

Capítulo 3

Contexto histórico-teológico de Juan Luis Segundo

Introdução

O contato direto com a produção literária de um autor é importante para compreender seu pensamento. Porém se a leitura das obras do autor em questão for descontextualizada produzirá equívocos e incompreensões. Por isso é muito importante a contextualização de qualquer obra dentro do quadro de referências pessoais e sociais do autor que a produziu. Será muito oportuno, portanto, situar a obra de Juan Luis Segundo dentro do contexto vivido pelo autor. Por isso, um dos objetivos do presente capítulo é apresentar os principais pontos de referência da obra segundiana. Entrarão em cena alguns aspectos de sua vida pessoal, sua opção pastoral em favor da formação do laicato e da reflexão engajada na realidade latino-americana, bem como os autores que o próprio Segundo indicava como sendo aqueles que mais influenciaram sua teologia. Em seguida apresentarei os conceitos fundamentais do pensamento segundiano. Tais conceitos possibilitarão um melhor entendimento sobre a estrutura da reflexão de J. L. Segundo e ao mesmo tempo fornecerão as idéias principais que vão caracterizar o modo como o autor enfoca a questão da liberdade.

Assim, este terceiro capítulo foi estruturado em três partes. Na primeira delas (item 3.1), são apresentadas algumas informações sobre a vida pessoal e a relevância da obra de Juan Luis Segundo. Na segunda parte (item 3.2), entram em cena os autores e correntes teológicas que influenciaram J. L. Segundo com especial destaque para G. Bateson, N. Berdiaeff, Teilhard de Chardin, além da hermenêutica teológica de Bultmann e da perspectiva aberta pela Teologia da Libertação. Por fim, na terceira parte (item 3.3), são apresentados os conceitos fundamentais da teologia segundiana. Nessa parte da exposição se evidencia a densidade da reflexão segundiana. Mediante conceitos como “estrutura de valores”, “fé antropológica”, “ideologias”, “fé religiosa”, “dados transcendentais”, “dêutero-aprendizagem” entre outros, o autor expõe a complexidade e a riqueza de elementos humanos, sociais e teológicos que integram a experiência da liberdade cristã.

3.1

Dados sobre a história pessoal de Juan Luis Segundo

De 1925 a 1996 durou a vida de Juan Luis Segundo. Foram setenta anos de intensa formação intelectual que ele concentrou em suas atividades como ser humano, como cristão, padre jesuíta e especialmente como teólogo. Isso pode ser comprovado, não apenas pelos mais de vinte livros e os mais de cem artigos que escreveu, mas também pelo grande interesse que sua obra despertou no meio acadêmico, em diversas universidades mundo afora, gerando muitos artigos, livros, dissertações de mestrado e teses de doutorado criadas para estudar o pensamento de J. L. Segundo²¹⁷.

Uma obra de tal porte, demanda um longo tempo de formação humana para seu autor. Os anos de estudo e preparação intelectual e espiritual começaram quando J. L. Segundo era ainda muito jovem. Basta dizer que seu ingresso na Companhia de Jesus se deu em 1941, quando ele contava apenas 16 anos, tendo um primeiro livro publicado aos 23 anos. Com a solidez da formação e do amparo institucional oferecido pelos jesuítas, Segundo pôde estudar teologia na Bélgica no início dos anos 50, ordenando-se padre em 1955 e obtendo o doutorado em letras na França pela Universidade de Sorbonne em 1963.

O interessante é que nessa trajetória intelectual Segundo teria (se quisesse) excelentes oportunidades para uma atividade docente voltada basicamente para a pesquisa e o debate acadêmico entre especialistas em teologia ou filosofia. Ele tinha talento e inteligência de sobra para isso. No entanto, por uma opção pessoal, decidiu lecionar teologia, levando a sério os métodos acadêmicos da pesquisa teológica, publicando livros de conteúdo consistente, mantendo ao mesmo tempo o trabalho pastoral com leigos, com grupos de reflexão constituídos de estudantes universitários, ocupando-se com debates visando um diálogo honesto e consistente com pessoas agnósticas, etc.

Sim, é verdade que Segundo teve participação em encontros com outros teólogos da América Latina e manteve durante certo tempo uma atividade docente em Harvard, Chicago, Toronto, Paris e Lyon. Mas tal atividade não se desenvolvia

²¹⁷ Dados sobre a trajetória pessoal e sobre a bibliografia de J. L. Segundo podem ser obtidos em *Misión de fé y Solidaridad*, 62/63, junho-julho de 1996, (revista da Companhia de Jesus no Uruguai que teve todo este número dedicado a J. L. Segundo). Ver também CORONADO, Jesús Castillo, *Livres e Responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, São Paulo, Paulinas, 1998.

em detrimento do contato pessoal com os cristãos leigos no Uruguai e em outros países da América Latina. J. L. Segundo tinha a certeza de que esse trabalho de formação de um laicato consciente e atuante é importantíssimo para a Igreja e para a sociedade. Isso fez com que ele se fixasse efetivamente em seu próprio país para, a partir de sua realidade histórica e eclesial, elaborar a sua teologia.

3.2

Pontos estruturantes da teologia segundiana

Para conhecermos bem o pensamento de J. L. Segundo, é importante considerar as pessoas, as idéias e as obras literárias que ele valorizava. É fácil notar que sua escrita é densa e complexa. Isto se deve não apenas à originalidade de suas proposições, mas também ao empenho para tratar de temas importantes da vida cristã, sem cair em simplismos e superficialidades. J. L. Segundo encarava as tarefas históricas pertinentes à vivência da fé cristã na cultura moderna própria do século XX como realidades complexas. Por isso mesmo, a sua abordagem teológica é também complexa, articulando diversos autores da teologia, como também da literatura, da filosofia e das ciências. Neste ponto, é útil apresentar ainda que brevemente os autores e as idéias que atuaram como referências importantes para o universo intelectual de J. L. Segundo. Situada neste contexto, a obra segundiana poderá ser melhor compreendida.

3.2.1

Juan Luis Segundo e a Teologia da Libertação

Entre os pontos estruturantes da obra segundiana consta sem dúvida a reflexão teológica feita no âmbito da Teologia da Libertação. Na passagem dos anos 60 aos anos 70 do século XX, foi progressivamente sendo desenvolvida uma reflexão feita por diversos teólogos sensibilizados e familiarizados com a realidade social de setores marginalizados e excluídos nos diversos países latino-americanos. Motivados pelos documentos de Medellín e Puebla, estes teólogos procuravam articular uma prática pastoral solidária com os pobres, que pudesse ir além das obras de caridade e mostrasse os mecanismos sociais de opressão e exclusão. Assim visavam a formação de uma consciência cristã mais crítica e

profunda acerca da realidade, fazendo com que os próprios membros desses setores excluídos se tornassem agentes de sua própria libertação. Motivados pela fé cristã, os pobres poderiam assim tomar parte em processos de transformação social, que ensejassem a superação das situações de exclusão, gerando novas situações e estruturas sociais mais coerentes com o projeto do Reino de Deus anunciado por Jesus nos evangelhos.

Assim, autores como Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, foram alguns dos pioneiros no movimento da Teologia da Libertação. Pouco a pouco, as críticas e confrontações provenientes de outros setores com visões teológicas bem diferentes, deram ocasião para obras de esclarecimento e de defesa deste novo modo de fazer teologia. Seus idealizadores quiseram deixar bem claro que as origens da Teologia da Libertação deviam ser buscadas, *“não tanto em ideologias políticas ou econômicas alheias ao cristianismo, mas naquelas concepções antropológico-religiosas trabalhadas e assumidas pelo Concílio Vaticano II, juntamente com a riqueza das fontes originárias do Cristianismo, isto é, a Tradição e a Escritura.”*²¹⁸.

A Teologia da Libertação começou quando diferentes teólogos da América Latina resolveram marcar reuniões de trocas de experiências teológico-pastorais. Estes encontros enriqueciam os participantes, fazendo com que percebessem a necessidade de elaborar uma teologia a partir do lugar social em que estavam enraizados, uma teologia sintonizada com os desafios históricos dos povos da América Latina. Foi assim que se deram conta de que a teologia reinante naquele momento tinha se convertido *“numa ideologia negativa e num fator de alienação que estava dando às pessoas simples e marginalizadas uma concepção falsa do que eram e do que podiam chegar a ser. E mais: dadas as circunstâncias sócio-históricas de outrora, tudo parecia indicar que essa teologia prestava-se ao mesmo tempo, a cumprir o papel de elemento reforçador e legitimador das situações de pobreza e injustiça pelas quais atravessava o continente”*²¹⁹.

Dentro deste contexto, J. L. Segundo apresentou uma contribuição bastante singular. Sua opção desde o início não foi a de trabalhar diretamente ou exclusivamente com os pobres para incutir neles uma nova teologia mais politizada e libertadora. Segundo percebia que tal intenção era carregada de

²¹⁸ CORONADO, J. C., obra citada, p. 3.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 5.

ambigüidades e poderia facilmente se converter numa forma mais sofisticada de dominação do povo pobre disfarçada por discursos libertadores. Fazia-se necessário um trabalho pastoral sério e efetivamente comprometido com a “opção pelos pobres”, mas que fosse, ao mesmo tempo, articulado com uma reflexão teológica de primeira grandeza, com sólida fundamentação na Bíblia, na Tradição da Igreja e nos conhecimentos provenientes de distintas áreas do saber científico.

Foi por sentir uma deficiência precisamente neste segundo ponto, que J. L. Segundo investiu muito de sua energia na construção de uma vigorosa reflexão teológica que, partindo da realidade latino-americana, tivesse uma consistência teórica igual ou superior às melhores teologias desenvolvidas na Europa.

Assim a teologia elaborada por Segundo tornou-se uma reflexão crítica para a própria Teologia da Libertação da qual o próprio Segundo é um dos fundadores²²⁰. Notamos aqui, uma peculiaridade da perspectiva teológica segundiana, afinal ela é dirigida à causa da libertação dos pobres e simultaneamente, configurada como uma teologia crítica e neste sentido libertadora. É por isso que Segundo se propõe (em sua própria obra) a tarefa de “desalienar” a teologia e consequentemente elaborar uma teologia nova, alternativa à teologia alienante que se praticava na América Latina até os anos 70 do século XX.

Neste contexto é que se situam obras como a coleção *Teologia Aberta para o Leigo Adulto* em cinco volumes, e *Libertação da Teologia*.²²¹ Cada uma delas possui sua especificidade própria, mas com um objetivo amplo comum: contribuir para formar cristãos amadurecidos em sua fé. Estes cristãos com uma nova visão teológica, (desprovida dos componentes alienantes da teologia pré-Concílio Vaticano II que reinava em muitos seminários, paróquias e dioceses, etc.), poderiam, então, desempenhar um papel importante na pastoral, nos

²²⁰ Sobre este sentido crítico da reflexão segundiana, que comporta uma avaliação da teologia praticada na América Latina, inclusive a respeito da própria Teologia da Libertação, ver: SEGUNDO, J. L., “Les Deux Théologies de la libération en Amérique Latine”, *Etudes*, 361 (1984), 149-161; Id., “Notas sobre ironias e tristezas. Que aconteceu com a Teologia da Libertação em sua trajetória de mais de vinte anos? (resposta a Hugo Assmann)” em *Perspectiva Teológica* 37 (1983), 385-400; Id. “Críticas e autocríticas em la Teología de la Liberación”, em GONZÁLES FAUS, J. I., COMBLIN, J. e SOBRINO, J. *Cambio Social y Pensamiento Cristiano en América Latina*, Editorial Trotta, sl./sd.;

²²¹ SEGUNDO, J. L., *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, São Paulo, Loyola, 1977 (v.1: essa comunidade chamada Igreja; v.2: Graça e condição humana; v.3: A nossa idéia de Deus; v.4: Os sacramentos hoje; v.5: Evolução e culpa); *Libertação da Teologia*, São Paulo, Loyola, 1978.

movimentos sociais, na formação de lideranças cristãs, como contribuição aos processos de libertação em curso nos países latino-americanos.

Esse movimento renovador na reflexão teológica latino-americana, realmente alçou vôo e possibilitou aos leitores interessados uma nova visão sobre alguns dos temas fundamentais da fé cristã, tais como Igreja, Deus, a relação entre Graça, pecado e liberdade, os sacramentos, etc. Por outro lado, esse processo mostrou que as obras dos diversos autores ligados à Teologia da Libertação não formam uma reflexão teológica homogênea e sem divergências entre os autores. A visão própria de cada autor e o contexto específico a partir do qual cada um elaborava sua obra, estimularam o surgimento de diferentes linhas teológicas dentro da própria Teologia da Libertação.

Essas diferenças são derivadas do contexto próprio de cada autor em seu país e neste aspecto, o caso de J. L. Segundo é exemplar. Sua obra está estreitamente ligada ao diálogo que ele teve durante toda a sua vida com setores intelectuais, universitários, crentes e não-crentes, interessados em refletir sobre a realidade social para descobrir as interações que deveriam ocorrer entre a fé cristã e esta realidade. Neste sentido, J. L. Segundo sempre procurou estimular nos movimentos pastorais, nos setores universitários, como também no campo da reflexão teológica acadêmica, a formação de uma fé cristã amadurecida, crítica, inteligente e, assim, preparada para as interpelações advindas da sociedade. De certo modo, a teologia segundiana tem como projeto, fornecer as bases para que os países latino-americanos, nos séculos XX e XXI, encontrassem cristãos com maturidade suficiente para dar respostas criativas e eficazes, para os desafios provenientes da realidade sócio-cultural desses países.

3.2.2

As reflexões bíblico-teológicas de G. Lambert e L. Malevez

No plano bíblico-teológico, o próprio J. L. Segundo admite que recebeu contribuições importantes de Léopold Malevez e Gustave Lambert²²². Vem deste último a noção de que a descoberta de Deus feita pelo povo de Israel foi se dando progressivamente, por “etapas”. Em decorrência, os registros escritos desse

²²² Cf. CORONADO, J. C., *Livres e Responsáveis: o legado teológico de Juan Luis Segundo*, São Paulo, Paulinas, 1998, p. 7-8 (com indicação bibliográfica referente aos dois autores) e 29-32.

processo de descobertas, amadurecimentos e auto-críticas, constituem a expressão das concepções teológicas contidas no Antigo Testamento.

G. Lambert foi professor de Antigo Testamento de J. L. Segundo e teve o importante mérito de lhe transmitir essa noção de que na Bíblia havia crises, conflitos entre diferentes interpretações, entre as diversas alternativas que despontavam na caminhada histórica do povo hebreu, mostrando que tais crises correspondiam a distintas etapas do amadurecimento teológico e espiritual do povo de Deus. Tal compreensão pôde ser enriquecida com a abordagem teológico-sistemática empreendida por Léopold Malevez. De acordo com este outro professor, a distinção entre a ação humana e a ação divina não deveria gerar uma dicotomia entre a realidade temporal e a realidade espiritual. Tal dicotomia é desnecessária e deveria ser superada.

Evidenciava-se, desta forma, que a ação sobrenatural de Deus em benefício dos seres humanos não era exterior, como se Deus vivesse ausente do mundo criado. Neste sentido, Malevez ajudou J. L. Segundo a compreender que as virtudes e as situações libertadoras experimentadas pelos homens, aqui mesmo na vida terrena, no plano do “natural”, possuíam já algo de “sobrenatural”. A ação de Deus participa intrinsecamente da vida dos seres humanos, a partir de dentro da história e da existência humana.

Contemplando essas percepções de seus professores, J. L. Segundo obteve a base necessária para compreender que a existência humana na história forma um processo pedagógico, pelo qual Deus se revela ao homem e interage com ele. Processo este, que é composto também por crises, dúvidas descobertas, ampliação de conhecimentos, tanto na compreensão intelectual como no amadurecimento da fé. Foi assim na Bíblia e é assim também na experiência de fé que qualquer ser humano pode fazer, ao longo de sua existência, a partir das experiências vividas. Tais perspectivas foram incorporadas na teologia de J. L. Segundo, tanto na interpretação bíblica que ele usa para fundamentar sua argumentação teológica, como na concepção segundiana de crescimento na fé por meio de um “processo de aprendizagem” construído paulatinamente também por “etapas”²²³.

²²³ É fácil notar a presença desta concepção e das idéias herdadas de Lambert e Malevez na noção segundiana de “dêutero-aprendizagem”, bem como em livros como SEGUNDO, J. L. *Etapas pre-cristianas de la Fé: Evolución de la idea de Dios en el Antiguo Testamento*, Montevideu, Mimeográfica Luz, 1964, entre outros escritos.

