. L. Segundo: “[...] a fé de que falamos aqui é cada estrutura significativa de uma existência humana, mais que o ‘suporte’ vital de que esta necessita para toda ação. A falta de ‘fé’ desorientaria.”²⁶⁶

Torna-se importante dizer que a *fé antropológica* não está, num primeiro momento, ligada à religião ou a crenças religiosas, o que para J. L. Segundo já faz parte de uma outra dimensão antropológica – sobre isso veremos adiante.

A título de apologia podemos aduzir que até aqui só temos usado a palavra “fé” em um contexto humano comum, referindo-nos à fé que um homem tem em outra pessoa humana no que se refere à estrutura valorativa ou

²⁶² ID., *Fé e Ideologia...*, p. 10.

²⁶³ ID., *A História Perdida e Recuperada...*, pp. 17-18.

²⁶⁴ É interessante comparar a fé antropológica de J. L. Segundo com o que anteriormente Henrique C. de Lima Vaz chamou de *experiência de Deus*, ou *Sentido*. V. LIMA VAZ, Henrique C. de. *A Experiência de Deus*, em: *Experimentar Deus Hoje*. VVAA. Petrópolis, Vozes, 1976, pp. 74-89.

²⁶⁵ SEGUNDO, *Fé e Ideologia...*, p. 45.

²⁶⁶ Ibid., p. 41.

significativa de sua vida, seja esta religiosa ou não. E porque, à diferença da palavra “religião”, a palavra “fé” tem um óbvio uso não-religioso [...].²⁶⁷

Dentro dos circuitos energéticos e do fenômeno da entropia, o homem, pelo fato de dispor de energias limitadas, está obrigado a se *projetar* imaginariamente aos limites de sua existência na busca de lhe conferir sentido, desta forma, a *fé antropológica* significa poupança de energias na relação com os *dados transcendentais* e com as *testemunhas referenciais* num processo lento, mas constante, de evolução da escala de valores em paralelo com a evolução biológica.²⁶⁸

Podemos então dizer que a *fé antropológica* não fecha o *destino* da pessoa, mas abre-o, porque é exatamente esta opção em LIBERDADE para estruturar a vida com *sentido*. É opção que não pode dispensar a liberdade, pois ela é o elemento penhorado neste *jogo de risco* – pois, paradoxalmente, toda pessoa é obrigada a jogar com sua liberdade, a arriscá-la.

5.5.2 – O Segundo Elemento da Antropologia de J. L. Segundo: a *Ideologia*

Se a *fé antropológica* é responsável por dar significação à vida da pessoa, ela requer uma outra dimensão antropológica que a complementa: a *ideologia*.

[...] a fé começa ensinando-nos qual é o valor a que se deve “confiar” a vida inteira; mas em seguidas temos que estruturar também o resto. Teremos que aprender para isso quais os outros valores que são conducentes para o primeiro, e em que medida; que preço podemos pagar e que preço não devemos pagar por qualquer realização parcial, sob pena de destruir a finalidade para a qual nos dirigimos.²⁶⁹

Ideologia, então, são os meios [MÉTODOS] pelos quais a *fé* se realiza.²⁷⁰ Ao se escolher um valor ou significado para a vida, torna-se necessário escolher também um *meio de eficácia* para levá-lo adiante, digo, para realizá-lo. Isso se comprova pelo fato de que a *fé* em si mesma não é criadora, mas deve empregar métodos naturais e artificiais para alcançar o que objetivou. Assim, “o maior problema da liberdade [...] é que, para realizar valores, é preciso aprender métodos

²⁶⁷ Ibid., p. 42.

²⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 45. V. tb. **SEGUNDO, Evolução e Culpa...**, p. 105 ss.

²⁶⁹ **SEGUNDO, Fé e Ideologia...**, p. 11.

²⁷⁰ Cf. ID, *A História Perdida e Recuperada...*, p. 19 ss.

em si mesmos independentes de tais valores.”²⁷¹ Aí está a diferença fundamental entre *fé* e *ideologia*: enquanto os valores são escolhidos por nós e dependem da decisão humana, os meios nós os procuramos e buscamos nos servir deles, que, todavia, independem de nossa decisão, isto é, são mecanismos dos quais nos apoderamos.²⁷²

Porém, se Juan Luis Segundo – convicto de que a *fé antropológica* depende de efetivação e de instrumentalidade operacional – dá a esta efetivação o nome de *ideologia*, contudo, o termo – anteriormente carregado de vícios lingüísticos e conotação negativa vinculada à perspectiva marxista – parece confuso, ou, pelos menos, causa confusão.²⁷³ O próprio autor tem consciência disso. Ele sabe, inclusive, que utiliza a mesma palavra com seus diferentes significados ao longo de sua obra. Isto acontece, por exemplo, com a utilização do termo *ideologia* em seu círculo hermenêutico, que se difere radicalmente de *ideologia* em sua inseparabilidade à *fé antropológica*. Sobre isto, ele mesmo se explica:

Para simplificar nossa linguagem, chamaremos tal idéia, daqui para frente, de *ideologia*, ainda que em um sentido diferente do sentido pejorativo que empregamos no primeiro capítulo. Aqui aludimos unicamente ao sistema de fins e meios que é condição necessária para a opção e a ação humanas.²⁷⁴

Apesar de toda confusão em torno do termo *ideologia*, esta pode, ao que J. L. Segundo propõe, ser facilmente entendida como “o saber do homem *sobre eficácia*, isto é, sobre o que se se põe certas condições, ou sobre as condições que é necessário pôr se se querem conseguir certos resultados.” [sic]²⁷⁵ Este saber é algo que nasce subordinado à *fé*,²⁷⁶ sendo ele o fato que nos faz afirmar que a

²⁷¹ Ibid., p. 20.