3.2.3

O método hermenêutico usado por Juan Luis Segundo

Característico também da teologia segundiana, é o método de sua abordagem, ou seja, o modo próprio como é usado o chamado “círculo hermenêutico”²²⁴ na leitura que J. L. Segundo faz dos textos bíblicos. Assim, a partir de uma interpretação bíblica que leva em conta a situação histórica e existencial do cristão, J. L. Segundo se preocupa em construir uma abordagem sobre as principais verdades da fé cristã, a partir de uma perspectiva histórico-crítica atualizada. Neste sentido, J. L. Segundo inova, ousando pensar a fé cristã em diálogo com ciências como a psicanálise, a sociologia, a filosofia e ainda, (no que toca ao tema da evolução no homem e no universo), em diálogo com a biologia, a física, a química, etc.²²⁵.

Neste sentido, um ponto recorrente na reflexão segundiana é o uso da *Gaudium et Spes*, como fundamento de uma visão da realidade humana articulada com a iniciativa salvífica de Deus. O objetivo de J. L. Segundo neste aspecto é poder se fundamentar em argumentos da Tradição, ratificados pelo próprio Magistério Eclesial, os quais demonstram claramente que, tanto a vida pessoal como a vida social do ser humano possuem um valor propriamente teológico.

²²⁴ Aqui podemos sentir a influência de R. Bultmann. O célebre teólogo alemão percebera, já na primeira metade do século XX, que o acesso a Jesus e ao conteúdo de sua mensagem registrada na Bíblia nunca é neutro. Tanto o hagiógrafo como o leitor atual sempre levam consigo sua cultura e suas questões existenciais. Daí as características do método histórico-morfológico (*Formgeschichte*), proposto por Bultmann. Para analisar adequadamente o texto bíblico é preciso levar em conta as características dos diversos estilos literários usados. De outro lado, Bultmann foi professor, juntamente com Heidegger, na universidade de Marburg (Alemanha). Entusiasmado com a filosofia existencialista, Bultmann viu nela um rico arcabouço conceitual, que servia de mediação para uma nova perspectiva de compreensão da mensagem cristã. Esta nova perspectiva deu à teologia bultmanianna um caráter existencial, levando em conta a necessidade de anunciar a mensagem bíblica de modo inteligível ao homem moderno em seu horizonte cultural próprio. Toda essa percepção da necessidade de “mediações filosóficas” e de uma adequada “pré-compreensão” para se ter acesso à mensagem cristã, serviu de base para a teologia de J. L. Segundo. Não por acaso ele foi um dos mais ardorosos defensores da necessidade de anunciar a mensagem cristã, de modo que possa ser “relevante” e “crível” para os homens e mulheres latino-americanos que viveriam a passagem do século XX para o século XXI. A respeito das características básicas da obra de Bultmann ver EICKELSHULTE, D., “Hermenéutica y teología em Rudolf Bultmann: posibilidades de un diálogo con la teología católica”, *Selecciones de Teología*, vol. V, 20, 1966, p. 287-297; MONDIN, B., *Os Grandes Teólogos do Século XX*, v. 2: *Os teólogos protestantes e ortodoxos*, São Paulo, Paulinas, 1980, p. 115-138.

²²⁵ No que toca a esse diálogo com as ciências humanas, a obra segundiana faz abundantes referências a autores como Freud, Marx, Engels, Sartre, Marcuse, etc. Já no que toca às ciências naturais que lidam com o modo como se processa a evolução no cosmo e no ser humano, J. L. Segundo usa abertamente dados científicos provenientes de pesquisadores tais como J. Monod, C. Darwin, S. Hawking, G. Bateson e Teilhard de Chardin, entre outros.

Ambas estão implicadas no amor salvador de Deus, manifestado no projeto do Reino de Deus revelado por Jesus. Neste aspecto, nada do que diga respeito às necessidades do ser humano, nenhuma das exigências próprias à sua existência digna sobre terra, são alheias ao plano salvífico querido e realizado por Deus.

Assim, textos como GS 11, 16, 19 e 22; são mencionados e analisados por J. L. Segundo²²⁶, com este objetivo de mostrar que não há uma história salvífica sagrada sobreposta a uma história humana profana. Se há uma revelação de Deus na história humana, é dentro desta mesma e única história que transcorre a salvação que Deus oferece ao homem. A vida, as dores, os fracassos, as descobertas e criações humanas, os pecados, erros e acertos... tudo o que diga respeito à dignidade do ser humano e de sua vida em sociedade interessa, tanto ao homem, como também para Deus.

É precisamente esta percepção do valor salvífico da história humana, que leva Segundo a construir uma reflexão teológica, que se preocupa em articular as diversas dimensões da vida humana na relação do homem com Deus. As estruturas sociológicas, psicológicas, biológicas etc., constitutivas da existência do ser humano devem, portanto, ser levadas em conta na apreciação que o teólogo fizer sobre o sentido salvífico dessa mesma existência humana. Se o homem criado à imagem e semelhança de Deus é um ser biológico, situado historicamente, dependente de um meio ambiente equilibrado para poder sobreviver e também dependente de estruturas políticas e econômicas que garantam as condições mínimas para sua sobrevivência...então estas necessidades antropológicas básicas têm seu lugar no próprio desígnio salvífico de Deus.

Assim, recorrendo aos textos do Concílio Vaticano II, especialmente os da GS, Segundo se apóia em argumentos do próprio Magistério para construir a “hermenêutica atualizada”, com a qual se fundamenta a sua teologia. É com essa perspectiva teológica, que nosso autor leva a sério as características antropológicas básicas da condição humana, acentuando o sentido transcendental da própria existência histórica do ser humano²²⁷.

²²⁶ Assim, podemos encontrar GS 11 em SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?*. São Paulo, Paulinas, 1995, p. 6; Idem, *O Dogma que Liberta*, São Paulo, Paulinas, 1991, p. 413-414; GS 16 em Idem, *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré .v.1...*, p. 97; nesta mesma obra, encontraremos referência a GS 19, na p. 82; Já GS 22 pode ser encontrada no artigo do mesmo autor, “Diálogo e Teologia Fundamental”, em *Concilium* 6 (1969).

²²⁷ É notória neste ponto, a influência da teologia transcendental de Karl Rahner no pensamento segundiano. Livros como *Curso Fundamental da Fé*, São Paulo, Paulinas, 1989, *Escritos de*

Nota-se, portanto, que esta perspectiva teológica se configura como uma “teologia aberta”, uma teologia sensível ao diálogo com o mundo moderno, com as descobertas científicas sobre o desenvolvimento do ser humano e do universo; uma teologia que acolhe a concepção evolutiva do homem e do cosmo, que dialoga com os arcabouços conceituais e filosóficos acerca da existência humana, que foram fornecidos por pensadores modernos como Marx, Freud e Sartre, etc.²²⁸.

Segundo na seara aberta por Bultmann, e Rahner, J. L. Segundo adota essa hermenêutica atualizada de uma teologia em diálogo com a filosofia e com as ciências, em vista de poder construir uma reflexão teológica preparada para buscar soluções para problemas atuais da vida humana. É neste sentido que nosso autor promove uma certa releitura da Bíblia, da Cristologia e de alguns pontos importantes dos principais tratados teológicos, sempre nesta perspectiva de abertura ao diálogo com as ciências, com a filosofia, e com a concepção evolutiva do desenvolvimento do ser humano e do universo. Essa é, na opinião de Segundo, a “hermenêutica apropriada” para construir uma teologia capacitada para dar respostas consistentes aos desafios da era pós-Concílio Vaticano II.

3.2.4

A influência de Gregory Bateson

Dentre as diversas matrizes do pensamento segundiano, os estudos de Gregory Bateson possuem, certamente, enorme relevância. Com uma obra que trafega entre dados científicos e reflexões no campo da epistemologia, Bateson forneceu a Segundo idéias e conceitos úteis para o diálogo entre a teologia e as ciências. Se um dos objetivos da obra segundiana é aprofundar esse diálogo, incorporando na teologia os dados referentes à evolução do homem e do cosmo, então os estudos de G. Bateson puderam ser bem aproveitados por J. L. Segundo, precisamente neste ponto.

teología, Madri, Ed. Taurus, 1961, *Teologia da Liberdade*, Caxias do Sul, Paulinas, 1970, dentre outras obras do ilustre teólogo alemão, certamente serviram de referência para a construção da teologia segundiana.

²²⁸ Essa hermenêutica, pela qual J. L. Segundo constrói uma teologia em diálogo com outros saberes, é indicada no próprio título de um de seus mais instigantes livros: “*Que mundo? Que Homem? Que Deus?*” Cujo subtítulo confirma a hermenêutica interdisciplinar da teologia segundiana: “*aproximações entre ciência, filosofia e teologia*”.

De modo especial, Bateson forneceu a Segundo idéias sobre o modo como o ser humano interage com sua própria mente e, através dela, sobre o modo como o ser humano constrói sua percepção acerca da sociedade e do mundo que o cerca. Mais adiante (no item sobre os conceitos fundamentais do pensamento segundiano), tentarei mostrar o modo como Juan Luis Segundo desenvolveu a noção de que o ser humano constrói sua própria vida, numa certa “ecologia” das relações que estabelece consigo mesmo, com a sociedade e com o mundo. Daí que haja uma “ecologia humana e social” no próprio dinamismo da liberdade do ser humano. Pois bem, penso que não será exagerado dizer que estes pressupostos não constariam no pensamento de J. L. Segundo se ele não tivesse conhecido a obra *Steps to an Ecology of Mind* de G. Bateson²²⁹.

Foi baseado nesta obra, que J. L. Segundo se apropriou da noção batesoniana das “premissas epistemológicas e ontológicas (...) parcialmente autovalidantes”²³⁰, noção esta a qual retornarei mais adiante, ao tratar do tema da ecologia social. Importa notar aqui o fato de que todo ser humano lida com a realidade e tenta compreendê-la a partir da estrutura mental que traz consigo. Desde que nasce o ser humano precisa receber, informações de todo tipo, hábitos, valores, etc. Sem tais informações o cérebro, (mesmo que seja saudável e perfeito do ponto de vista orgânico), não saberá decodificar as informações dadas pela sociedade e pelo mundo. Daí o caráter “epistemológico” e “autovalidante” dessas premissas mencionadas por Bateson. Elas é que vão ajudar o ser humano a “compreender” e a ter a chave de leitura para aceitar as mensagens enviadas à mente. Somente então, poderá a mente humana partir para a interação com o mundo. Neste sentido, é que tais premissas irão “validar” o modo como cada pessoa entende o mundo. São premissas que antecedem as escolhas racionalmente feitas pelo homem, e é por isso mesmo que elas vão configurar o *modus operandi* da mente humana.

Neste sentido é que J. L. Segundo afirma que estas “premissas epistemológicas autovalidantes” são fundamentais para as relações do homem

²²⁹ BATESON, G., *Steps to an Ecology of Mind*, Nova York, Balantine Books, 1974. É uma obra bastante mencionada por J. L. Segundo, que na maior parte das vezes a ela se refere fazendo uso da tradução feita na Argentina (cf. BATESON, G., *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1976).

²³⁰ Cf. BATESON, G., *Pasos hacia una Ecología de la Mente*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1976, p. 344, citado em SEGUNDO, J. L. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré, v.1: Fé e Ideologia*, São Paulo, Paulinas, p. 113.

com o próximo, consigo mesmo, com o meio ambiente e com Deus. Tais premissas vão configurar para o ser humano “o modo de ser e de pensar” no contexto sócio-cultural em que está inserido. Dependendo dos valores que forem adotados como premissa básica, a pessoa, a comunidade e mesmo um povo inteiro poderão ser mais otimistas ou mais pessimistas diante da realidade; poderão cultivar ou anular as esperanças referentes ao futuro.

Nota-se, portanto, que esta noção batesoniana das “premissas epistemológicas autovalidantes” é usada por J. L. Segundo para mostrar a importância da “estrutura de valores”. Tais premissas expressas em valores humanos, formam a estrutura epistemológica da existência humana, o modo próprio pelo qual a mente constrói a significação que o ser humano dá às coisas. Mais adiante aparecerá de modo mais evidente a importância disso na vivência da fé e da liberdade.

Agora podemos indicar o segundo ponto em que Bateson oferece contribuições ao pensamento segundiano. Trata-se do modo como a religião pode contribuir como fonte de valores para o ser humano e para a sociedade. Neste aspecto, Bateson não tem em mente as religiões em seu aspecto doutrinal formal, mas sim como uma experiência interior e íntima de valores essenciais à vida humana. Certos valores e práticas de convivência em comum, de tolerância mútua entre as pessoas e de respeito pelo cosmo e pela natureza, constituem valores que, por serem imprescindíveis à vida humana, deveriam ser considerados como valores dotados de um sentido “sagrado”. Seriam coisas que deveriam ser dadas nas relações dos homens de “graça”, por “gratuidade”, por constituírem atitudes positivas em ordem à vida e que, enquanto tais, são atitudes que “possuem valor por si mesmas”.

É nestes termos que a religião ajuda a ver tais práticas e valores como coisas “sagradas”, enquanto coisas imprescindíveis à vida do ser humano e à harmonia do cosmo. Assim, as relações dos seres humanos entre si e com o universo, ficam situadas no nível da atitude respeitosa e reverente diante da vida como algo “sagrado”. É precisamente neste nível que se situa a contribuição da religião, segundo G. Bateson.

Ao fornecer ao ser humano elementos para uma tal elevação das condições, das atitudes e dos valores fundamentais à vida ao nível do imprescindível/sagrado, a religião suscita um tipo de consideração acima da razão.

Esta já não fica escrava da lógica da técnica, da produção e do lucro²³¹. Mas pode coadunar-se com expectativas maiores, em vista do bem comum, da preservação da vida no planeta Terra, da mudança da mentalidade do ser humano em sua relação com o universo, etc. Deste modo, a religião pode gerar nos seres humanos (e em benefício deles), uma visão de mundo dotada de “esperança”, ou também dotada de uma certa sensação de “recompensa” decorrente desta atitude reverente favorável à vida²³².

Assim, a vida fica revestida de uma certa sacralidade, que leva o ser humano a cultivar sentimentos de reverência e respeito, de zelo e cuidado com universo. E isso corresponde às concepções e sentimentos que devem estar no topo da escala de valores. Nessa perspectiva, Segundo aproveita dessa reflexão batesoniana acerca da religião, para ressaltar a importância fundamental daqueles valores que devem ser considerados como “absolutos” em vista da realização de uma existência humana, que experimentada com zelo por sua própria sacralidade, pode caminhar para sua plenitude.

Por fim, um terceiro ponto que caracteriza a contribuição de G. Bateson na formação do pensamento teológico de J. L. Segundo, diz respeito à perspectiva evolutiva pela qual Bateson concebe o desenvolvimento humano. Ele concebe as relações dos seres humanos entre si e com o universo como um processo ecológico. Provém daí a expressão “ecologia da mente”. Neste processo, é destacado o papel dos valores, das “premissas” de compreensão que o ser humano formula, num processo que é ao mesmo tempo pessoal e sócio-cultural.

Neste sentido, o ser humano se desenvolve num dinamismo progressivo, no qual aprende a construir sua escala de valores, na medida em que cresce em sua capacidade de interagir com o ambiente em que vive. As relações com o próximo, com a família, com a sociedade formarão o quadro de referências de um processo formativo, no qual cada pessoa amplia progressivamente seus conhecimentos e suas potencialidades humanas. Daí que Bateson situe este processo como uma “evolução cultural”.

²³¹ Essa razão técnica e instrumental, obsessivamente posta a serviço das metas e interesses do ser humano é o que Bateson chama de “racionalidade propositiva” ou “propositividade” e que J. L. Segundo traduz como “racionalidade teleológica”, cf. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 337.

²³² A respeito dessa concepção de G. Bateson sobre o valor da religião como produtora de esperança e “recompensa instrumental” decorrente da atitude de promoção da vida como valor mais importante, ver SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 336-346.

Alguns valores, concepções de vida e de mundo, são transmitidos de geração em geração e vão formar uma tradição humana, subjetiva, cultural que é uma espécie de alicerce sobre o qual as novas gerações irão buscar os materiais para estruturar suas vidas, seus próprios valores. Assim há uma base, que de acordo com Bateson, atua na formação do ser humano de modo análogo a uma “herança genética”. Mas se a construção de escalas de valores se prendesse exclusivamente a essa herança, o desenvolvimento humano acabaria chegando a um ponto de estagnação. Por isso, este processo de evolução cultural precisa também da liberdade de criação, de adaptação a novos contextos, do contrário não habilitará o ser humano para a solução de novos problemas, que surgem em decorrência do próprio dinamismo da vida.