²⁷² Cf. ID., *Fé e Ideologia...*, p. 12.

²⁷³ Cf. Hugo ASSMANN, op. cit., pp. 235-236. Sobre a confusão que envolve o uso da palavra “ideologia” por J. L. Segundo – e não apenas este, mas também o termo “fé” [*fé antropológica*] – custa ao autor nada menos do que as primeiras duzentas páginas do primeiro volume de sua obra *O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré*. Sobre isso v.: SEGUNDO, *Fé e Ideologia...*, pp. 03-217. O próprio J. L. Segundo explica sua escolha do termo *ideologia*, que: “...designa, por assim dizer, o sistema do que percebo – em minha busca de valores – como constituindo ‘o real’, a realidade. Toda técnica, todo método, toda ciência, tudo o que pretende ter eficácia [...]”

Ideologia designa... uma visão das coisas que se pretende objetiva e, em última instância, livre – pelo menos, em si mesma – de valores, embora ninguém tenha ilusão de que os conhecimentos, por mais científicos ou sublimes que pareçam, não estejam condicionados, de uma ou outra maneira, a valores e propósitos humanos. “ ID., *A História Perdida e Recuperada...*, pp. 22-23.

²⁷⁴ ID., *Libertação da Teologia...*, pp. 112-113. Não é proposta do presente trabalho aprofundar-se nesta problemática a respeito da utilização do termo “ideologia” interpretado por J. L. Segundo, contudo, Eduardo Gross, baseado em muitas fontes que interpretam nosso autor, expõe o problema com profundidade. GROSS, op. cit., pp. 107-112.

²⁷⁵ SEGUNDO, *Fé e Ideologia...*, p.34.

²⁷⁶ Cf. ibid.

ideologia não é responsável por oferecer o sentido da existência ao homem. Isto pode ser constatado até mesmo nos casos de determinadas “ideologias” [filosofias da história] que já são em si mesmas resultado de um processo que envolve conjuntamente *fé* [sentido] e *ideologia* [busca de eficácia].²⁷⁷

Por fim, o mais importante no método de nosso autor é a certeza de que estas duas dimensões antropológicas – *fé* e *ideologia* – apesar de tão diferentes, são a base da maturidade e da liberdade humana e isto somente é possível pela *complementaridade* que elas exigem.²⁷⁸

5.5.3 – A Maturidade da Liberdade Como Resultado da Complementaridade Entre *Fé* e *Ideologia*

O título deste subitem – em nada modesto, mas pretensioso – revela a intenção profunda do método segundiano. Ele mesmo lança a questão como desafio teológico – ou metodológico. Ele diz: “Daí o difícil problema metodológico para uma teologia da libertação: *Que relação existe entre fé e ideologias ?*”²⁷⁹ Ele está certo de que a fé não pode existir sem ideologia (ou ideologias),²⁸⁰ pois é justamente esta que fará com que os valores se encarnem na história. A ideologia tem seu mérito justamente pelo fato de ser o meio pelo qual se concretiza na realidade os *valores da fé*.²⁸¹

O que dissemos até aqui pode ser resumido numa expressão de J. L. Segundo em referência a esta complementaridade envolvendo fé e ideologia: “Tudo se reduz a escolher um modelo de vida, a fazer para si, com elementos humanos, uma imagem da vida que pareça satisfatória e possível ao mesmo tempo.”²⁸² É interessante notar ainda que J. L. Segundo afirma que esta complementaridade começa já na vida da criança e, depois, se transforma, isto é, a fé e a ideologia estão num crescente onde, em princípio na vida infantil à juvenil, o acento está na procura de uma fé própria, e na vida adulta, este encontra-se na ideologia, ou seja, o jovem ou adulto dá ênfase na eficácia para realizar o sentido

²⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 35.

²⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 12-35. Cf. Tb. **ID.**, *A História Perdida e Recuperada...*, p. 23 ss.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁸⁰ Daqui em diante abandonaremos o itálico no uso das expressões *fé* e *ideologia*.

²⁸¹ Cf. **MURAD**, *Este Cristianismo Inquieto...*, p. 67.

²⁸² **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 115.

que pretende; ou a fé que possui.²⁸³ Por este fato, J. L. Segundo diz que o levar em conta estas dimensões até suas últimas conseqüências constitui a base da maturidade e da liberdade da existência humana, ou colocando de outra forma, ele diz que o viver a fé e a ideologia conscientemente até suas últimas conseqüências é o caso de poucas pessoas maduras.²⁸⁴

5.5.4 – Fé, Valor Absoluto e “Ser” Absoluto

Juan Luis Segundo afirma que podemos encontrar em toda vida humana um absoluto no âmbito do valor, ou seja, que cada pessoa no uso de sua liberdade escolhe um valor que prefere para si mesmo (não como meio). Este valor tem o nome de *absoluto*.

O *absoluto*, então, é um *valor primordial* dentro de uma escala de valores que transforma todos os outros valores em meio a fim de que este primeiro seja alcançado. Numa escala de valores, uns valores são secundários – os que ajudam a alcançar o *valor absoluto* – e algum é o principal nela, o que denomina-se, como já dissemos, *absoluto*.²⁸⁵

Desta forma, *absoluto* para J. L. Segundo difere-se de infinito, perfeito, metafísico e outros, e está ligado ao valor primordial escolhido para alcançar a felicidade. Isso pode ser explicado por suas palavras a seguir:

A fé antropológica se caracteriza por hierarquizar o que chamamos “valores” até chegar a um, ao qual subordinamos todo o resto. A este “valor” chamamos *absoluto*, não porque esteja realizado ou seja um ser absoluto, mas porque no homem que o escolheu como tal não está subordinado nem condicionado (enquanto valor) a nenhum outro, mas ao contrário.²⁸⁶

Da mesma forma não se deve confundir *valor absoluto* com *ser absoluto* (nomeação dada a Deus).²⁸⁷ Tampouco deve-se desacreditar da existência de Deus

²⁸³ Cf. ID., *A História Perdida e Recuperada...*, pp. 33-39.