É, portanto, nessa tensão entre herança cultural e criação cultural, entre tradição e renovação que se dá a “evolução da espécie humana”. J. L. Segundo toma esta concepção evolutiva do desenvolvimento humano, para situá-lo como um dinamismo em que a tradição cultural exerce o papel de facilitar a transmissão de valores. Neste sentido ela “poupa energia”, pois neste nível o ser humano age quase que sem pensar, já é capaz de resolver determinados problemas mediante procedimentos relativamente simples, aos quais já está familiarizado pelo hábito, pela herança cultural recebida.

No entanto, o próprio dinamismo do desenvolvimento humano cria novos embaraços, situações imprevistas e obstáculos que tornam a existência mais complexa. Neste ponto é preciso um movimento de sentido inverso; movimento de concentrar a energia humana liberada pela tradição, aplicando-a na busca de soluções inovadoras, que possam fazer frente às novas exigências que tenham sido criadas. Aí se exige do ser humano e da sociedade que “evolua”, que descubram novas técnicas, mudanças de mentalidade, ações corretivas, que em geral são penosas e exigem muita energia para serem viabilizadas.

Assim, a partir dessa concepção evolutiva trazida por Bateson, J. L. Segundo percebeu que há, na vida humana, um dinamismo de passagem de níveis mais simples e energeticamente menos custosos, para níveis mais complexos e energeticamente mais custosos. Isso possibilitou J. L. Segundo aplicar esse esquema evolutivo até mesmo ao desenvolvimento da fé cristã.

3.2.5

A contribuição de Teilhard de Chardin

Outro autor que ajudou J. L. Segundo a trabalhar teologicamente sobre o dado da evolução do ser humano e do cosmo foi o padre e cientista francês Pierre Teilhard de Chardin. Este padre jesuíta surpreendeu o mundo e a Igreja Católica quando buscou em seus estudos uma articulação entre os dados científicos do desenvolvimento do universo e os dados teológicos da fé cristã. Os cientistas viram tal pretensão como mais religiosa do que científica. As autoridades eclesiais temeram ser justamente o contrário. No entanto, seus livros publicados postumamente exerceram grande impacto, não tanto pelos resultados objetivos propostos, mas pela perspectiva que inauguravam. De fato, nos anos 50 e 60, as obras de Teilhard de Chardin apontavam para a legitimidade de uma cosmovisão, na qual se considera os movimentos de dispersão e concentração de energia, como um dinamismo evolutivo, que foi progressivamente dando forma ao universo tal como o conhecemos hoje.

De algum modo isso pôde ser visto como expressão de uma “lógica”, ou de um “vetor” que faz com que os elementos e as reações químicas e biológicas que dinamizam o desenvolvimento no universo se articulem com “sentido”. Há forças no cosmo que estimulam um desenvolvimento, que pode ser considerado como “ascendente”. Assim, a configuração atual do universo e a configuração da própria espécie humana podem, neste sentido, ser vistas como um sinal, ou uma prova dessa “evolução”²³³.

J. L. Segundo não ficou indiferente a esta “novidade teilhardiana”. Em sua perspectiva de abordagem da salvação cristã, como uma ação de Deus que faz o homem e a mulher crescerem em humanização, J. L. Segundo percebeu que o ser humano vai se humanizando mais, vai se desenvolvendo em suas potencialidades, na medida em que interage com o mundo; ou melhor, com este mundo que é dinâmico, no qual existe movimento, forças naturais, circulação de energia,...um mundo que evolui. O próprio ser humano está em constante movimento. Seu desenvolvimento pessoal e social é dinâmico. Tudo isso vem mostrar que tanto o universo como o próprio ser humano “evoluem”.

²³³ A própria vida humana é vista, nesta perspectiva, como ponto alto da evolução entre os seres vivos.

Assim, há diversas modalidades de circulação (dispersão e concentração) de energia, as quais irão dinamizar o desenvolvimento humano e cósmico. Neste aspecto, J. L. Segundo se apropriou da concepção teilhardiana de que existe uma linha evolutiva no cosmo, que integra o desenvolvimento do ser humano ao desenvolvimento do universo. Ambos se desenvolvem mediante processos que inicialmente se mostravam de modo ainda muito incipiente e que foram progredindo, pouco a pouco, por meio de inúmeros desdobramentos, num processo contínuo de criações e transformações. Isso evidencia que em cada etapa, em cada ser vivo, em cada elemento natural presente no cosmo, a forma final é produto do lento desenvolvimento de forças e dinamismos que já estavam presentes como origem (“gênese”) destes mesmos seres e elementos naturais.

“No mundo não pode aparecer no fim, através dos umbrais atravessados pela evolução, nada que não tenha sido primeiro obscuramente primordial”²³⁴

Este é, portanto, um dos pontos que J. L. Segundo herdou de Teilhard de Chardin. Os princípios básicos da evolução da matéria são usados como analogia para o desenvolvimento humano. Assim, as formas mais elementares da energia humana, (como a libido que Freud abordava nos termos de “eros e tânatos” e que Marcuse concebia nos termos de “eros e ágape”²³⁵), são vistas por J. L. Segundo como expressão de um dinamismo evolutivo, no qual também ocorre um desenvolvimento de expressões mais simples para formas de expressão mais complexas de uma mesma energia vital em cada pessoa.

Algo de muito semelhante ocorre também no âmbito das interações sociais do ser humano. A partir de pequenas conquistas é que o ser humano pode caminhar para grandes transformações. Neste aspecto, todos os seres humanos estamos inseridos num mesmo processo. Em termos mais vastos participamos da evolução do universo e “evoluímos” junto com ele. Em termos mais restritos, participamos da evolução humana que transcorre na história e “evoluímos” de acordo com o modo e o ritmo com que transcorre o desenvolvimento histórico das sociedades em que vivemos²³⁶.

²³⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre., *Le Phénomène Humain*, Paris, Ed. Du Seuil, Paris, 1955, p. 70, citado em SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje. Diante de Jesus de Nazaré, v.1...*, p. 24, nota 8.

²³⁵ Cf. SEGUNDO, J. L. *ibid.*, p. 24, nota 8.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 386.

Foi neste sentido que a concepção evolutiva teilhardiana serviu de base para a concepção com a qual J. L. Segundo compreende a vida, como um processo em que são articuladas a evolução do cosmo juntamente com a evolução do ser humano em si mesmo. Todos estes dinamismos evolutivos interligados apontam para a existência de um sentido no universo criado. Era neste aspecto que Teilhard de Chardin encontrava “coincidências” entre o percurso dos dinamismos evolutivos do cosmos avançando para seus desenvolvimentos últimos e a esperança bíblico-cristã de um futuro escatológico de toda a criação, trazendo dentro de si o desenvolvimento do ser humano até a sua plenitude. J. L. segundo acolheu essa perspectiva em sua busca por uma articulação, entre os dados científicos acerca da evolução do universo e os dados teológicos acerca da salvação cristã.

3.2.6

A influência de Nicolás Berdiaeff

Um dos pontos mais característicos da obra segundiana é a reflexão sobre a pessoa. De fato, se há um ponto em que J. L. Segundo é enfático, esse ponto é a afirmação do ser humano como pessoa autônoma e livre para tomar suas próprias decisões, inclusive no âmbito da fé. Pode-se considerar que na teologia segundiana há mesmo um certo “personalismo”. A centralidade da pessoa humana como “livre interlocutor” diante de Deus, constitui um dos pontos mais fundamentais do pensamento de J. L. Segundo e, neste ponto, é notável a referência à obra de Nicolás Berdiaeff.

Este filósofo existencialista russo radicado na França, foi objeto da pesquisa de doutorado feita por J. L. Segundo²³⁷. Baseado nas obras daquele autor, Segundo firmou uma convicção de que o ser humano constrói seu modo próprio de estar no mundo, por meio de sua escala de valores e de seus posicionamentos pessoais.

Esta idéia vai ser aplicada por J. L. Segundo ao dinamismo próprio da fé. Nesta perspectiva, o ser humano vai progressivamente configurando sua própria vida como existência pessoal, pelo modo como interage com o mundo à sua volta,

²³⁷ Cf. SEGUNDO, J. L., *Berdiaeff: une Réflexion Chrétienne sur la Personne*, Paris, Aubier, 1963.

sempre passando pela intermediação de seus próprios valores. A grande inspiração que J. L. Segundo teve a partir dessa reflexão de Berdiaeff, foi a idéia de aplicar essa perspectiva “personalizante” à relação do homem com Deus.

“Nicolás Berdiaeff afirmou uma vez, com muito tino, que o problema de Deus não consistia tanto em estabelecer sua existência quanto em ‘justificá-lo’, quer dizer em julgá-lo ante o tribunal de nossos valores”²³⁸.

Com estas palavras ousadas, J. L. Segundo mostra que a estrutura valorativa de cada ser humano é uma condição prévia para o exercício da liberdade. É a partir dos valores, que cada pessoa avalia as situações e as relações que estiver vivendo. Na relação com Deus não é diferente. De algum modo a minha percepção de Deus tenderá a ser coerente com os meus valores, do contrário como Ele me poderia estar acessível? Se a percepção de Deus que estiver sendo oferecida a uma determinada “pessoa”, for incompatível com os valores humanos nela presentes, se a visão de Deus que estiver sendo proposta for (neste sentido) “desumana”, será então “humanamente” inaceitável.

A citada referência à opinião de Berdiaeff, mostra que são os melhores valores humanos em nós, que poderão nos mostrar, entre “diversos deuses”, qual será a concepção de Deus que pode ser “crível” para o ser humano, uma vez que este queira realmente levar a sério os valores humanos essenciais à vida

Deste modo, Berdiaeff fornece elementos para que J. L. Segundo possa legitimar a concepção de que o ser humano exerce um papel ativo e interativo na própria manifestação de Deus. Isso equivale a dizer que os valores cultivados pelo ser humano em sua escala de valores podem aproximá-lo ou distanciá-lo do Deus revelado em Jesus Cristo, posto que é aí ao nível dos valores humanos que Deus se revelou humanamente. Assim, ou Deus se revela de modo humanamente inteligível ou não será humanamente crível.

Se tais pressupostos forem corretos, então eles implicam em considerar que, de algum modo, o ser humano exerce sua liberdade ao participar da revelação de Deus. Construindo sua própria escala de valores, ele interage com Deus e com o mundo. Ao fazer isso, o ser humano “sai do anonimato” e exerce uma autêntica liberdade até mesmo diante de Deus. E é assim que o ser humano se descobre como “pessoa”. É dentro deste processo, que o ser humano vai amadurecendo em

²³⁸ SEGUNDO, J. L. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 80

sua relação com Deus. Ele vai aprimorando sua compreensão a respeito de Deus, à medida que aprofunda sua própria experiência “pessoal” dos valores humanos. É, portanto, nesse processo que o ser humano vai corrigindo as imagens de Deus que formula ou aprende ao longo da vida e é por meio deste expediente que cada “pessoa”, como sujeito ativo, acaba percebendo que imagem de Deus é crível e que imagens de Deus não o são.

Nota-se, portanto, que é nesse nível da prática dos valores que se dará o decisivo, tanto no que diz respeito à liberdade com a qual cada ser humano constrói sua própria escala de valores, como no que diz respeito ao ato de liberdade pelo qual cada pessoa vai decidir se aceita ou não a Deus.

Baseado nestes fundamentos personalistas de Berdiaeff, J. L. Segundo desenvolve a idéia de que também os atos e valores apresentados por Jesus são “argumentos” que cada indivíduo pode aceitar ou recusar. Diante do Deus revelado por Jesus, cada ouvinte é um interlocutor livre, é autenticamente “pessoa”. Assim, evidenciando a condição pessoal de sua própria existência, o ser humano pode aprimorar suas relações com “esse Deus” revelado por Jesus Cristo o que mostra que conhecendo e aprofundando a experiência dos valores de Jesus, o próprio ser humano vai crescer como “pessoa”.

3.3

Conceitos básicos da Teologia Segundiana

Vistos os dados mais relevantes da trajetória pessoal de J. L. Segundo, torna-se agora oportuno falar dos principais conceitos do pensamento segundiano. Tais conceitos nem sempre são fáceis de ser delimitados, uma vez que descrevem dinamismos humanos que são subjetivos e complexos. Ainda que estes conceitos descrevam aspectos abstratos da subjetividade humana, seus traços fundamentais podem ser extraídos e compreendidos a partir da análise detalhada das obras do autor. Uma vez assimilados estes conceitos, ficará bem mais fácil analisar o modo como J. L. Segundo tenta uni-los na caracterização da vivência da liberdade.

3.3.1

Estrutura de valores

A construção de uma “estrutura de valores” é imprescindível à vivência da liberdade. Trata-se de uma necessidade antropológica básica: todo ser humano precisa ver “significado” em sua própria vida. Precisa de um conjunto de valores pelo qual possa sentir-se orientado e mediante o qual possa direcionar o seu agir no mundo. Do contrário a ação do homem no mundo se dilui e perde sua eficácia. É por meio de sua estrutura de valores que o ser humano capta as informações da realidade e interage com elas.

Os valores são necessários para que nós seres humanos tenhamos metas na vida. Eles formam o código de significados pelo qual nos guiamos e através do qual aprendemos a identificar nossas emoções e o “valor” daquilo que fazemos. Estes valores são agrupados e articulados de maneiras diversas e desta construção pessoal dependerá o agir do ser humano no mundo. É mediante este processo de construção da escala de valores que cada pessoa poderá traçar a rota da procura pela realização e pela felicidade.

É neste ponto que a existência humana é experimentada como um “drama” pessoal. É “uma existência a construir”, é sempre obra inacabada, em permanente processo de construção. E esta construção pessoal da própria existência é um processo no qual não há certezas prévias. Não há como saber antecipadamente o resultado final da adoção de uma ou outra escala de valores.

Por essa mesma razão, é preciso descobrir, na própria vida, um “fim”, uma “meta” que valha a pena ser encarada como objetivo prioritário e mais valioso em relação aos demais. O homem tem que descobrir e elaborar, por sua própria conta e risco, este “fim”, em cuja realização empregará o melhor de suas energias. De certo modo, podemos dizer que o homem joga sua existência nas tentativas que faz de ser feliz; ele “aposta” nos valores que escolhe para sua vida. O “valor supremo” que pode satisfazer o homem não lhe é conhecido previamente. Tal objetivo ou meta vai aos poucos sendo descortinado ao longo da existência, de acordo com as opções que a pessoa vai fazendo no âmbito de sua liberdade.

Esta incerteza acerca do acerto ou não das metas estabelecidas na vida da pessoa, bem como a dúvida na busca pelos meios mais adequados para atingir tais metas, ou seja, este “quadro de referências” tão necessário à vida do homem

constitui uma “imprevisibilidade estrutural” da própria condição humana. Foi precisamente este aspecto que Segundo quis destacar como parte integrante do dinamismo das escolhas do livre arbítrio.

“...não é possível ir até o término da existência para ver o que vale a pena realizar e depois, com essa certeza na mão, voltar ao começo para tentar tal realização”²³⁹.

Há uma só vida para ser vivida e é nesta única existência que o ser humano precisa aprender a arriscar, para poder descobrir e construir a estrutura de valores, que dará forma concreta à sua vida. Assim se manifesta fenomenologicamente a condição humana. Ela é histórica, imprevisível, indeterminada, aberta às possibilidades, que só serão verificadas empiricamente, à medida em que o próprio homem assumir efetivamente a tarefa de dia a dia, entre êxitos e fracassos, escolher e trilhar os rumos que ele próprio propuser para sua vida.

O homem e a mulher não podem fazer o mesmo processo existencial duas vezes. Não têm como ir até o final de sua existência para depois, com o aprendizado feito, retornar ao início e começar tudo de novo evitando os erros da primeira tentativa. Não! Isso não é possível. Há uma única chance, uma única vida, uma única existência histórica, na qual o ser humano aprende enquanto vive e faz suas escolhas com sua liberdade, ao mesmo tempo em que, vive enquanto aprende com os erros e acertos produzidos nas escolhas livremente feitas.

É preciso notar, contudo, que este caráter imprevisível da construção da escala de valores pode ser encarado de modo mais sereno, se for integrado no próprio dinamismo do processo de amadurecimento humano. Para Segundo, a experiência cotidiana dos homens dá sinais que acenam para possibilidades reais de êxito na construção da escala de valores em vista da realização da pessoa humana. Ou seja, a dificuldade de ser feliz e a dúvida sobre quais são as metas e mediações necessárias para que a felicidade seja alcançada, não precisam ser necessariamente experimentadas como um pavor paralisante.

Sabemos que a vida em sociedade é complexa e difícil. Há, mesmo assim, pontos de apoio, forças que movem o homem e o estimulam de modo que “às vezes ele acerta”. Nem sempre ele erra. Há também muitas chances de aprender

²³⁹ SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 7.

da vida e tomar o rumo certo. Mesmo que a vida (no mundo em que vivemos) seja em certos aspectos caótica, ainda assim, as pessoas possuem “personalidade própria”. Isto significa que podemos, “em boa medida”, “prever as suas reações no trato cotidiano com elas”²⁴⁰. Ou seja, as pessoas, no processo social de convivência, operam segundo uma determinada lógica.

Juan Luis Segundo mostra que aprendemos com as experiências uns dos outros. O aprendizado do outro também nos ensina. Enquanto seres humanos, somos fruto de uma experiência coletiva. Todo ser humano é socialmente construído. Daí o valor enorme atribuído por Segundo às “experiências alheias”.

“A experiência nos mostrará, aqui, mais uma vez que só se pode ter a idéia de um caminho satisfatório de maneira certa através de experiências alheias. (...) O que a experiência nos mostra aqui claramente é a básica solidariedade da espécie humana”²⁴¹.

E mostra como isso se aplica na formação daquela estrutura de valores que dá suporte para nossa existência .

“As experiências de valor realizado nos são proporcionadas por nossos semelhantes. Antes de nós as termos, percebemos seu valor, suas possibilidades de satisfação, através de experiências alheias. Assim, todos dependemos de todos, frente à necessária limitação de nossas existências”²⁴².

Com estas referências, Segundo nos fala de um ponto fundamental. É pela convivência, pela troca, pela comunicação, pelo intercâmbio cultural e afetivo que os homens formam sua estrutura de valores. Ele fala de “testemunhos referenciais”²⁴³ que formam o processo educativo, na convivência social, os quais são fundamentais para a construção da estrutura de valores e, conseqüentemente, para a própria vida e para o exercício da liberdade. Deste modo, a estrutura de valores é, não um mecanismo rígido, mas sim um processo dinâmico, histórico e existencial, como um dinamismo constitutivo da formação da liberdade humana.

²⁴⁰ *Ibid.* p. 8.

²⁴¹ *Id.*

²⁴² *Ibid.* p. 8-9 .

²⁴³ *Ibid.* p. 9.

3.3.2

Fé antropológica

Um dos pontos mais importantes do pensamento segundiano é o conceito de “fé antropológica”. Através dele o autor expressa a necessidade de crer em determinados valores, dinamismo este que se constitui como um dado antropológico fundamental da existência humana. Juan Luis Segundo, nesse ponto, mostra que a vida humana é pessoal, mas também eminentemente social. E é exatamente nessa condição que a vida humana em sua realização histórica impõe ao homem que hierarquize seus desejos. Mostra, assim, que há uma necessidade estrutural de priorizar as “satisfações superiores” em detrimento de algumas das “satisfações imediatas” que, neste sentido passam a ser encaradas como “inferiores”.

Historicamente e existencialmente falando, é impossível encontrar o homem plenamente satisfeito. Os limites que a vida em sociedade impõe são muitos e severos. Por outro lado, para alcançar as satisfações necessárias à vida, para realizar os valores que estruturam a sua existência, o homem “necessita de companhia”. Devido às características pessoais e sociais de sua existência, o ser humano não consegue realizar seus valores por meio de uma decisão meramente individual. Então, impõe-se a construção de um “projeto” de vida, no qual se distinga o que é mais significativo daquilo que tem menor relevância. E é nessa direção que vai o raciocínio de Segundo, mostrando que essa construção da vida humana (como projeto de hierarquização dos valores) se dá através das interações e conflitos entre o indivíduo e a sociedade.

Deste modo, ele mostra que essa tensão entre indivíduo e sociedade pode ser caracterizada como uma dimensão “antropológica” (e, portanto, essencial) da vida humana. O ser humano luta por seus valores porque “acredita” neles. Necessita antropológicamente “crer” em determinados valores, para viver coerentemente com eles e assim “estruturar” sua vida no interior da história.

Do ponto de vista de J. L. Segundo, existe uma identificação desse aprendizado coletivo, dessa estrutura de valores, com a “fé”; não enquanto uma crença formalmente religiosa, mas como um dado fundamental, estrutural e constitutivo do ser humano.

Deste modo, o autor vai conceber a fé antropológica como a necessidade de ter uma estrutura de referências significativas (socialmente construída) e de poder “crer” no valor dessa estrutura. Sem ela toda a construção de nossa existência e de nosso estar no mundo desaba. É neste sentido que Segundo afirma que “sociedade” equivale a “fé”, quer dizer, viver em sociedade exige fé (“fé antropológica”), fé nesse sentido que diz respeito à raiz, à essência mesma do humano, àquela necessidade de adotar valores, lutar por eles, empenhar-se na realização deles, àquela necessidade de “valorizar” esses valores, de “crer” neles.

No confronto com as limitações da existência histórica, no embate com a exigência de priorizar e escolher quais causas e projetos merecerão o empenho de suas melhores energias, no enfrentamento deste desafio, é que o homem precisa “crer” naquilo que está fazendo de sua vida. Precisa ter uma certa “fé” nos valores que está estabelecendo como superiores. Sem isso, a sua existência social fica desprovida de significado e fica inviável viver. É por isso que J. L. Segundo afirma que viver em sociedade exige certa experiência de fé.

“Além disso, dizer aqui sociedade é dizer fé. De fato, como chamar uma tendência universal nunca desmentida, destinada a preencher as lacunas de nossa experiência com a experiência tomada de empréstimo aos outros? Claro que não falamos aqui de uma ‘fé’ em sentido precisamente religioso. A esta altura de nossa reflexão a fé nos aparece como uma dimensão antropológica absolutamente universal”²⁴⁴

O próprio agir do homem revela seu “sistema de crenças”, sua hierarquia de virtudes e sua hierarquia de vícios. Ou seja, as diversas escolhas e ações determinadas pelo homem revelam a escala de valores que orientou sua escolha e seu agir. É nesse sentido que Segundo entende que há uma “fé antropológica”, que guia e orienta o homem quando ele necessita discernir, avaliar, escolher entre situações diversas. Em circunstâncias normais, haverá de desejar o que for melhor para si e se orientará para a escolha que o realizará mais e melhor.

É justamente aí que entram as “experiências acumuladas” na sociedade, na família, no trabalho, etc. Elas darão o quadro de referências que orientará a escolha. E o homem “crê” que tal orientação será boa e eficaz. É essa fé que ensina qual é o valor ao qual o homem pode confiar a totalidade de sua existência. Assim, essa fé o move a buscar uma realização mais elevada em sua vida e ajuda a

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

dar perseverança na tentativa de alcançar essa meta considerada mais importante. É neste sentido que Segundo fala de uma “fé antropológica”.

3.3.3

Fé religiosa

O conceito de “fé religiosa” é um dos mais difíceis de serem definidos dentre todos os conceitos criados por J. L. Segundo. Isto porque, o autor situa a religião de um modo bem peculiar, dentro desse dinamismo maior da construção da escala de valores e da fé (“antropológica”) nesses valores.

Na verdade, a religião pode expressar tanto o fim, a meta que a pessoa estabelece para sua própria vida, (“fé” da pessoa nos seus “valores absolutos”), como também pode-se usar a palavra religião para expressar os ritos, preces e o corpo doutrinal de um sistema de crenças como o Cristianismo, o Judaísmo, etc. Neste aspecto das formalidades rituais e doutrinárias, a religião não está sendo considerada como expressão da “fé” da pessoa nos valores humanos mais importantes de sua existência, mas tão somente no sentido “religioso formal”, no sentido dos “meios”, ou instrumentos eficazes pelos quais a pessoa transmite, expressa e comunica seus ideais. Neste segundo caso, a religião é um “meio de eficácia”, é o instrumental que a pessoa usa para realizar seus valores, é o que J. L. Segundo chama de “ideologia”.

Deste modo, se faz necessário distinguir bem a perspectiva em que a religião está sendo considerada em cada caso. É preciso diferenciar a religião enquanto uma experiência humana no nível mais profundo dos valores, para distingui-la da situação em que a religião é enfocada ao nível sociológico, ou seja, da religião enquanto “meio eficaz”, enquanto mediação empregada para expressar a escala de valores das pessoas.

Ao falar de uma “fé religiosa”, Segundo vai se situar no plano dos valores e não no plano da mera instrumentalidade. Com o conceito de fé religiosa, o autor quer expressar uma experiência humana dos valores, mas num sentido peculiar e mais profundo do que o habitual. E é aqui que se vai estabelecer a sutil porém significativa distinção entre a fé antropológica e a fé religiosa.

De um lado a fé antropológica faz referência à confiança, à crença do homem nos valores que considera como mais importantes em sua vida. Falar em

fé antropológica é falar do empenho do homem para lutar pelos valores que mais estima, os valores em torno dos quais ele “estruturou” sua existência.

De outro lado, a fé religiosa vai indicar esta mesma experiência da adesão do homem a determinados valores, só que num plano muito especial. Trata-se agora, não apenas de valores que o homem testou e escolheu ao longo de sua vida, mas de valores que ele “aprendeu” no contato com outras pessoas, grupos e com a sociedade e nos quais ele acredita, mesmo sem ter certeza experimental. Ou seja, ao falar de “fé religiosa”, J. L. Segundo está se referindo a uma “aposta” na qual o homem se arrisca, por confiar em “dados” que lhe escapam ao entendimento racional fruto da experiência empírica. São dados experimentados na experiência histórica do homem, mas que lhe são oferecidos por circunstâncias que não estão sob seu controle. É o que J. L. Segundo chama de “dados transcendentais”, sobre os quais falarei mais adiante. Em outras palavras, o conceito de fé religiosa vai estar indicando aquelas situações peculiares em que a fé antropológica do homem em sua escala de valores, coincide com dados provenientes da própria revelação divina.

Ou seja, trata-se de uma experiência de integração da fé do homem nos valores que considera absolutos, com a descoberta dos valores que aparecem como absolutos na revelação divina. Esta experiência do encontro dos valores que Deus mesmo considera “absolutos”, com os valores que o ser humano considera absolutos em sua fé antropológica não é linear, nem imediata e nem controlável empiricamente. Trata-se de uma experiência de fé em determinados valores aos quais o homem chega por indicações, por “sinais” no interior de sua própria história e nos quais ele se sente “convidado a crer” por uma “aposta nestes sinais”.

Como, terei ocasião de mostrar, trata-se de uma experiência que tem como caso exemplar a revelação divina ocorrida em Jesus de Nazaré. Tal referência não se reproduz instantaneamente e não se dá, de um modo como se a experiência pela qual Jesus ensinou seus valores aos seus discípulos fosse transferida magicamente às gerações posteriores.

A fé religiosa, neste sentido, é produzida numa experiência situada existencialmente e historicamente, mas que simultaneamente “ultrapassa” os limites do racional, do histórico e do empírico, sem contudo deixar de ser uma experiência profundamente humana e humanizadora. A fé religiosa se mostrará como uma experiência na qual o ser humano, (construindo sua estrutura de

valores e desenvolvendo sua fé antropológica nessa estrutura), acaba descobrindo sinais daquela proposta humanizadora, que se realiza por intermédio daqueles valores apresentados e defendidos por Jesus Cristo. De um certo modo, é uma passagem que é operada do nível humano habitual dos valores da pessoa para um nível “mais humano ainda”, porquanto conectado numa comunhão mais profunda, histórica e existencial com os valores revelados por Deus em Jesus Cristo. Vejamos.

Todo ser humano necessita “estruturar” sua vida numa escala de valores hierarquizados em ordem de importância. Uma vez que não tem como dedicar-se igualmente a todas as satisfações que gostaria de ter, o homem vai empenhar-se mais decididamente na realização dos valores mais significativos. Daí a “fé antropológica” do homem na sua escala de valores. Ela é fundamental para o homem construir sua vida e também para poder viver com os outros em sociedade. Estes valores considerados imprescindíveis ficam “no topo” da escala de valores do homem e ganham assim o status de “valores absolutos”. São absolutos não em sentido metafísico, mas sim no sentido (antropológico) de que o homem vivencia estes valores como superiores; como valores que subordinam os demais e que de tão importantes não estão subordinados a mais nada. São valores que o homem deseja incondicionalmente, em primeiro lugar. É neste sentido, enquanto “incondicionados”, que estes valores são concebidos por Segundo como “absolutos”. Valores que nesta condição solicitam a nossa “crença” a nossa fé antropológica neles²⁴⁵.

E é a partir desta experiência profundamente humana dos valores absolutos que J. L. Segundo começa a se perguntar se não há aí, no interior desta mesma experiência, um caráter “religioso”. Muito além do aspecto formal das crenças específicas de cada religião, J. L. Segundo tem aqui em mente o sentido da atitude do homem que “crê” que deve se empenhar sem reservas, para realizar os “valores absolutos” de sua estrutura de valores. Não será essa uma atitude “religiosa” ? Creio que é isso o que nosso autor quer considerar.

²⁴⁵ É neste sentido que Segundo declara que se “toda escala de valores implica um valor não condicionado aos demais” então “devemos admitir (...) que algo nas decisões de cada homem é real e estritamente absoluto, incondicionado”. Cf. SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 77.

“Mas o que aqui estamos tentando averiguar é se, e como, o homem chega à convicção ‘religiosa’ de que *tal* existência determinada, *tal* ordem ou *tal* valor concretos justificam todas as mediações, por dolorosas que sejam, que se usam para os realizar. Ou seja, que relação tem a convicção do valor absoluto de *uma* estrutura significativa determinada com Deus e sua revelação.

Esta colocação nos deve levar necessariamente a analisar o que sucede quando nossa fé antropológica, *sem deixar de o ser* - sem tornar-se ‘fé’ em instrumentalidades - se converte em *fé religiosa* propriamente dita”²⁴⁶

Nota-se no texto citado, a hipótese levantada por J. L. Segundo. No fundo, o autor postula a idéia de que existe “algo”, alguma “experiência humana específica”, que leva o homem a justificar seu empenho para realizar seus valores absolutos, mesmo com as contradições da realidade que dificultam a realização de tais valores. A realidade é frequentemente um “obstáculo” à realização dos valores mais nobres do homem. No entanto, este insiste em “ir além” do estado atual da realidade. Neste sentido o homem, ao mesmo tempo em que se sente impedido, ele se sente também impelido a realizar os valores mais elevados de sua escala valorativa. Ele visa a máxima realização possível para seus valores mais queridos. Sendo assim, em sua busca de realização, o homem sente dentro de si um ímpeto de “transcender” a realidade; de ir além dos limites por ela impostos, numa “fé” de que no final dará tudo certo; numa convicção de que os esforços e cansaços acumulados neste empreendimento serão recompensados. É a confiança de que, quando se trata destes valores absolutos, “vale a pena” o homem doar-se ao máximo.

Podemos notar aqui a semelhança desta concepção da fé religiosa com o conceito anteriormente visto de fé antropológica, como atitude interiormente cultivada pelo homem de acreditar nos valores mais significativos para sua existência. É por isso mesmo que o próprio J. L. Segundo coloca a questão: em que a fé religiosa difere da fé antropológica? O interessante é que o autor não foge da difícil tarefa de estabelecer a distinção entre os dois conceitos. Mas ele o faz partindo da constatação de que estes conceitos não expressam realidades humanas antagônicas, mas ao contrário, expressam realidades mutuamente implicadas uma na outra.

Deste modo, essa raiz antropológica universal da “fé” do ser humano em seus “valores absolutos” está, na verdade, intimamente conectada com a realidade que Segundo quer designar com o conceito de fé religiosa. Assim, J. L. Segundo

²⁴⁶ SEGUNDO, J. L., *Ibid.*, , p. 77-78 (as indicações em letra cursiva são do próprio autor).

assinala um vínculo muito estreito entre esta convicção interior ao nível da fé antropológica e a experiência religiosa em seu sentido mais profundo, isto é, a “fé religiosa” nos valores absolutos.