²⁸⁴ Cf. ID., *Libertação da Teologia...*, p. 116. É interessante ver o que J. L. Segundo diz a respeito de tal fato: “...pretendemos que, por mais que uma vida madura diferencie a orientação da fé e a orientação da ideologia, não pode, sem diminuição de sua humanidade, esquecer que são complementares [...] as dimensões de eficácia e de significação estão intimamente relacionadas sem se confundirem. Quem se preocupa pela significação excluindo a eficácia – tentação de cristão infantil – e quem se preocupa pela eficácia descuidando a significação – tentação de técnicos, políticos ou não –, perdem uma dimensão essencial. O manter ambas unidas não é fácil, entre outras causas porque ambas dimensões têm diferentes regras de jogo mesmo no uso de linguagem. Um homem cabal deve falar *duas* linguagens. Mais ainda, deve conectá-las sem confusão e sem desnaturalizar nenhuma delas.” Ibid., [N. da A.]. O que foi dito aqui neste subitem ganhará maior significado nos seguintes.

²⁸⁵ Cf. ID., *Fé e Ideologia...*, p. 25.

²⁸⁶ Ibid., p. 32.

²⁸⁷ Cf. ID., *A História Perdida e Recuperada...*, p. 39-50.

[Absoluto] pelo fato de que o homem em sua escala de valores possua um *absoluto próprio*. O problema encontra-se justamente quando um suposto “ser absoluto” ocupa o valor absoluto na vida da pessoa anulando sua liberdade, digo, quando a religião reivindica a dimensão antropológica que cabe à fé. Por este fato, fica claro que para J. L. Segundo a religião não é uma dimensão antropológica primordial, mas é apenas, em princípio, instrumentalidade.²⁸⁸

É importante ainda dizer que o *valor absoluto* da fé antropológica segundiana é a categoria que destaca a importância da liberdade no interior do homem e que não aceita um “Ser” absoluto externo perfeito e metafísico – existente fora do homem e do universo e da história como um ente infinito – que lhe incuta valores dissociados de sua liberdade. Que lhe diga *qual* o valor que lhe trará a felicidade. O *absoluto*, para J. L. Segundo, é a caracterização do exercício pleno da liberdade do homem pelo homem. Por este fato, como vimos anteriormente, a teologia da revelação segundiana vê Deus como a liberdade que suscita liberdade, o que deduz que Deus não pode agir de nenhuma forma que anule a liberdade humana, mas interpelando-a pedagogicamente; seria, então, neste caso, a anulação da liberdade uma grande contradição e descaracterização do seu próprio ato criador.²⁸⁹

A identificação entre valor absoluto e ser absoluto é fruto de um inaceitável “lugar-comum”. Valor absoluto não tem nada a ver com crença em um ser absoluto. O valor absoluto é o absoluto no plano dos valores, possível e necessário a cada homem neste mundo, se ele quer estruturar sua vida com sentido [...] O absoluto da fé antropológica se localiza no Valor Absoluto [...] Não se acha, portanto, em Deus.²⁹⁰

5.5.5 – A Fé Religiosa Autêntica

Para Juan Luis Segundo, a RELIGIÃO faz parte do mundo instrumental, ou seja, ideológico [meio]. A confusão em torno dela, como possibilidade de sentido, torna-a uma das fontes mais comuns de má fé para o homem e de fuga do compromisso da ação na história.²⁹¹ A partir daí nasce a questão: como o valor absoluto da fé antropológica pode ter relação com Deus, ou, como pode a fé antropológica, sem tornar-se instrumentalidade, vir a ser fé religiosa autêntica. Para isso, ele indica duas possibilidades. Primeira – quando uma pessoa abandona

²⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 51-56. Trataremos deste assunto a seguir.

²⁸⁹ Cf. *ibid.* ID., *Fé e Ideologia...*, p. 73 ss. V. Tb. **GROSS**, op. cit., 123-126.

²⁹⁰ **MURAD**, *Este Cristianismo Inquieto...*, p. 70.

²⁹¹ Cf. **SEGUNDO**, *Fé e Ideologia...*, p. 74.

as testemunhas referenciais para basear seu valor numa revelação divina; segundo – quando uma pessoa faz chave significativa para sua existência de uma qualidade que percebe em várias testemunhas referenciais atribuindo tal qualidade a Deus.²⁹²

[...] se por fé religiosa entendemos uma fé que passa: de ter o apoio no testemunho de seres humanos a ter base num testemunho divino, não se vê facilmente como se poderia dar esse fato.

Se o que produz a fé é o testemunho de certa constelação de valores que percebo como satisfatória, através do testemunho de outros seres humanos, o próprio Deus não poderia ter outro acesso à minha fé... Ou essas testemunhas me atraem por seu testemunho de felicidade humana – e seu caráter divino é o *resultado* ou projeção dessa atração – ou, independentemente do testemunho de felicidade humana, devo seguir cegamente quem me dê provas verificáveis de uma especial relação com a divindade.²⁹³

Para nosso autor somente a segunda opção é viável. A primeira, representada nos manuais de teologia clássica, tem a fé religiosa como o abandono das testemunhas humanas e o apoio na autoridade de um Deus que revela conteúdos salvíficos a serem obedecidos.²⁹⁴ Ele está convicto de que Deus fala mediante testemunhas humanas, pessoas como nós que experimentaram a *revelação* de Deus dentro de sua história cotidiana, ou ainda, que viveram sua história como *revelação* de Deus. Assim, por exemplo, se dá o fato de que devemos ter *fé* nos discípulos de Jesus e na tradição cristã.