Neste ponto, J. L. Segundo está convencido de que a própria construção da vida pessoal do ser humano em seus valores, coloca para o homem situações que vão além de seu domínio, situações que “ultrapassam” seu controle e sua compreensão. Na existência histórica do homem, ocorre a experiência de que a totalidade e a unidade final dessa existência é “mais”, vai sempre “mais além” do que as concretizações históricas (categoriais) dessa mesma existência em cada momento concreto. A vida humana, neste sentido, é uma experiência que “transcende” tudo o que o homem conseguiu viver em cada etapa particular de sua existência. Daí a analogia estabelecida por J. L. Segundo entre essa convicção interior, essa “confiança incondicional nos valores humanos” e a fé em Deus como “fé religiosa”.

Tomando como ponto de partida os pressupostos fixados por Segundo, concluo o seguinte: baseando-se na fé antropológica (especialmente voltada para os valores absolutos), os seres humanos fazem uma certa experiência de situações que sinalizam e levam a vislumbrar e “experimentar” a ação do próprio Deus. Não é preciso prescindir dos valores humanos para acolher os valores divinos, mas justamente ao contrário; no interior mesmo da experiência dos valores humanos é que se pode encontrar “os sinais” daquilo que Deus quer e propõe para a vida humana. No bojo deste mesmo dinamismo, poderá dar-se a experiência da percepção humana da revelação divina. Por isso é que a fé religiosa está sempre tão intimamente associada à fé antropológica.

Tentarei indicar, mais adiante, o modo como J. L. Segundo observa esse mesmo dinamismo presente na pessoa de Jesus Cristo. Importa agora notar, que o autor salienta a abertura do ser humano a esta possibilidade de percepção da revelação divina, mostrando que a mesma não ocorre fora da experiência histórica da vida humana. Esta percepção da revelação divina ocorre através da construção da própria existência pessoal, mediante uma estrutura de valores, na qual o próprio ser humano sempre experimenta alguns valores como absolutos.

O homem nada pode conhecer a não ser “humanamente”. Pretender que o homem possa ter um conhecimento de uma realidade qualquer, (mesmo que seja a realidade de Deus), de modo completamente independente de mediações

históricas, sociais e culturais... querer isso é o mesmo que postular algo humanamente impossível. É algo fora de propósito. É querer que o homem se desumanize para poder receber a revelação divina. O que J. L. Segundo está querendo mostrar, com sua concepção de união entre fé antropológica e fé religiosa, é justamente o oposto dessa atitude. O ser humano não precisa (nem deve e nem pode) se desumanizar para receber a revelação de Deus. Ao contrário! É no interior de sua própria humanização que ele poderá descobrir a presença de Deus. Quanto mais o homem se humaniza (por sua escala de valores, pela fé antropológica) mais ele poderá aprofundar a descoberta de um Deus que se revelou “humanamente” em Jesus Cristo (fé religiosa). Com esta argumentação, J. L. Segundo nos mostra que a experiência “humana” da fé em Deus jamais ocorre desprovida de mediações humanas.

“É forçoso convir que, já que Deus não entra nos limites de nossa experiência sensível, qualquer ‘revelação’ sua, seja sobre valores, seja sobre as testemunhas em que, a título de mensageiros divinos, nos deveríamos fiar, há de ser percebida e transmitida mediante testemunhas humanas.”²⁴⁷ São pessoas como nós aquelas que viveram certos acontecimentos históricos como ‘revelação’ de Deus, pretendendo assim distingui-los de outros acontecimentos ordinários. É muito certo que os discípulos de Jesus, enquanto puderam explicitar o que dele compreendiam, perceberam que Jesus, e (...) não as autoridades religiosas de Israel, proporcionava uma revelação de Deus, dos valores que Deus mesmo elevava ao plano do absoluto. (...) precisamente por isso, cada um de nós deve ter hoje *fé* nos discípulos de Jesus. E não só enquanto testemunhas oculares, já que os acontecimentos concretos nos são transmitidos por eles, mas porque foi seu critério valorativo desses acontecimentos aquilo que os constitui num elemento decisivo para nossa ‘fé’ dirigida a Jesus, ou em Jesus.”²⁴⁸

Notamos assim que, os próprios discípulos só puderam ter fé em Jesus Cristo, porque (a partir da convivência com Ele, no aprendizado dos “valores dEle”) puderam ter uma “percepção humana” de que nas “atitudes humanas” de Jesus de Nazaré estava acontecendo uma revelação divina. A partir dos valores considerados absolutos por Jesus, é que se tornou humanamente possível aos discípulos (e a nós hoje), descobrir os valores que são absolutos para o próprio Deus, (os valores do Reino de Deus). Não são apenas os fatos que contam. São decisivos também os critérios pelos quais os discípulos interpretaram os fatos da

²⁴⁷ O próprio autor indica aqui, que neste aspecto, é oportuno recordar as afirmações por ele feitas no capítulo 6 do livro, *Libertação da Teologia* (São Paulo, Loyola, 1978, p. 181 ss.); capítulo este que tem o sugestivo título de “Condicionantes relativos de uma fé absoluta”.

²⁴⁸ SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 79 (grifos meus).

vida de Jesus. Em última instância, é este “critério de valor” que vai justificar e legitimar a fé em Jesus Cristo.

Nesta mesma longa citação acima transcrita, há dois pontos que merecem destaque e que nos ajudam a entender esse dinamismo da passagem da fé antropológica à fé religiosa.

Primeiro: Deus não se deixa aprisionar dentro dos limites da realidade humana.²⁴⁹ Ele só pode ser percebido mediante os “sinais” dessa realidade humana que apontam para Ele. Deus não é um ente categorial. Ele transcende toda e qualquer realidade ou categoria humanas. No entanto, o próprio Deus não prescinde dessas realidades (categoriais) humanas para se revelar ao ser humano.

Por isso, é que J. L. Segundo vai dizer que a revelação de Deus pode ser percebida, tanto através de determinados “valores”, como também a partir do “testemunho” de determinadas pessoas (testemunhos humanos que servem como “mensageiros”). Seja como for, sempre em todo caso tal revelação de Deus haverá de ser percebida e transmitida pela intermediação de “testemunhos humanos”. Daí concluímos que a experiência da fé (a percepção que o homem pode ter da Revelação de Deus) será sempre feita “humanamente”, por pessoas “humanas”, a partir de “mediações humanas”.

Em segundo lugar: Foi assim, num dinamismo em que Deus se revela por meio de sinais da própria realidade humana, que os discípulos puderam “perceber” na vida de Jesus Cristo os “sinais” que comunicavam a revelação de Deus. Os discípulos puderam identificar , “a partir daquilo que conseguiram compreender” da realidade de Jesus, que nEle se manifestava a realidade de Deus. E isso ocorria precisamente no âmbito dos valores defendidos por Jesus Cristo. Ou seja, os discípulos conseguiram enxergar nos valores defendidos por Jesus Cristo *“os valores que Deus mesmo elevava ao plano do absoluto”*²⁵⁰.

Desse modo, são estes dois pontos que J. L. Segundo usa para confirmar sua opinião de que a fé propriamente religiosa não prescinde da fé antropológica nos valores humanos. Antes ao contrário. A fé antropológica é que serve de base para se chegar à fé religiosa.

²⁴⁹ Creio que foi isso que J. L. Segundo quis dizer logo na 1ª frase da citação : *“Deus não entra nos limites de nossa experiência sensível...”* , Deus só pode ser captado transcendentemente, por meio de sinais de sua presença nas realidades imanentes do mundo criado. Mas Deus mesmo enquanto tal jamais se confunde com essas realidades. Cf. *ibid.*

²⁵⁰ SEGUNDO, J. L. , *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1..., p. 79.

Se os próprios discípulos usaram esse critério de acompanhar os valores, práticas e ensinamentos (ou seja, a atitude fundamental) de Jesus de Nazaré, para perceber nestes valores a manifestação do próprio Deus e daquilo que tem “valor absoluto” para Deus... Se os discípulos usaram esse critério e assim captaram fidedignamente a revelação de Deus, elevando a fé antropológica deles até o nível de uma fé religiosa explicitamente referida a Deus... Então, também nós devemos confiar nesse critério e adotá-lo em nossa própria vida, percebendo os acontecimentos e os valores que podem ser, nos dias de hoje, mediação humana do encontro com Deus. É nesses termos que a experiência de fé dos discípulos é modelo, inspiração e paradigma para a experiência de fé que nós fazemos no contexto atual. É esse o dinamismo designado com o conceito de “fé religiosa”.

3.3.4

Ideologias

Por tudo o que foi visto, é evidente que a fé supõe o dinamismo histórico da construção da escala de valores. Supõe também a capacidade humana de aderir a esses valores, de acreditar neles, a capacidade de a pessoa se empenhar para realizar esses valores ao nível da práxis. Ora, nada disso é possível se o homem não tiver à sua disposição técnicas, instrumentos e meios eficazes para efetivar esses valores em sua vida. É totalmente necessário ao homem produzir uma articulação satisfatória entre meios e fins. É aí que entram esses instrumentos, essas mediações que J. L. Segundo caracterizou como “Ideologias”.

Toda a consideração anteriormente feita sobre a fé, (no sentido aqui atribuído por Juan Luis Segundo), coloca implicitamente a questão dos meios, das mediações históricas, psicológicas, econômicas, políticas, culturais, eclesiais, que conjugadas poderão propiciar a realização da pessoa.

Tais mediações são necessárias para que uma pessoa possa realizar os valores superiores de sua escala valorativa. Estes meios nos mostram que a liberdade não cria magicamente os instrumentos necessários para a satisfação do homem. Nossa liberdade recorre a mediações que Segundo compreende como um sistema articulado de mecanismos que possuem sua lógica interna própria; mecanismos que possuem sua própria eficácia independente de nossas intenções.

Nós simplesmente “tiramos proveito” e somos beneficiados pelo bom funcionamento desses meios.

Creio que é nesse sentido que J. L. Segundo fala de um duplo movimento: Por um lado, devemos submeter-nos ao meio (ideologia) com sua lógica própria, enquanto coopera para a realização de nossos valores mais elevados. Por outro lado, devemos ter autonomia em relação ao meio, para poder “ir além dele”, para trocá-lo por outro, se isso for necessário para o êxito da busca da meta (fé) estabelecida em nossa vida. Por isso, Segundo vai falar de uma relação com o meio, sempre dentro desse duplo movimento de aceitação e superação.

“...de certo modo devemos nos submeter a eles [aos meios, mediações] sem nos submetermos inteiramente. Que se trata de duas dinâmicas diferentes, (que é preciso combinar em uma), se evidencia no fato de que, conservando o mesmo valor como guia, podemos aceitar ou rechaçar métodos existentes, criticá-los e até encontrar outros melhores. E isso, como dizíamos, sem mudar nada na finalidade que buscamos”²⁵¹.

O valor da finalidade almejada como meta (fé) vai determinar em grande parte o tipo de relação que haveremos de ter com os meios (ideologias). Por outro lado, a “qualidade”, a “adequação” do meio em relação ao fim é que dirá se nossa relação com o meio será temporária ou permanente, constante ou episódica. As limitações e as lógicas e eficácias próprias a cada meio, de certa maneira, delimitam o modo como iremos lidar com eles.

Há, portanto, duas lógicas: uma com referência à “meta”, ou seja, aos “valores superiores” de acordo com a escala estabelecida (fé); e outra lógica com referência à eficácia no uso dos “meios disponíveis” (ideologias). Estas duas lógicas são diferentes, mas devem estar sempre articuladas.

Da correta articulação entre estes dois níveis da existência humana, dependerá o êxito na construção da própria liberdade do homem e da busca pela sua realização pessoal. Somente dentro desta articulação entre fé e ideologia é que poderemos verificar se existe ou não a coerência dos atos de uma pessoa com sua escala de valores. Ou dito de outro modo: é através desta articulação fé - ideologia que se constrói “a autenticidade de cada ser humano”²⁵².

²⁵¹ *Ibid.*, (grifo meu).

²⁵² *Ibid.*, p. 13.

Para se verificar tal autenticidade, analisa-se articuladamente os dois níveis (o dos valores e o da eficácia dos meios), mas sempre considerando o segundo em função do primeiro. São dois níveis que devem ser reconhecidos cada qual com sua própria lógica. São duas dimensões próprias da condição humana, mas que são sempre complementares.

“ (...) somente o fato de ter em conta ambas as dimensões radicais do agir humano como fundamentalmente distintas, mas também como igualmente necessárias, é a base da maturidade e da liberdade que um homem pode alcançar na existência”²⁵³

Portanto, será dentro desta articulação com a fé antropológica nos valores humanos, que J. L. Segundo vai propor o conceito de ideologia. Ao situar este conceito numa acepção toda peculiar, o objetivo do autor é tratar daquela dimensão humana histórica, sócio-econômica e política da vida humana. Ou seja, a acepção segundiana do termo ideologia visa designar a “eficácia” nos meios necessários para a existência humana, as “mediações”, os “métodos” pelos quais se produzem os valores e a estrutura significativa da ação humana.

3.3.5

Dados transcendentais

Dissemos anteriormente que na busca pelos valores mais adequados para a realização pessoal, o homem exercita a liberdade de escolha, mas de um modo que elimina algumas alternativas para poder viabilizar outras; exercitar a liberdade é também fazer renúncias. Optar, construir a própria vida mediante escolhas livremente feitas, é criar a possibilidade de obter “certas satisfações”, tendo que abrir mão de outras. Daí o caráter “arriscado” da experiência humana da liberdade. Não há certezas prévias. O ser humano não possui previamente uma segurança teórica acerca das opções e dos caminhos que escolhe para sua própria vida. Ele quer alcançar a sua realização pessoal, mas também “corre o risco” da frustração de suas expectativas mais queridas. Daí que em muitas circunstâncias, o exercício da liberdade seja também cercado de medo e insegurança.

²⁵³ *Ibid.*, p. 14 (grifo meu) .

Diante disso, como poderá o ser humano seguir em frente? Como apostar nos valores que ele, sem certezas absolutas, julgou como mais importantes? Como construir uma estrutura de valores que seja realmente humanizadora para a pessoa e para a sociedade? Neste aspecto, o ser humano realiza cotidianamente a sua aposta na vida, a partir dos dados captados em sua percepção da realidade. No entanto, mesmo valendo-se destes dados objetivos da realidade, o ser humano acaba percebendo que a vida exige escolhas importantes, por vezes em situações em que não há estatísticas ou dados experimentais, que assegurem previamente a eficácia e o acerto das escolhas feitas. São recorrentes as situações em que o ser humano é obrigado a tomar decisões, baseadas em “convicções” provenientes de “experiências alheias”. Determinadas opções na vida, se baseiam em dados que vão além da possibilidade de verificação empírica. São essas motivações implícitas, situadas além da objetividade científica, que J. L. Segundo chama de “dados transcendentais”.

Para escolher mediante o livre arbítrio e exercitar a liberdade; para decidir sobre sua vida e seu futuro, o homem precisa “comparar” as alternativas disponíveis. Em muitas circunstâncias, tal comparação é feita um pouco “às cegas”. Isso porque o ser humano não tem como ter conhecimento pleno de todas as informações necessárias, para fazer uma análise precisa e inequívoca de todas as possibilidades, para depois escolher a melhor. A construção da existência histórica por meio da liberdade humana não se processa dessa maneira.

O ser humano que opta por determinado caminho para sua existência “maneja” sempre “dados transcendentais”, i.é., “dados referentes a coisas que não pode experimentar e que, neste sentido, o superam”²⁵⁴. Essas informações e experiências necessárias são, porém, impossíveis de ser obtidas todas por um único ser humano individualmente considerado. Tais informações, o homem as obtém, a partir da “experiência alheia”, ou seja, da experiência acumulada na sociedade, nas instituições, na família, etc.

“Podemos dizer que os dados com os quais escolhemos as orientações mais básicas [para nossa vida] não provém de nossa própria memória (experimental), mas sim da memória da espécie (humana), a qual temos acesso enquanto confiamos (explícita ou inconscientemente) em certas pessoas que nos transmitem [esses dados] através de suas vidas subjetivas. Assim, aos dados transcendentais de que falamos (porque nunca podem dar-se dentro de uma

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 30.

experiência determinada) corresponde *um tipo de conhecimento* que deve ser intitulado como fé em um sentido social e laico²⁵⁵.”.

Portanto, independente da religião formal que o homem professe, ele terá que fazer muitas opções na vida, “crendo” em indicações e critérios herdados de outros. Claro que as experiências obtidas em sua vida pessoal serão a base a partir da qual ele irá filtrar as informações recebidas dos outros, mas isso não elimina o fato de que alguns dos critérios de decisão serão provenientes da “memória da espécie humana”. É fato que o ser humano se inspira em determinadas motivações para definir e construir sua existência pessoal. É também verdadeiro que o processo pelo qual estas motivações são obtidas não está sob o controle do próprio ser humano. Muitos dos ensinamentos que a vida lhe fornece “transcendem”, “superam” o que lhe é informado diretamente por suas experiências pessoais. E é neste sentido que se diz que o homem precisa poder “acreditar” nestes “dados que transcendem” a percepção individual da realidade.

Ao tratar deste tema, Juan Luis Segundo mostra que estes dados necessários em nossas tomadas de decisão (e que não se situam no âmbito da verificação empírica), são imprescindíveis a todo e qualquer ser humano. Ele vai argumentar que este dinamismo se deu também na vida do próprio Jesus Cristo, extraíndo desse fato a conclusão de que, deveremos então, incluir os dados transcendentais para passarmos da fé antropológica para a fé religiosa propriamente dita.

Segundo cita Mc 1,14-15, como um exemplo de situação que pode ser descrita como um dado transcendente presente na ação e na pregação de Jesus. “O Reino de Deus está próximo”. Esta era a “Boa Notícia” anunciada por Jesus. Em função dessa “Boa Nova”, Ele solicitava que seus ouvintes se arrependessem dos pecados cometidos e mudassem de vida.

Aquele que aceita o convite deve converter-se, deve operar uma transformação profunda em sua própria escala de valores, uma vez que esteja convencido de que é verdade que, em Jesus Cristo, o Reino de Deus está acontecendo de fato. Vemos assim, que Jesus apela a uma “fé religiosa”. Isso porque a fé postulada por Jesus está intimamente relacionada com “*a proximidade*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 31 (destaques em letra cursiva são de J. L. Segundo; já os grifos mediante palavras sublinhadas são meus).

*desse acontecimento ‘religioso’ por excelência: a instauração da vontade divina sobre a Terra.”*²⁵⁶

Nota-se, portanto, que Jesus pede a seus ouvintes um voto de crédito; uma capacidade de acreditar naquilo que Ele está anunciando e realizando. É neste sentido que Juan Luis Segundo afirma que o apelo feito por Jesus a seus ouvintes é muito mais do que um “ato religioso formal”. É um apelo a fim de que o ser humano modifique a escala de valores a que estava habituado até aquele momento em que ouviu a pregação de Jesus. Essa “fé” é algo que mexe com as estruturas mais íntimas e profundas da alma humana; é uma fé que provoca “metanoia”, ou seja, mudança de mentalidade, revisão de critérios, modificação de valores. Esta “conversão” não é algo privativo do universo religioso propriamente dito; mas é algo experimentado também ao nível da estrutura significativa, ou seja, também (e em primeiro lugar) ao nível dos valores, ou seja, ao nível da fé antropológica!

Segundo argumenta que o Novo Testamento mostra que tanto João Batista, assim como Jesus e Paulo entendem *metanoia* no sentido acima indicado, ou seja, no plano dos critérios e atitudes morais. Paulo assume esse processo de mudança como passagem do “homem velho” (que deve morrer) para o “homem novo” (que deve renascer espiritualmente).²⁵⁷

Isto se evidencia no “argumento” que Jesus usava para convencer seus ouvintes a “crer” no anúncio da Boa Nova. A razão pela qual, as pessoas deveriam adotar essa “fé religiosa” naquilo que Jesus está propondo, não aparece assim de maneira tão óbvia como se costuma supor. Este “motivo” aparece de um modo um pouco mais sutil.

“Está claro que, tratando-se de fé, não se deve esperar uma demonstração. Mas também não se apela a uma atitude de submissão cega, infra-humana (...)”²⁵⁸

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 88. Segundo recorda aqui os primeiros pedidos da oração do Pai Nosso: que o Reino “venha”, que “seja feita a vontade de Deus” (na terra como no céu); estes pedidos expressam um desejo, uma confiança de que há situações em que Deus está realmente “reinando”, situações em que o projeto salvífico querido pelo Deus de Jesus Cristo está sendo efetivamente realizado. Tais situações realmente vão além da verificação científica estrita e é, por isso mesmo, que Juan Luis Segundo entende que são situações, que se apresentam como “dados transcendentais”, nos quais os interlocutores de Jesus são convidados a “acreditar” (cf. *ibid.*, p. 88-89).

²⁵⁷ cf. Ef 4, 23-28 indicado por SEGUNDO, J. L., *obra citada*, p. 89.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

“O tempo se cumpriu” porque “o Reino de Deus está próximo”, i.e., já está se realizando; esta realização do Reino na práxis de Jesus Cristo é que é a Boa Notícia na qual os interlocutores de Jesus são convidados a crer. Esse “crer na Boa Nova” da realização do Reino implica “arrependimento”, mudança de atitude, *metanoia*. E o “motivo” pelo qual o apelo para crer na Boa Nova merece credibilidade é um só: o Reino de Deus está próximo , está sendo realizado efetivamente nas atitudes de Jesus Cristo.

Aplicando a terminologia segundiana, é possível afirmar que a realização do Reino na práxis de Jesus é um “fato decisivo”, é uma “razão” que serve de motivação para os ouvintes de Jesus. Para aqueles que se deixaram tocar por esta Boa Nova, o fato de Jesus estar realizando sinais do Reino, serve como um “dado transcendente”, que irá motivá-los a investir suas energias na mudança de sua própria escala de valores. Este “dado” surge como o “argumento convincente”, uma “razão” que (mesmo situada além da possibilidade de comprovação científica) irá motivar os seguidores de Jesus a viverem um processo de conversão. Um processo que leva os cristãos a tentarem praticar em suas vidas, os mesmos valores que Jesus estava vivenciando como os mais importantes na escala de valores dEle.

É neste sentido, que J. L. Segundo diz que Jesus “apela a uma fé religiosa”. Isto não significa que Jesus estivesse pedindo aos seus ouvintes não-judeus que se convertessem formalmente à religião que Ele praticava. Jesus não estava pedindo que os seus ouvintes se tornassem judeus. Mas sim que vivessem a *metanoia*, promovessem essa mudança na escala de valores, a fim de corresponderem a este “dado novo” da realização do Reino.

No entanto, para que isso fizesse sentido aos ouvidos dos interlocutores de Jesus, ou seja, para que essa mensagem pudesse ser compreendida e assimilada, era necessário que esse “dado transcendente” apresentado por Jesus encontrasse eco na vida dos próprios ouvintes. Fazia-se mister que a pregação de Jesus estivesse apoiada numa longa “tradição”, que já tivesse informado previamente algo a respeito desse Reino de Deus. É dentro desse contexto de esperança salvífica, é dentro desse “ambiente de expectativa messiânica” e de sensibilidade para a *metanoia*, que o anúncio de Jesus sobre a chegada do Reino constitui uma notícia alvissareira. Fora deste quadro de referências, fora dessa “estrutura de

significação”, a mensagem de Jesus não encontra eco e não pode ser percebida como “Boa Nova”.

A proximidade do Reino de Deus somente pode ser declarada “boa notícia” se estiver guardando referência a alguns “valores pré-existent”, que estão presentes nos interlocutores de Jesus. Esses valores prévios são o ponto de contato entre Jesus e as pessoas que creram nEle, (as pessoas que acolheram a pregação dEle).

J. L. Segundo não hesita em dizer que, ao anunciar que o Reino chegou e que isso constitui uma notícia “boa”, ao fazer esse duplo anúncio, Jesus Cristo “*apela a valores pré-existent em seus ouvintes*”²⁵⁹. Ou seja, o Reino de Deus não é uma “boa” notícia em qualquer situação, em toda e qualquer circunstância. Não! Isso fica mais claro nas duras críticas que Jesus dirige às elites de seu tempo.

Para os ricos, os de mesa e vida fartas, para os que agora se beneficiam de privilégios sustentados sobre a exploração do povo, para estes ricos e poderosos que comodamente podem rir apoiados nessa situação privilegiada e injusta (Mt 6, 20-21), ou seja, para todos estes a quem Jesus dirige a imprecisão “ai de vós”, a proximidade do Reino de Deus não é uma “boa notícia”!

Consequentemente, J. L. Segundo vai considerar que o caráter positivo ou negativo do Reino anunciado por Jesus dependerá dos valores sustentados por cada pessoa. É por isso que na ausência de uma “*tradição*”, sem uma “*série unificada de testemunhos anteriores*”,²⁶⁰ o anúncio da chegada do Reino dificilmente poderá ser considerado como um “dado transcendente”, um dado a partir do qual a pessoa aceita mudar a sua própria escala de valores.

Desse modo, compreende-se a importância da formação de uma “tradição” que crie o ambiente propício à formação dos valores. Só contemplando esse processo é que o ser humano poderá entender que a conexão entre diversos grupos de testemunhos referenciais é fundamental para ajudá-lo a captar esses “dados transcendent”. Eles são percebidos sempre num verdadeiro “processo de aprendizagem”, no interior do qual surgem as oportunidades para periodicamente construir e (se necessário) reformular a escala de valores. É dentro dessa dinâmica que cada pessoa poderá fazer experiência dos dados transcendent. Juan Luis Segundo faz notar que foi esse dinamismo que contribuiu para as descobertas que

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

os discípulos fizeram com Jesus. É esse mesmo processo que fazemos também nós nos dias de hoje.

Em síntese podemos dizer que dados transcendentais são dados necessários, imprescindíveis para construir a estrutura de valores. J. L. Segundo nos mostra que, justamente por se situar além da experiência imediata cotidiana (além do categorial), justamente por isso, é que estes dados são considerados “transcendentes”. Eles se manifestam, como uma orientação, ou como uma indicação que “aponta para” a efetivação das possibilidades humanas em sua totalidade. Estes “dados transcendentais” são como “sinais”, ou como experiências que “orientam na direção” das potencialidades e possibilidades de humanização para a vida do homem.

3.3.6

Aprendizagem em 2º grau, aprender a aprender ou dêutero-aprendizagem

O conceito de “aprendizagem em 2º grau”, ou “aprender a aprender”, também chamado de “dêutero-aprendizagem”, foi criado por J. L. Segundo para designar o processo cognitivo pelo qual o homem aprende as lições, informações e valores provenientes de suas interações com Deus e com o mundo. Este conceito, portanto, guarda certa referência à percepção que cada pessoa pode ter acerca da revelação divina. Por isso mesmo, é útil entendermos bem o modo como o autor concebe esta revelação de Deus. De acordo com A. Murad²⁶¹, há dois aspectos básicos na concepção segundiana da revelação.

1º) A revelação como mensagem, é uma comunicação da parte de Deus que deve ser humanamente compreensível. A revelação é sempre palavra encarnada numa linguagem humana. Neste aspecto, “toda revelação, ou se acomoda à nossa maneira humana de comunicação, ou simplesmente não existe como tal”²⁶².

2º) A revelação é “a comunicação de algo que interessa ao homem”, é algo que diz respeito à sua vida; é algo “relevante” para sua existência. É uma

²⁶¹ MURAD, Afonso, *Este Cristianismo Inquieto: A Fé Cristã Encarnada em J. L. Segundo*, São Paulo, Loyola, 1994, p. 17-19.

²⁶² SEGUNDO, J. L., “Revelación, Fé, Signos de los Tiempos”, em *Revista latinoamericana de teología*, 14 (1988), p. 124-127.

comunicação que “faz diferença”; é a comunicação de “valores” que podem ser percebidos e estimados pelo homem. É uma manifestação de Deus que transforma a vida do ser humano; uma comunicação que faz o homem entender que aquilo que está sendo comunicado incide sobre sua vida, afeta a situação na qual ele se encontra e, nesta condição, suscita uma resposta por parte do homem.

Assim, é dentro desse processo de interlocução com Deus, que se dá o desenvolvimento do homem na história, seu crescimento pessoal e comunitário. É aí, dentro do processo da revelação divina, que o homem “aprende” a viver e a tematizar sobre as experiências vividas. No entanto, a ação do homem faz parte desse processo. Na perspectiva segundiana, somente com a participação ativa do próprio homem é que se pode dizer que a revelação chegou definitivamente ao seu destinatário.

“A revelação de Deus não é dirigida à pessoa para que esta saiba mais, mas para que seja de outra maneira, que atue melhor e viva em um nível mais humano. A verdade da revelação transforma a existência humana. E a fé nesta revelação, longe de desviar a mente daquilo que seria temporal e efêmero em favor do pretense necessário e eterno, ‘orienta a mente para soluções plenamente humanas’ diante dos problemas históricos (GS 11). Quem acolhe a revelação cristã tem uma indispensável tarefa: traduzí-la numa verdade transformadora da história para que o processo comunicativo iniciado por Deus chegue à sua plenitude”²⁶³

Neste processo de revelação, Deus cria, age por sua própria iniciativa e por sua própria liberdade. Por outro lado, Ele oferece gratuitamente essa revelação ao homem, como a um interlocutor igualmente livre. É assim que tanto a história humana, como a revelação de Deus nesta história se constituem como processo interativo, no qual Deus vai se manifestando ao homem, enquanto este responde e vai aos poucos “conhecendo” Deus. A história da revelação na qual Deus e o homem interagem é uma história de duas liberdades; é uma história humana e, ao mesmo tempo, uma ação salvífica divina. É, por tudo isso, uma história vivida e sentida também como um “processo de aprendizagem” para o homem.

“Na origem da liberdade humana há uma história posta por Deus. Por que história? Por três razões. Primeiramente, a criação está destinada por Deus a prolongar-se de certa maneira por meio do trabalho humano (Gn 1-2). Em segundo lugar, o universo não é um sistema cíclico emanado de um motor

²⁶³ MURAD, A., *obra citada*, p. 19. O autor faz referência aqui a J. L. Segundo, *O Dogma que Liberta: Fé Revelação e Magistério Dogmático*, São Paulo, Paulinas, 1991, p. 413-414.

imóvel, mas brota de uma liberdade. Javé se dá a conhecer como pessoa, como liberdade. Deus será fundamentalmente o Deus da aliança, o Deus que se relaciona com o homem na história, de liberdade a liberdade, de pessoa a pessoa. Por fim, o tempo e o trabalho humano em aliança com Deus, buscam por infinitos tentos, uma meta. Esta meta, utopia fundadora da história, situa-se distante no tempo futuro, mas está feita já com elementos da história presente (novos céus e nova terra) alcançando a humanidade inteira (Is 19, 21-25)”²⁶⁴

Como se nota, o homem é fundamentalmente livre diante de Deus. É posto pelo próprio Deus nesta condição de interlocutor capaz de criar, de dialogar, de “aprender”. Isto se dá de tal modo, que a Verdade oferecida na revelação não é apresentada *a priori* e já pronta. Há um caminho a ser trilhado por esta Verdade, que parte da iniciativa salvífica de Deus até chegar no interior da realidade terrena, temporal e finita na qual vive o ser humano. Neste “caminho” da verdade revelada até seu destinatário, as relações humanas constituem a mediação necessária e imprescindível para que a verdade de Deus possa ser sentida, percebida e acolhida como Verdade efetivamente comunicada em linguagem humana. Ou seja, é através da própria intermediação das experiências e relações humanas que o ser humano vai aos poucos fazendo “o aprendizado de si mesmo” e simultaneamente o “aprendizado sobre Deus”.

Nesse processo, o homem vai formando compreensões parciais acerca da Verdade que Deus vem lhe comunicar. O homem é receptor dessa Verdade revelada, mas nessa “recepção” ele exerce papel ativo. As imagens de Deus, que o próprio homem vai construindo em sua descoberta progressiva da Verdade, também se constituem como mediação, como caminho que o homem precisa percorrer, para chegar ao conhecimento sobre aquilo que Deus vem lhe revelar. Daí que o tema da imagem de Deus ocupe um lugar tão destacado na obra segundiana. Estas imagens de Deus, (mesmo com suas imperfeições, mesmo com os esclarecimentos corretivos que posteriormente se façam necessários), são muito importantes nesse “processo de aprendizagem” de que estamos falando.

“ Quando se estabelecem relações de dominação, tende-se a criar imagens de Deus que as legitimem. Nossa sociedade injusta e nossa idéia deformada de Deus fazem um pacto terrível e intrincado. (...) uma sociedade que estabelece relações justas e humanizantes, de acordo com a direção do processo evolutivo, cria condições favoráveis para acolher o Deus vivo da revelação. E por outro lado, a imagem de Deus conforme a revelação impulsiona as pessoas para o compromisso histórico sustentado e orientado ao

²⁶⁴ MURAD, A., *obra citada*, p. 21

sobrenatural. [Mas isso ocorre de uma forma tal que o homem constantemente se depara com sua própria história, dando-se conta de que vive e se desenvolve no interior de seu próprio contexto vital, dentro de uma] ‘infra-estrutura humana e social que deve transformar-se para que o homem possa vislumbrar melhor através dela a face de Deus’²⁶⁵ „²⁶⁶.