Aqui acontece a passagem da fé antropológica à fé religiosa: quando passamos a *crer* no testemunho das pessoas humanas. Todavia – mas não de forma tão simples como em vista pareça – esse *crer* não se dá fora de uma experiência de alteridade onde acontece um identificar-se de valores que previamente já existiam naquele que *passou a crer*. Por este motivo J. L. Segundo diz que a mensagem de Jesus encontrou espaço em seu tempo: “[...] somente aqueles que *já* tinham esses valores reconheceram Jesus como revelação de Deus [...] os valores sustentados pelos homens permitiram reconhecer em Jesus a revelação *de um* Deus que justamente declarava seus, divinos e absolutos, tais valores.”²⁹⁵

O problema da inautenticidade da religião [idolatria], para J. L. Segundo, está justamente nesta inversão de se aceitar a Deus primeiro para somente depois

²⁹² Cf. *ibid.*, p. 78.

²⁹³ *ID.*, *A História Perdida e Recuperada...*, pp. 40-41.

²⁹⁴ Cf. *ID.*, *Fé e Ideologia...*, p. 78. “[...] se o ‘apoiar-se na autoridade de Deus’ supõe que a estrutura significativa *não depende mais* de testemunhos humanos, mas do que Deus mesmo revelou como valioso e digno de fé, teremos que dizer que tal fé jamais se dá.” *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 79-80.

perguntar pelos valores que se deve cultivar. Por detrás deste Deus pode haver diferentes condutas instrumentalizadoras. De fato, uma estrutura de valor possui maior precisão para nomear Deus do que qualquer conteúdo dogmático.

Não é Deus que indica a seres neutros que valores hão de cultivar [...] Pelo contrário [...] são valores já cultivados por homens sinceros que determinam se o deus de quem os cristãos “falam” ao agir é um falso deus ou o Deus genuíno.²⁹⁶

Podemos compreender então que a fé religiosa deve se deixar julgar pela fé antropológica. Esta tem prioridade sobre aquela, pois é a partir dela – fé antropológica – que a fé religiosa terá sentido.²⁹⁷ O mesmo, podemos dizer, acontece com a revelação de Deus que depende desta fé, como visto anteriormente quando tratamos da temática da *Revelação Como Processo Educativo*.

Apesar de tudo o que já dissemos, talvez possa ainda não ter ficado bem esclarecido como se dá a passagem da fé antropológica à fé religiosa autêntica. Para isso, acreditamos ser ainda necessário refletir sobre tal questão.

5.5.6 – Da Instrumentalidade à Autenticidade

Vimos anteriormente que, na maioria dos casos, a religião (ou a fé religiosa) não passa de instrumentalidade, e, por isso, constitui-se num dos maiores meios para a alienação do ser humano, anulando a função da liberdade. Contudo, para J. L. Segundo, este não é um *caminho sem volta*. Ele acredita na possibilidade de que a fé religiosa possa desempenhar a mesma função básica da fé antropológica, ou seja, que ela possa estruturar, e até corrigir, o mundo dos valores de cada pessoa humana. Por isso ele diz: “[...] deve existir uma forma em que a fé em Deus (fé religiosa) não só confirme valores preexistentes, mas que de alguma maneira os corrija e determine.”²⁹⁸ Isso seria possível através de dois elementos constitutivos, a saber: primeiro – a transmissão de *dados transcendent*es, decisivos para o mundo dos valores; segundo – a *adesão a uma tradição* de testemunhas referenciais da aquisição e experiência desses dados.²⁹⁹

O primeiro elemento – a transmissão de *dados transcendent*es – acabamos de vê-lo no subitem anterior quando falamos da crença em valores humanos

²⁹⁶ Ibid., p. 83.

²⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 87. V. Tb.: MURAD, *Este Cristianismo Inquieto...*, p. 71.

²⁹⁸ SEGUNDO, *Fé e Ideologia...*, p. 100 ss. Aqui: p. 102.

²⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 103. “Somente quando estes dois elementos estão presentes, falaremos – com certa precisão – de ‘fé religiosa’”. *Ibid.*, pp. 103-104.

identificados anteriormente em nós mesmos (citei como exemplo os ouvintes da boa nova de Jesus). Este elemento confirma que uma estrutura de valor está aberta à conversão por outra, desde que esta adquira dados que a transcendem e que não negue sua liberdade e seus valores já existentes. A descontinuidade [metanóia] não rompe a continuidade [liberdade], justamente pela identificação dos novos dados com os valores preexistentes ou com a necessidade de reformulá-los.³⁰⁰

O *segundo* elemento – central na metodologia segundiana – é o *aprender a aprender*, digo, o *aprender a aprender* numa *tradição*. Assim, diz J. L. Segundo, “tanto na tradição como em Jesus mesmo, o ‘divino’ não aparece como um elemento externo, ‘puro’, e sim como a qualidade mesma dos valores em cada testemunha e na tradição em sua globalidade.”³⁰¹ O *segundo* elemento da fé religiosa autêntica não é absolutização de Deus e tampouco de um conteúdo feito divino, mas o inserir-se numa tradição de *aprendizagem da fé*. É recusar-se a fazer da religião o valor absoluto em si mesma [instrumentalidade] e adentrar, fazendo-se parte ativa, na *tradição* que é a história daqueles que ao apoiarem-se nas experiências uns dos outros dão-se a aprender a aprender a *fé* pelos dados que as transcendem.