O desenvolvimento espiritual e o processo histórico estão sempre intimamente associados. É por isso que J. L. Segundo diz que esse desenvolvimento do homem se dá pelo conhecimento que o homem faz sobre si mesmo, somado ao conhecimento do Deus que se revela em sua história. Daí a legitimidade de se conceber este mesmo dinamismo do desenvolvimento do homem, (num processo histórico simultaneamente humano-divino), como um processo que é também “cognitivo”; um “processo de aprendizagem”, no qual o “conteúdo” transmitido não é ditado por Deus mecanicamente de modo extrínseco, mas sim aprendido na interação do homem com seus interlocutores. Progressivamente o ser humano vai descobrindo os meios necessários a este aprendizado. É um processo no qual o próprio ato de aprender vai aos poucos sendo aprendido.

Por esta mesma razão, J. L. Segundo vai conceber a revelação como uma “pedagogia divina”²⁶⁷, na qual a Verdade eterna de Deus se faz Verdade no interior das realidades finitas e temporais vividas pelo homem e pela mulher. E é assim que esta Verdade de Deus se torna Verdade humanizadora para o ser humano. Verdade que o liberta de tantos esquemas desumanizantes que afetam negativamente a vida humana, especialmente em contextos de injustiça social como os existentes na América Latina.

Tudo isso vem mostrar que, no processo de interlocução Deus-ser humano-sociedade, a busca de soluções humanizantes para os problemas históricos do ser humano possui um significado propriamente divino e um valor propriamente teológico. Esta busca é querida e estimulada pelo próprio Deus. Isso a Bíblia e o Concílio Vaticano II nos ensinam há muito tempo. A novidade que J. L. Segundo está introduzindo nessa reflexão, reside no fato de ele afirmar que esta

²⁶⁵ SEGUNDO, J. L., *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, v. 3: *A nossa idéia de Deus*, São Paulo, Loyola, p. 10, 37-40.

²⁶⁶ MURAD, A. *obra citada*, p. 23-24.

²⁶⁷ O Concílio Vaticano II, em DV 15, reconhece este caráter pedagógico da revelação divina, respeitando o dinamismo progressivo do desenvolvimento humano. Cf. SEGUNDO, J. L. “Revelación, Fé, Signo de los Tiempos”, em *Revista Latinoamericana de Teología*, 14 (1988), p. 232; também *O Dogma que Liberta...* p. 75-180.

busca por situações novas e mais humanizadoras, exige interações entre múltiplos fatores que determinam a vida do homem na história. Ora, se é aí, dentro desta história multifacetada e “complexa”, que Deus se revela ao homem, então o aprendizado que este precisa fazer é também “complexo”, envolvendo diversas dimensões da vida. Portanto, não lhe basta “somar” as informações para formar esse processo de aprendizagem. Isso seria uma “aprendizagem em 1º grau”. Conceber as interações do homem com o próximo e com Deus nestes termos, é incorrer num erro simplório. É supor que na revelação que Deus faz de si, Ele (Deus) dita e o homem decora as verdades formuladas diretamente por Deus sem intermediações humanas.

J. L. Segundo não aceita esta concepção. Ele entende que o homem “aprende aprendendo”, isto é, não *a posteriori*, não depois do “ditado” de Deus, mas sim *durante* os processos históricos nos quais exerce papel ativo, acertando, errando, corrigindo erros, articulando informações originalmente simples mas que, em novos contextos, dão origem a conhecimentos mais complexos. O homem aprende articulando diversas informações em níveis diferentes. Por isso seu aprendizado sobre si mesmo, sobre a sociedade e sobre a presença de Deus em sua vida, não se dá por mera “adição”, mas sim por uma “multiplicação de informações”, num autêntico “aprender a aprender”, que J. L. Segundo caracteriza como processo de “aprendizagem em 2º grau”, ou “deutero-aprendizagem”. Trata-se de um processo educativo para o próprio ser humano em sua fé e em sua liberdade. Um processo que não é feito meramente somando verdades e subtraindo erros, mas sim articulando os dados da realidade do mundo e das experiências humanas vividas, incluindo acertos e erros, como parte integrante do próprio processo educativo. É um crescimento na descoberta progressiva da Verdade. Um processo pelo qual, mediante as *múltiplas* interações entre as informações disponíveis, o ser humano vai pouco a pouco, superando compreensões insuficientes, formulando compreensões novas, mais abrangentes, mais complexas e conseqüentemente mais aprimoradas na aproximação à Verdade. Trata-se, portanto, de um processo inesgotável de enriquecimento e revisão constantes do conhecimento formulado pelo ser humano em sua interação com o próximo, com a sociedade e com Deus. Um processo que integra crises, insuficiências, superações e que está sempre aberto a novas faces e nuances da

Verdade que se revela ao homem, Verdade que ele mesmo vai descortinando, sem nunca conhecê-la por completo, sem nunca compreendê-la cabalmente.

Esta concepção da revelação (bem mais dinâmica e rica de experiências humanas), parece bem mais adequada ao desenvolvimento cognitivo do ser humano. Tal concepção está mais de acordo com o enraizamento histórico complexo e multidimensional, dentro do qual se dá o desenvolvimento do homem e da sociedade. Foi para registrar esse dinamismo que J. L. Segundo criou o conceito de “aprendizagem em 2º grau”, ou “aprender a aprender”

3.3.7

Ecologia Social

Num capítulo intitulado “A espessura da nossa realidade”, J. L. Segundo trata do contexto social e político na América Latina, com especial atenção aos anos transcorridos entre 1950 e 1975, período em que se gestaram muitos regimes ditatoriais nos países latino-americanos²⁶⁸. O leitor atento notará que o interesse do autor não é fazer uma análise política pura e simples. Seu objetivo principal é perceber os efeitos sociais e culturais dos processos políticos ocorridos nestes países, e especialmente, os mecanismos pelos quais estes processos deram origem a um modo próprio de pensar e viver. Interessa, então, à análise de Segundo as “premissas”²⁶⁹ de compreensão sobre o homem e a sociedade nesses países. Seu

²⁶⁸ SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1: *Fé e Ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1982; capítulo 5, “A espessura da nossa realidade” (p. 347 a 384).

²⁶⁹ Trata-se aqui de uma noção formulada por Gregory Bateson. J. L. Segundo se refere a esta noção nos seguintes termos: Gregory Bateson em “sua interessante obra (...) *Steps to an Ecology of Mind* (...) escreve: ‘O ser humano... está ligado por uma rede de premissas epistemológicas e ontológicas que (...) se convertem parcialmente em autovalidantes (*self-validating*) para ele’ ” (G. Bateson, *Pasos hacia una Ecología de la mente*, Buenos Aires, ed. Carlos Lohlé, 1976, p. 344; citado em SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1... p. 113).

J. L. Segundo quer mostrar que essas “premissas ontológicas e epistemológicas” constituem o ponto de partida de qualquer raciocínio. Antecedem o saber racional e conceitual. Tais premissas formam a base sobre a qual a razão vai operar. Por isso, ele nos diz: “A premissa é a-razional. A razão trabalha sobre premissas que não são nem criadas, nem controladas por ela (...) o uso mais importante e decisivo da razão é o de justificar ou ‘validar’ as consequências que o homem tira de suas premissas ‘ontológicas e epistemológicas’. Que tipo de premissas são estas? (...) uma realidade humana muito simples, exatamente o que temos chamado estrutura de significação ou estrutura valorativa” (SEGUNDO, J. L., *ibid.*, p. 114, grifos meus).

Assim, J. L. Segundo associa a concepção batesoniana das “premissas autovalidantes” ao tema dos valores (fundamental no pensamento segundiano). Ao que tudo indica, a “escala de valores” constitui para Segundo um daqueles “dados ontológicos” e ou “epistemológicos” de que fala Bateson. É uma “condição sem a qual” não conseguimos produzir conhecimento. A escala de valores seria uma “premissa autovalidante”, uma condição prévia, um fundamento necessário ao próprio uso da razão.

objetivo ao analisar a situação social latino-americana é mostrar que tal contexto resultou num “modo de pensar a vida”, num modo de crer em determinados valores desprezando outros, num hábito, num costume de assumir determinados pressupostos, que sutilmente foram induzindo a vida dos homens e das sociedades numa determinada direção e numa determinada maneira de o homem latino-americano se relacionar consigo mesmo, com a sociedade e com Deus.

Nesta perspectiva, torna-se imperativo entender as perguntas que “aquele” contexto apresentava, para “aqueles” homens, que viveram os desafios “daquele período histórico” concreto. Como estruturar os próprios valores, em meio a uma forte polarização política e ideológica entre capitalismo e socialismo; entre direita e esquerda; entre guerrilhas e governos ditatoriais? Como organizar a vida em sociedade, com limitações à liberdade de imprensa e ao debate público, em contextos políticos nos quais a emissão de opiniões críticas aos governantes é bloqueada, censurada e vista sob suspeição? Como ser cidadão, e mais ainda, como ser cristão, no interior de regimes políticos que inviabilizaram a democracia, em que algumas instituições sociais como partidos políticos e sindicatos foram fechados, enquanto algumas outras instituições funcionaram de modo parcial e, ainda assim, sob um rígido controle imposto pelos grupos governantes? São questionamentos como estes que J. L. Segundo se faz ao analisar a formação das sociedades latino-americanas no referido período.

Interessa ao autor levantar as condições e os elementos constitutivos desse processo formativo, desse processo de socialização de valores, de esperanças e também de “desesperanças”. O desejo do autor é mostrar que foi dentro desse processo de formação coletiva de valores que se deram abalos profundos na “fé antropológica” dos homens e das sociedades nos países da América Latina.

Ou seja: para poder começar a raciocinar sobre a realidade, é preciso que eu tenha previamente a capacidade de ver, (a mim mesmo e ao mundo), de modo ordenado; é necessário que eu seja capaz de ver a realidade “*como um conjunto potencial de valores estruturados*” (*ibid.*, p. 118). É a estrutura de valores que me possibilita isso. Neste sentido, a escala de valores atua como uma “premissa” anterior à razão. É a partir dessa capacidade de associar os fatos e as diversas informações num todo ordenado, que a mente vai dar a significação destes mesmos fatos e informações. Eis o papel absolutamente fundamental desempenhado pelas “premissas ontológicas e epistemológicas parcialmente autovalidantes”. Sem elas não há raciocínio, não há conhecimento. Elas nos mostram que o modo como cada pessoa “conhece” a realidade nunca é “neutro”. São estas “premissas” (valores) que vão decodificar o mundo e torná-lo inteligível para o ser humano. Premissas estas que vão definir o modo como cada pessoa irá assimilar as experiências vividas e também o modo como tais experiências irão orientar o agir da pessoa. Para mais informações sobre este tema ver SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré, v. 1: Fé e Ideologia*, São Paulo: Paulinas, p. 113-117.

Nota-se, portanto, que a reflexão de Segundo mostra que dentro mesmo do processo de desenvolvimento político e social de uma nação, transcorrem dois processos mutuamente articulados: a formação da vida pessoal do ser humano e a formação da vida do conjunto da sociedade. Estes processos simultâneos e interdependentes é que criam as condições de desenvolvimento do ser humano nos aspectos anteriormente indicados (da escala de valores, da fé antropológica articulada à fé religiosa, da dêutero-aprendizagem, etc.). É neste sentido que J. L. Segundo vai falar da constituição de um “processo ecológico” da formação social do ser humano. Nesse processo devemos considerar todas as energias retesadas, os atrofiamentos, como também as energias liberadas, o investimento nos valores, na formação das consciências pessoal e coletiva. Ao considerarmos o investimento na formação cultural das pessoas, veremos que todos estes elementos associados de modos diversos vão constituir o habitat, o “ambiente” no qual se forma o ser humano. É neste sentido que o autor vai conceber o desenvolvimento humano como uma “ecologia social”.

São muitos os fatores que entram no processo constitutivo da ecologia social. Analisando o contexto da América Latina, J. L. Segundo enfoca alguns dentre aqueles que considera mais relevantes²⁷⁰ tais como:

- A conscientização sócio-política crescente em determinados setores da sociedade civil, especialmente entre jovens universitários.
- Os planos econômicos implantados sob a inspiração de teorias ditas “desenvolvimentistas”, visando o crescimento econômico, a geração de emprego e renda, etc.
- As mobilizações sociais e políticas associadas ao crescimento da ação de partidos políticos de esquerda, associações, sindicatos, movimento estudantil, etc.
- A contestação do modelo de desenvolvimento adotado e a percepção do caráter estrutural das crises econômicas e do subdesenvolvimento dos países latino-americanos.
- A polarização e a radicalização dos conflitos sociais e políticos que resultaram em golpes militares e regimes autoritários nestes países, com a consequente reação organizada, sob a forma de movimentos revolucionários contra as ditaduras.

²⁷⁰ Cf. SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 347-356.

Não faz parte do objetivo desta tese avaliar a qualidade sociológica da análise que J. L. Segundo fez acerca de todo esse processo. Pode-se concordar ou discordar em maior ou menor grau das opiniões políticas do autor. O que interessa a uma tese teológica sobre o pensamento de Segundo é verificar o modo como todo esse processo por ele descrito forma uma concepção propriamente teológica acerca do ser humano e de seu processo de interação com o próximo, com mundo, com a cultura, com a fé, com a Igreja e com Deus.

E é precisamente este o objetivo do autor, quando ele aborda estes temas sociais e políticos da realidade latino-americana. Interessa-lhe perceber que tipo de interação dos homens entre si e dos homens com Deus poderá emergir destas múltiplas interações entre estes fatores econômicos, políticos, culturais, etc.

É preciso considerar o processo da ecologia social como um conjunto de processos menores (simples e complexos), que se articulam num todo maior e mais rico em quantidade e qualidade de relações humanas e sociais. Trata-se, como é notório, de um processo dinâmico que cresce em dimensões e direções muitas vezes imprevistas e incontroláveis. É por isso que determinadas mudanças ao nível das estruturas sociais, (mesmo que com motivações positivas e justas), podem acarretar conseqüências negativas imprevisíveis sobre o modo de ser das pessoas e sobre os valores culturais assimilados pela sociedade.

Daí que quanto mais intensas forem as transformações nas estruturas sociais de um país, mais elas afetarão um conjunto cada vez maior de seus habitantes. Moral da história: transformar a realidade social exige prudência, cálculos com várias variáveis; prognósticos não apenas com informações técnicas objetivas, mas também com variáveis de ordem subjetiva e cultural. Para dizê-lo numa expressão bem brasileira: Para lidar com mudanças sociais de grande porte é preciso “jogo de cintura”, é preciso “sabedoria”, capacidade de administrar vetores sociais e valores culturais contraditórios; ou no dizer do próprio J. L. Segundo: é preciso “flexibilidade” para lidar com a “espessura da nossa realidade” latino-americana. Pois a sociedade nem sempre reage como imaginamos. Nem sempre a resultante de um processo social e político corresponde ao plano inicial formulado por seus idealizadores. Assim é a ecologia social.

Neste aspecto, J. L. Segundo afirma que, no caso das sociedades latino-americanas, durante a segunda metade do século XX, houve situações de progresso, como também situações de retrocesso. O autor considera que o

desenvolvimento histórico daquelas sociedades a que ele se refere, gerou uma “ecologia social” que aprofundou e difundiu mais amplamente o processo de conscientização social, com a conseqüente percepção da necessidade de libertar os povos latino-americanos de esquemas de dominação política, econômica e de situações de dependência nas relações internacionais entre os países desenvolvidos e os subdesenvolvidos. No entanto, esta mesma ecologia social latino-americana resultou num estreitamento das liberdades democráticas, nos regimes ditatoriais, nos quais o espaço para o exercício da liberdade (e para o exercício da própria nova consciência que então despontava) ficou muito reduzido. Nota-se, portanto, que havia uma transformação social profunda em curso, mas as sociedades em cada país não souberam “como” lidar com estas transformações. Não souberam encontrar “os meios mais adequados”, para viabilizar estas mudanças.