Quando falamos de fé religiosa *autêntica*, nos referimos a uma fé que está em continuidade com a fé antropológica, quer dizer, a uma fé que recuse converter-se num sistema de instrumentalidade (sagrada ou mágica). Mas o que surge justamente desta definição da fé religiosa autêntica é que a religião não constitui valor ou antivalor por si mesma, senão em razão dos *dogmas* (ou símbolos de valores e de dados transcendentais que a atingem) que a compõem.³⁰²

Assim, se tratando de uma fé religiosa autêntica e cristã, diz Afonso Murad:

Uma opção cristã absolutiza não um valor nem uma doutrina, e sim um processo educativo de valores. No caso do cristianismo ou da Bíblia, aprendemos a aprender entregando nossa existência e seu sentido a esse processo histórico refletido nas experiências que se consignam em tal tradição.

Absolutizamos, pela fé, um concreto processo histórico educador acima de qualquer outro.

[...] esta decisão livre, por sua vez, não consiste em escolher um valor, e sim em entregar o sentido de nossa existência a um processo iluminador, cognoscitivo, dirigido por Deus, processo objetivo que teve seu lugar na história e em determinada história.³⁰³

³⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 104.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ MURAD, *Este Cristianismo Inquieto...*, p. 75.

5.5.7 – A Fé sem as Ideologias

Acreditando que foram esclarecidas as dúvidas em torno da fé religiosa autêntica – justamente quando procuramos explicar que esta é um caso pessoal de fé antropológica –, podemos então retornar ao problema central da metodologia segundiana: a relação entre fé e ideologias. Poderemos retomar a questão agora com maior liberdade de abordagem, sem o receio de equívocos e incompreensões no tocante ao perigo que ronda a fé religiosa: a instrumentalidade.

Juan Luis Segundo está convicto de que uma fé que abdica das ideologias é uma fé morta. No particular da fé cristã, ele acredita não ter sentido ter fé se esta fé não leva uma pessoa a orientar sua vida em direção à realização, na história, de seu valor absoluto. Não há sentido ter fé se a fé não se utiliza das ideologias a seu dispor para sua realização, ou de outro modo, se utiliza de uma ideologia inoperante.³⁰⁴

Conseqüentemente, se a fé cristã necessita de meios que possibilitem a concretização de suas opções históricas e estes *meios* são justamente as ideologias, ela não pode abrir mão destas. O impedimento às concretizações da fé apóia-se no fato de que a imensa maioria dos cristãos acostumou-se a conceber a fé como um *plano de certezas eternas* destinadas a serem professadas ou a serem traduzidas em atos,³⁰⁵ e não a aceitação da existência como ação na história – daí a religião como instrumentalidade mágica e fuga da realidade e da ação histórica. Justamente por este fato, J. L. Segundo afirma que toda tentativa de separar fé e ideologia para proteger a fé, não tem sentido algum em teologia. Ele diz: “a fé não é uma ideologia, é certo, mas só tem sentido como fundadora de ideologias.”³⁰⁶

Por fim, podemos dizer que a fé, enquanto direcionada aos problemas históricos e suas soluções, não pode abrir mão das ideologias; por isso ela é um constante aprender a aprender em sentido e serviço a tais soluções na história. Não pode ser acatamento de *verdades absolutas*, mas é um constante procurar, perseguir, caminhos plenamente humanos para a ação da liberdade – liberdade para as ideologias.

³⁰⁴ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 119.

³⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 121.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 120.

5.5.8 – A Fé Como Liberdade Para as Ideologias

Juan Luis Segundo acredita que há um vazio entre a imagem de Deus que os cristãos têm em sua consciência – forjada por uma evangelização bancária – e os problemas contidos na história em que este povo está inserido; problemas que afligem a eles mesmos. As ideologias, de acordo com nosso autor, seriam as soluções (ou a solução) para esta questão. Seria a ponte sempre provisória mas necessária com a responsabilidade de ligar fé e vida.³⁰⁷

“*Se a fé é uma só, apesar da diversidade histórica, deve existir hoje, como no passado, uma ideologia que a expresse estendendo uma ponte entre ela e nossa situação.*”³⁰⁸ Essa ideologia, *ponte*, ou que outro nome se dê, J. L. Segundo denomina também de *Evangelho atual*. Da mesma forma como se Jesus Cristo vivesse nos dias atuais teria *algo* (boa notícia, evangelho) a dizer sob sua situação presente, nós somos chamados a criar evangelhos [ideologias] para levar a cabo nossa fé com seus valores. O que acabamos de dizer está inextricavelmente ligado ao conteúdo da fé que não pode ser separado das ideologias. Por isso J. L. Segundo diz que “*a idéia de um Deus libertador não pode separar-se dos meios históricos [...] porque fora de um fato histórico, não se conhece nenhum Deus libertador.*” – como se deu, por ilustração, no êxodo do Egito.³⁰⁹ Assim, a fé ultrapassa um *simples aprender* para torna-se um *aprender a aprender* a criar ideologias [evangelhos] para a transformação da realidade histórica presente com suas situações desumanas. A fé não é um simples aprender conteúdos, mas um aprender a aprender meios pelo qual esta mesma fé se concretiza no mundo dos homens em vistas de realizar seus anseios mais íntimos de vida e de justiça.³¹⁰ Podemos assim dizer que a fé é ação da liberdade para as ideologias: “A fé por sua vez, é um processo total ao qual o homem se entrega, e esse processo é uma aprendizagem, através das ideologias, *para criar as ideologias para novas e inéditas situações históricas.*”³¹¹

Concluindo, a fé, para Juan Luis Segundo, é:

[...] liberdade para aceitar um processo de educação que chega a sua maturidade e abandona o pedagogo para aventurar-se no relativo e provisório da história.

³⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 129.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 130.

³⁰⁹ *Ibid.*, 131.

³¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 131-133.

³¹¹ *Ibid.*, p. 133.

[...] madureza para as ideologias... possibilidade de desempenhar plena e conscientemente a tarefa ideológica da qual depende a libertação real dos homens.³¹²

Conclusão: Para a Compreensão do Método

Vimos, até agora, como Juan Luis Segundo, interpelado pelos novos paradigmas e principalmente pela desumanização presente e crescente no mundo, denuncia os mecanismos que fazem da Teologia um dos instrumentos de alienação da liberdade humana. No primeiro item apresentamos a sua vida e a obra. No segundo item do capítulo, devido a complexidade de sua teologia e do diálogo com vários pensadores, achamos que seria importante, e imprescindível, dispor os fundamentos da teologia segundiana, a fim de que nossa exposição e raciocínio ao longo da pesquisa se tornasse mais rico e claro. Depois, foi necessário mostrar destacadamente, como houve a grande influência, além de outras, do epistemólogo G. Bateson, que com sua complexidade ofereceria à teologia de J. L. Segundo novos horizontes. Apresentamos o método teológico segundiano e os resultados dele sobre as antigas concepções de revelação e fé.

Outros temas bastante importantes que também foram enriquecidos pela teologia complexa de J. L. Segundo não foram analisados – por falta de espaço aqui. A temática sobre Deus, por exemplo, é fascinante no autor. Somente ela daria uma tese excelente no diálogo com o ateísmo atual e o fenômeno do sagrado selvagem. J. L. Segundo foi cuidadoso para desmascarar uma racionalização que exprime uma falsa imagem de Deus. Um Deus distante da realidade humana, que não se abala com seu sofrimento e sua miséria de contínua desumanização. É inteligente o bastante para perceber que o homem de hoje deve despertar e se desvencilhar de uma imagem de Deus totalmente desajustada ao mundo de hoje em que está inserido. As falsas imagens de Deus sustentam uma antropologia perfeitamente aplicada aos interesses de um mundo que desumaniza o homem. Para anunciar Deus em tal conjuntura, J. L. Segundo lançou mão à sua herança de Berdiaeff, anunciando Deus como um ser interpessoal que nos interpela por sua história de salvação e que suscita liberdade.

Anunciar Deus num contexto de opressão, onde a Teologia Cristã está imobilizada pelo racionalismo, dificultada de seguir novos caminhos, não é coisa

³¹² Ibid., pp. 135-136.

fácil. Isso está diretamente ligado à temática cristológica. Como anunciar Deus, quando até mesmo Jesus de Nazaré foi capturado para fora da história humana, colocado distante e descaracterizado de seu rosto humano e sofredor? Quando o homem pobre e humilhado não mais pode olhar para Jesus de Nazaré como a esperança da redenção de sua humanidade? Para J. L. Segundo, seguir Jesus não é sacralizar a ideologia que ele usou e forçar as circunstâncias infinitamente variáveis ao escutar as mesmas palavras e presenciar idênticos acontecimentos, mas “criar” evangelhos para expressar a fé de Jesus com as ideologias que melhor possam veiculá-la hoje na História.³¹³ Nem Jesus escapou do crivo da metodologia de J. L. Segundo, pois o autor afirma que até mesmo Jesus, no sistema teológico racionalista, foi mantido sob capas ou interpretações que escondem seu verdadeiro propósito e seus meios [*ideologias*] para alcançar sua fé, o direcionamento que dá à sua liberdade.

Uma cristologia acabada, consistente numa única leitura de todo o material (bíblico e – ou dogmático) referente a Jesus de Nazaré nos parece sem saída e, na verdade, não cristã. Libertar Jesus das cristologias que o aprisionam supõe a tarefa incessante de criar “evangelhos” que sejam, efetivamente, boa notícia para nossos contemporâneos, sem deixar por isso de verificar sua *coerência* com o evangelho pregado historicamente por Jesus de Nazaré. Nossa tentativa – de falar com sentido, fidelidade e relevância de Jesus de Nazaré – é, por isso, uma tentativa aberta por natureza. Criar “evangelhos” que possam ser considerados sua palavra hoje é uma empresa múltipla e multiplicadora. Sempre parcial e perecedora, ainda que não deixada ao azar, isto é, sem critérios. Supõe, pois, deixar uma tarefa paralela a outros que, em outras coordenadas de tempo e de espaço (já a partir de hoje), a empreendam na Igreja viva, isto é, na comunidade que assume a responsabilidade de representar hoje a Jesus. E mesmo – por que não? – fora dessa Igreja tornada instituição.³¹⁴

Juan Luis Segundo quer libertar a Teologia porque sabe que o racionalismo teológico é violento, uma vez que impõe suas interpretações positivistas e anacrônicas de Fé, de Revelação e de Jesus sobre o tempo presente. Isso gera uma eclesiologia esquizofrênica. J. L. Segundo denuncia a manutenção de uma eclesiologia que concebe “a fé como um meio direto de salvação eterna, e as ideologias, pelo contrário, como opções humanas que podem ameaçar este outro valor superior.”³¹⁵ Denuncia uma eclesiologia sustentada por uma teologia fundamentalista em “que é necessário que Deus atue sozinho, que crie, no sentido

³¹³ Cf. **SEGUNDO**, *A História Perdida e Recuperada de Jesus de Nazaré...*, p. 179.

³¹⁴ Cf. **SEGUNDO**, *História e Atualidade. Sinóticos e Paulo...*, pp. 60-61.

³¹⁵ Cf. **SEGUNDO**, *Libertação da Teologia...*, p. 144.

teológico mais exato, a libertação [a humanização] que o homem se nega e se negará sempre a procurar.”³¹⁶

A fé encarnada em sucessivas ideologias constitui um contínuo processo educativo no qual o homem aprende a aprender, dirigido por Deus. Por isso não podemos jamais reduzir a fé a um determinado livro ou página da Bíblia, a um determinado Credo, a um determinado dogma. Todos esses elementos mostram o *caminho* da fé, mas não podem dá-lo por percorrido.³¹⁷

Por lembrar do dogma, a metodologia segundiana revela aqui toda a maturidade do teólogo uruguaio em *O Dogma que Liberta*. O próprio título já indica a concepção do autor sobre o tema: o dogma, para J. L. Segundo, é fruto da dinâmica da fé dentro de uma tradição eclesial viva, e não do exercício de uma razão objetiva. O dogma, por isto, é profundamente libertador, e jamais alienador, como no contexto do racionalismo teológico – como vimos no capítulo três. A temática torna-se fascinante na visão aberta de J. L. Segundo, que propõe a reforma dos dogmas eclesiásticos, pois sua inefabilidade está verdadeiramente nas consecutivas reformas que deveriam ser levadas adiante pelo laicato.

Assim, resta dizer que Juan Luis Segundo está absolutamente correto ao afirmar que é necessário desideologizar a Teologia, libertando-a dos entraves racionalistas da ortodoxia e do fundamentalismo cristão. Desideologizar a Teologia de todo e qualquer conteúdo imobilizador que a impeça de revelar ao homem o agir de Deus em favor de sua história carente de vida, é o caráter desta teologia que se fez complexa ao ser enriquecida diretamente pela complexidade batesoniana e, indiretamente, pela visão complexa fioriana, freiriana, rahneriana, teilhardiana e de outros. Devemos afirmar que a teologia de J. L. Segundo é uma interdisciplinaridade extremamente forte, que trafegou pelo método transdisciplinar de forma inconsciente e intuitiva, uma vez que ousou não respeitar os limites estabelecidos pelo sistema científico disciplinar.

Ler Juan Luis Segundo é ver-se envolvido numa trama de temas interdisciplinares, que se aproxima do transdisciplinar pela adesão à temática da humanização do mundo liberta do “estreitismo” teológico clássico disciplinar. Para isso nosso autor não vê fronteiras ou se perde entre elas para dialogar e se deixar enriquecer por visões tão diferentes. Não se trata de uma teologia fechada, mas aberta, e que por isso mesmo pôde ser extremamente enriquecida. Mas a

³¹⁶ Ibid., p. 163.

³¹⁷ Ibid p. 198.

teologia de J. L. Segundo não é uma espécie de *ciência vampira*, preocupada apenas em sugar e se alimentar dos conceitos e métodos dos outros saberes. Ganhou vários prêmios, como ao lançar sua cristologia na França em 1992, prêmio de melhor livro teológico do ano, mas enriqueceu profundamente a visão daqueles que não eram cristãos ou teólogos. Sua obra é um diálogo fecundo com o ateísmo e o humanismo.

Ao ser aberta e de uma interdisciplinaridade forte, ou como afirma Américo Sommermann³¹⁸, de uma transdisciplinaridade fraca, a teologia segundiana beneficiou grandemente o disciplinar, promovendo o aumento do horizonte conceitual teológico. Para construir um método para libertar a Teologia, para romper com as formas dos modelos simplificadores quase intocáveis, J. L. Segundo teve que “desistir” da temática puramente teológica – ao lê-lo, por vezes, não conseguimos diagnosticar se a sua preocupação central está na Teologia ou na humanização. Se dissermos que está na Teologia, seu método caracteriza-se como interdisciplinar; se dissermos na humanização, seu método é tornado transdisciplinar. Particularmente, com nosso pouco conhecimento sobre o autor, arriscamos dizer que sua preocupação maior está na humanização da vida, uma vez que sacrificou a própria Teologia para isso, querendo libertá-la de todo enclausuramento, egocentrismo, “disciplinarismo”, de todo racionalismo teológico. Juan Luis Segundo ousou retirar a Teologia do “centro do universo” do conhecimento. Foi mais radical ainda, retirou-a do “centro do universo teológico”, colocando-a ao lado dos outros saberes, em amplo diálogo aberto. Ousou questionar seus dados como verdades absolutas. Ousou denunciá-la como distante da vida, da angústia que atravessa o mundo e, quando instrumentalizada, a serviço da opressão da fé e da liberdade humana, que deveria estar ativa na tarefa de refazer o mundo.

Se começamos a refazer a História, como queria J. L. Segundo, ela se tornará mais humana para nós.

³¹⁸ SOMMERMAN, A. Transdisciplinaridade. São Paulo, Paulus, 2006.

Conclusão da Parte 2

Após apresentarmos, no capítulo três, a trajetória de “construção” do racionalismo teológico e todos os seus influxos sobre a Fé, no capítulo quatro, menos extenso que os demais, buscamos mostrar como a Teologia passou a ser qualificada como ciência hermenêutica, uma ciência que visa articular o dado positivo da história (Revelação) com a sua interpretação. Fizemos isso tentando revelar onde se encaixa a Teologia nos grupos classificatórios de ciências, que são três: as ciências formais (dedutivas) que abarcam a matemática e a lógica; as ciências empírico-formais (da natureza), constituídas segundo o modelo da física; e as ciências hermenêuticas, ou ciências da interpretação, onde se situam todas as ciências humanas e da História. A Teologia, apesar de se lançar no universo interdisciplinar, é *sui generis*, é diferente de todas as outras ciências. Ela parte de um saber já dado: a Revelação (princípio objetivo) e a fé (princípio subjetivo). Todavia, como um discurso humano a partir de Deus e sobre Deus, este discurso é dirigido à comunidade humana. No decurso do tempo, como vimos, a Teologia optou por lançar mão de mediações para seu *quê fazer*. A partir de então, tem buscado sempre novas mediações para falar com inteligibilidade acerca da revelação.

Para falar sobre o Deus que se revela ao mundo e pela história, a Teologia se tornou dependente de mediações científicas debilitando sua própria razão, que é irrecusável e irredutível. Daí em diante, falar de Deus passou a ser sempre um desafio que requer empréstimo por parte da Teologia de conhecimentos da razão natural. Evidentemente, se a Teologia se afastou do seu objeto próprio, acabou tendo que tomar como empréstimo não apenas as linguagens, mas a lógica das outras ciências, descaracterizando-se e perdendo a sua especificidade. Não é por uma simples adaptação à racionalidade moderna que a razão teológica poderá reencontrar seu sentido no mundo atual. Sua voz será ouvida, certamente, pelo confronto dialético com a racionalidade moderna e com o modelo que a sustenta, o paradigma da simplificação. Para isso, a Teologia deve tomar os desafios da racionalidade moderna, acolhê-los, mas integrá-los na perspectiva verdadeira da fé, isto é, sem abdicar daquilo que é específico da razão teológica.

O avanço da Teologia proporcionado pela abertura ao interdisciplinar – apesar de realmente relevante, como vimos – ainda pode ser enquadrado no antigo paradigma simplificador. Certamente a *interdisciplinaridade*, que Gusdorf, Japiassú e outros sonharam, não é exatamente esta que vemos hoje. A prática interdisciplinar acontece hoje sem o cumprimento de certas exigências que foram idealizadas na década de 1960 com Piaget. Assim, a realidade de uma metodologia que revele uma “nova inteligência” e uma “razão aberta” – com novas espécies de pensadores – raramente foi alcançada, com poucos nomes que ousaram construir uma teologia aberta – como foi o caso de Juan Luis Segundo, como acabamos de mostrar.

Atualmente, quando assistimos o despertar do interesse pela complexidade do universo e percebemos que o homem e a vida de hoje não são os mesmos de ontem, nos perguntamos: **qual tipo de razão a Teologia necessita para falar com sentido ao mundo de hoje?** Com certeza, não deve abandonar o diálogo com as demais ciências. Mas deve avançar no sentido de reencontrar sua razão específica, e é aí que surge a proposta da complexidade, diferentemente da racionalidade moderna traduzida por um pensamento fragmentado, que promove a disjunção do conhecimento e da vida.

Uma ciência se estabelece a partir de acordos tácitos entre os pesquisadores sobre quais seriam suas bases, suas atividades e perspectivas futuras, determinando assim seu núcleo básico e orientador das ações investigativas, a partir do qual se torna possível o diálogo com qualquer outra disciplina. A inexistência dessas definições impossibilita o real diálogo interdisciplinar a ser estabelecido. Permite apenas a absorção de narrativas abstraindo-se o debate científico aberto entre os saberes, que é fundante da verdadeira interdisciplinaridade ou da transdisciplinaridade.

Muitas vezes se confundiu interdisciplinaridade com a mera incorporação de conceitos, teorias e métodos de uma disciplina por outra. Confundiu-se, também, com o esforço de pesquisadores que, no seu período de qualificação, migraram temporariamente para o interior de uma determinada área, a fim de construir o que Morin denomina de “policompetência do pesquisador” – isto em função da própria complexidade dos objetos de estudo.³¹⁹

³¹⁹ MORIN. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000, p. 110ss.

Deve-se salientar, então, que este percurso ainda não caracteriza a interdisciplinaridade propriamente dita. No máximo a potencializa. Sugere sua necessidade. Oferece as condições necessárias ao seu aparecimento, mas que só se concretiza a partir do diálogo concreto entre as disciplinas que pode ser constatado quando conceitos, teorias, métodos e campos de investigação migram e transitam nos vários sentidos das *regiões fronteiriças*.

A *interdisciplinaridade efetiva* – tão sonhada na década de 1970 – é aquela que além de se atualizar no campo das abstrações teóricas, inova no estabelecimento de novas metodologias, e, sobretudo, nas intervenções promovidas no âmbito social. Muitas vezes a característica interdisciplinar é examinada apenas a partir da focalização do movimento interno de uma disciplina e, às vezes, detém-se apenas na perspectiva teórica. Desta forma, tem-se a falsa impressão do exercício da interdisciplinaridade, já que se realiza um juízo que tende a desconsiderar, ou preterir a um lugar secundário, a ocorrência dessa interdisciplinaridade no interior da realidade social que envolve a práxis que desdobra o fazer científico, entendida aqui enquanto cenário no qual se realizam as intervenções no social.

Reconhecer que se está ainda dentro de um horizonte racionalista é difícil e doloroso, mas necessário para quem deseja ir além dos limites impostos pelo isolamento e pela simplificação. Por isto tudo, arriscamos afirmar que o desafio interdisciplinar transformou-se, então, em um sonho pela busca do transdisciplinar.