De acordo com esta análise, houve grupos que atuaram como uma “minoría” dentro da sociedade. Uma minoria qualificada, que conseguiu fazer um aprendizado denso e complexo, que esclarecia os mecanismos de alienação e dominação impostos pelas elites governantes sobre a maioria da população. No entanto, essa “conscientização da minoria” não foi difundida e assimilada adequadamente pela “maioria”. Não houve uma sinergia entre os processos formativos destes grupos minoritários e as “massas” formadas das amplas maiorias das populações, que não dispunham de informações e de formação psicológica, cultural e política para conseguir acompanhar todo aquele processo de conscientização e mobilização social então em curso. A libertação que aparecia como necessária era ao mesmo tempo temida por muitos. A percepção (correta em princípio) formulada por estas minorias esclarecidas na América Latina não era suficiente. Fazia-se necessário encontrar os meios de eficácia, as “ideologias” que pudessem dar concretização histórica a esta libertação, num projeto histórico viável, que pudesse progressivamente fazer com que essa libertação passasse a ser compreendida pela “massa” das amplas maiorias das populações dos países latino-americanos. Ou seja, houve uma incompatibilidade entre a fé antropológica almejada (a libertação) e as ideologias disponíveis (os meios de conscientização e de ação política empregados); no entendimento de J. L. Segundo isso indica que houve uma “falha” na ecologia social .

Nesse processo, vai sendo construída uma “fé”, uma esperança, (ou “desesperança”) de que o desenvolvimento humano consiga em algum momento superar os obstáculos que travam a sua realização. Essa esperança (ou a falta dela) é que vai constituindo pouco a pouco aquela “premissa” cultural, aquela fonte de valores da pessoa e da sociedade, que pode tanto estimular a ação como a passividade (conforme o maior nível de esperança ou de frustração). E é aí que se vê como este componente “espiritual”, (cultural e social), é decisivo. De fato, este componente da subjetividade humana é fundamental na composição da ecologia social. É aí que vão sendo estabelecidas (ou não) as condições para a passagem do nível da “fé antropológica” para o nível da “fé religiosa”.

A religião, (na concepção batesoniana assumida por J. L. Segundo)²⁷¹, aponta nesta direção da formação da esperança, de um certo otimismo, de uma expectativa de superação dos obstáculos presentes. Ou seja, a religião pode servir de estímulo em favor da compreensão de que os sacrifícios, dores e mesmo as frustrações presentes possibilitarão “recompensas instrumentais”²⁷² que abrirão caminhos para um novo futuro.

O que prevaleceu na América Latina, no período analisado por Segundo foi a “desesperança”, a frustração das expectativas de transformação social. Esta foi a “premissa” que deu a tônica subsequente às esperanças, que haviam sido construídas com tanto empenho e “gasto de energia”, pelos grupos minoritários conscientizadores. É por isso que J. L. Segundo diz que este período da história latino-americana foi um momento histórico em que houve grave “*perda de*

²⁷¹ Este é mais um ponto em que Segundo acolhe formulações de Gregory Bateson. Este ressalta o papel positivo que a religião, (num sentido espiritual mais amplo e não meramente confessional), pode exercer em prol de uma ecologia social humanizante. Bateson concebe a religião num sentido bem peculiar. Ela pode atuar como fundamento para uma ação equilibrada do ser humano em vista da ecologia social. Isso porque a religião pode oferecer uma certa “esperança”, uma “perspectiva otimista” de se encarar a relação entre meios e fins em termos de complementaridade; sem exacerbar nem o âmbito dos meios (ideologias) nem o âmbito dos fins (fé).

A concepção batesoniana de religião se refere a uma “esperança que evite a dissociação total entre fins e meios” (SEGUNDO, J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 339). A religião no sentido aqui indicado, ajuda na elaboração de um tipo de conhecimento baseado em dados transcendentais, que permite uma “aposta”, um “otimismo”, uma expectativa positiva quanto ao uso dos meios coerentes com os fins; como um fundamento para uma integração mais profunda das ideologias com a fé, considerando os valores realmente humanizadores para o homem; é assim como uma percepção dos meios mais importantes para a ecologia social enquanto “meios dotados de um valor sagrado”. Para mais informações sobre este ponto ver SEGUNDO, J. L. *ibid.*, p. 329-344, especialmente p. 336 e 341)

²⁷² A expressão é de G. Bateson (*obra citada*, p. 202-203) cf. as referências indicadas na nota anterior.

sabedoria e de graça”, tendo como consequência “*uma tremenda destruição ‘ecológica’: a destruição da ecologia social*”²⁷³.

Tudo isso mostra que a ecologia social é um processo de múltiplas dimensões, que deriva das articulações entre diversos fatores e que, por isso mesmo, é um processo que o homem constrói através da integração de sua vida pessoal com a ação coletiva dos grupos humanos na sociedade. Como vimos, essa integração entre o pessoal e o social se dá por um dinamismo “espesso”, em certos aspectos imprevisível e é por isso mesmo que ele se configura como uma ecologia social formada por “sistemas sociais de equilíbrio complexo”²⁷⁴.

Nota-se, assim, como J. L. Segundo tenta esboçar uma concepção do ser humano integrado num projeto histórico humanizador, colocando “o todo” numa relação adequada com “as partes”; a fé integrada com a ideologia; o homem com a sociedade, numa relação dinâmica com o processo da ecologia social.

No entanto, para que isso aconteça é necessário, superar as “falhas no processo ecológico”, é preciso encontrar uma justa adequação entre fé e ideologia, nas diversas dimensões da vida humana. É preciso sabedoria, ou seja, a capacidade de ser flexível no planejamento, na ação, na revisão de planos para que a ecologia social se mantenha em equilíbrio. É justamente esse assunto que é abordado no conceito de flexibilidade histórica.

3.3.8

Flexibilidade Histórica

A reflexão anteriormente feita nos mostrou que a formação do ser humano em sua interação com a sociedade, se configura como um processo ecológico. Sendo que tal processo pode sofrer abalos, pode ter componentes perturbadores, pode assumir tanto uma configuração que estimula o desenvolvimento do ser humano, como pode também assumir uma configuração que tolhe este mesmo desenvolvimento.

Daí que muitas vezes esta ecologia social precise de certos “reparos”, de novas práticas que possam reconstruir o processo em novas bases, que sejam mais humanizadoras para o homem. Esses procedimentos reparadores, que aperfeiçoam

²⁷³ SEGUNDO, J. L. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I..., p. 355.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 360.

o processo ecológico-social, exigem do ser humano aquela “sabedoria criativa” anteriormente mencionada. Ou seja, exige o desenvolvimento do senso crítico, a capacidade de avaliação, inclusive a capacidade de rever convicções anteriormente assumidas, etc. Numa expressão simples podemos dizer que a ecologia social exige que o ser humano seja capaz de transitar entre a condição de “massa” e a condição de “minoría”²⁷⁵.

Explicando um pouco melhor. Boa parte do tempo lidamos com tarefas previamente traçadas, rotineiras, cujo método de execução já nos foi ensinado pela força do hábito. Este é o “comportamento de massa”. Em geral, tal comportamento cumpre a função de executar as tarefas mais simples em nossa existência, tarefas para as quais é suficiente pouca reflexão e pouco gasto de energia. No entanto, a vida não é feita só de tarefas simples. A existência humana é dinâmica. Aos poucos a vida social vai se modernizando com a introdução de novas tecnologias, novas descobertas nas diferentes áreas do saber, aprofundando a experiência das diversas dimensões da vida humana. Na medida em que isso acontece, o aprendizado que o ser humano precisa fazer vai ficando também mais complexo, exigindo do ser humano cálculos mais complicados e impondo a interação com um volume maior de informações.

A partir desse momento, o ser humano se vê diante da exigência de um aprendizado e de um conjunto de atitudes mais complexos, que exigem um gasto de energia bem maior do que aquele exigido nas tarefas simples. É nesta ocasião que ele precisa assumir um “comportamento de minoría”. É esse o tipo de comportamento próprio de grupos seletos de indivíduos que “aprenderam a aprender”, que conseguiram armazenar múltiplas informações em sua mente, que conseguiram desenvolver uma cosmovisão adequada para lidar com a complexidade própria da vida humana em sua interatividade com o mundo.

O que J. L. Segundo nos mostra em sua análise sobre a ecologia social, é que o ser humano totalmente envolvido nesse processo, não pode permanecer eternamente numa atitude infantil, de só querer prazer, de só querer se deliciar no gozo das tarefas fáceis, delegando (mediante diversas artimanhas) as tarefas difíceis para que outros realizem. Tal atitude impediria o homem de amadurecer e se desenvolver. Na verdade, a existência pessoal e social exige que o ser humano

²⁷⁵ Sobre este tema ver SEGUNDO, J. L., *Massas e Minorias na Dialética da Libertação*, São Paulo, Loyola, 1975.

aprenda (um mínimo que seja) a realizar, tanto as tarefas próprias do comportamento de massa, como também as tarefas próprias do comportamento de minoria.

Desse modo, o ser humano poderá atuar de modo criativo na ecologia social. Quer dizer, o dinamismo de integração da vida pessoal com a vida social depende dessa “flexibilidade”, dessa capacidade de transitar nos dois níveis. A existência do ser humano depende desse talento para lidar, tanto com as tarefas simples e de menor custo energético, como também da capacidade para lidar com as tarefas complexas e de maior custo energético.

Só assim, com essa capacitação, o homem poderá adquirir a “sabedoria” necessária à vida. Só assim poderá “criar”, pesquisar, descobrir, inventar. E este dinamismo é totalmente necessário ao enfrentamento dos problemas novos que periodicamente surgem na vida em sociedade. Baseados nessas observações secundárias, podemos dizer que esta “flexibilidade” do ser humano na lida com o processo ecológico-social é derivada precisamente da tensão entre massa e minoria. Estes são dois pólos, ou dois “tipos” de atitude humana, que se confrontam ao mesmo tempo em que se complementam. Por isso, é desprovida de sentido uma opção que quisesse anular um dos pólos. De certo modo, é o comportamento massa que “libera energia”, para que o ser humano possa dedicar-se com mais afinco às tarefas mais complexas. De outro lado, o comportamento minoria deixa o ser humano mais qualificado para enfrentar os desafios mais exigentes da vida cotidiana. Daí que saber conjugar os dois dinamismos é fundamental para o desenvolvimento humano.

Esta breve caracterização da “flexibilidade histórica”, já é suficiente para mostrar a importância dessa atitude que é também uma “sabedoria”, um jeito próprio de lidar com os dinamismos pessoais e sociais de formação do ser humano. O exercício da liberdade inclui necessariamente uma responsabilidade, uma fé autêntica, construída com bom senso, em valores e atitudes que formarão a base da vida da pessoa e que formarão também a energia acumulada para as futuras gerações de seres humanos que nos sucederão. Podemos dizer que a flexibilidade é importantíssima, tanto no amadurecimento pessoal como na vida social. Por isso mesmo é que ela é um dos componentes essenciais do processo de desenvolvimento do ser humano. É precisamente disso que tratarei no item

seguinte sobre os dinamismos evolutivos desse processo de desenvolvimento humano.

3.3.9

Evolução cultural

Do ponto de vista natural, podemos dizer que há “evolução” quando as qualidades dos seres vivos vão se tornando “genéticas”. Para J. L. Segundo, a principal característica que assinala que houve uma evolução é quando, a partir de certo momento, uma espécie consegue concentrar suas habilidades adquiridas para transmiti-las “hereditariamente” a seus descendentes. Quando um aprimoramento é transmitido biologicamente entre os indivíduos de uma mesma espécie, aí se pode dizer que esta espécie “evoluiu”. Algo semelhante se dá com a raça humana. Os processos de desenvolvimento da vida pessoal e social do ser humano também “evoluem”, só que isto se dá de um modo especial e singular. A hereditariedade genética e os processos de “seleção natural” descritos por Charles Darwin não são suficientes para explicar o modo como o ser humano se desenvolve.

É verdade que J. L. Segundo vai falar numa certa “genética sócio-cultural”; mas isso não representa um determinismo biológico. No ser humano a “evolução” se dá através de caracteres adquiridos no convívio social entre os homens e, de modo especial, pelo exercício daquela “sabedoria criativa” já mencionada quando tratei da “flexibilidade histórica”²⁷⁶. A partir dos conhecimentos difundidos sócio-culturalmente, uma geração transmite à outra seus aprimoramentos e seu aprendizado, de tal modo que a geração subsequente não precisa repetir o caminho existencial percorrido pela geração anterior. Certos eventos e descobrimentos são incorporados pelo conjunto das sociedades humanas, as quais, enriquecidas por tais “aprimoramentos”, seguem seu desenvolvimento a partir dali. Não precisam “voltar à estaca zero”.

Surge destes empreendimentos criativos, uma qualificação de toda a espécie humana, qualificação esta que foi inicialmente obra de uma “minoría”, que atingiu um nível qualitativamente superior de conhecimentos e experiências num determinado aspecto da existência. Processando um enredo mais complexo de informações e eventos, essa “minoría qualificada” consegue socializar a

²⁷⁶ Vide item 3.3.8 desta tese sobre o conceito de flexibilidade histórica.

riqueza obtida, fazendo com que o aprendizado feito se torne um patrimônio compartilhado com os demais indivíduos da espécie humana. É assim que o ser humano (animal social) evolui.

É neste sentido que nosso autor considera que há uma herança cultural que se transmite por sucessivas gerações. Ele considera que essa socialização de valores humanos fundamentais age como se fosse uma “genética” da cultura. Tal dinamismo explica muita coisa mas não tudo. Ou seja, o desenvolvimento humano transcorre (de um modo muito singular), justamente porque a “evolução” do ser humano não se limita aos dinamismos hereditários. Também é necessário considerar o dinamismo próprio da liberdade.

No que toca àquela “genética sócio-cultural” antes mencionada, vale o mesmo. O ser humano não se limita a herdar e repetir valores. Ele também cria novos valores, interage, critica, questiona e “reinventa” sua própria história. As determinações genéticas não bastam para compreender o homem. Mesmo a “genética cultural” não é suficiente para explicar o fenômeno humano. A exigência de lidar com situações imprevistas; o exercício da imaginação e da criatividade; a inevitável emergência do novo tornam mais complexa a evolução do ser humano; conseqüentemente torna também mais complexa a tarefa de compreendê-la e de explicá-la. Ora, se o homem não se desenvolve apenas por hereditariedade biológica e pela transmissão cultural de valores entre as gerações, mas também por criação e pelo exercício de uma autêntica liberdade, então é preciso descobrir quais são os meios pelos quais operam a criatividade e a liberdade.

Por outras palavras, isso quer dizer que para exercitar a liberdade o ser humano desenvolve mecanismos que lhe permitem realizar coisas, que os dinamismos genéticos não são capazes de fazer. Ou seja, no âmbito da liberdade, o ser humano continua se valendo dos dados que lhe foram transmitidos por hereditariedade²⁷⁷, mas não se limita a eles, vai além deles. Pois bem, os meios que permitem ao homem exercitar a criação e a liberdade, usando de sua “herança genética” sem ficar aprisionado nela, foram denominados por J. L. Segundo de “mecanismos homeostáticos”. Trata-se de um termo que J. L. Segundo tomou

²⁷⁷ Tanto dados da genética biológica, como dados da “genética sócio-cultural”.

emprestado de G. Bateson²⁷⁸, a fim de indicar o “jogo de cintura” que o homem precisa ter, para lidar com informações que não constavam originalmente em sua base genética-cultural.

Ao contrário das abelhas, que constroem colméias seguindo técnicas geneticamente definidas, o homem precisa de liberdade de criação para “planejar” sua moradia. Esse detalhe faz toda diferença. A abelha “poupa energia” ao obedecer cegamente à sua herança genética. Já o ser humano precisa “gastar energia” para calcular quais serão os recursos mais adequados para construir sua moradia e seu habitat sócio-cultural. Para suprir este gasto extra de energia (do qual a herança genética não pode dar conta), o ser humano recorre aos seus “mecanismos homeostáticos”: os valores, o planejamento racional, o cálculo da relação custo/benefício, etc. É com estes “recursos mentais”, que o ser humano pode obter as informações necessárias para seus cálculos e suas escolhas. Tais informações não são transmitidas biologicamente de pai para filho. O ser humano precisa aprendê-las correndo o risco de errar. Os mecanismos homeostáticos existem exatamente para isso, para avaliar até que ponto as “informações hereditárias” dão conta da solução de um determinado problema e até que ponto esta carga genética é insuficiente, demandando outras informações “não-genéticas”, ou seja, informações “criadas” dentro da interatividade social. É por isso que J. L. Segundo compara estes mecanismos homeostáticos (mentais) do ser humano com a ação reguladora de um termostato. Este é um aparelho de controle térmico, que reage de acordo com a variação de temperatura. Seu objetivo é manter um certo padrão térmico necessário para que um determinado “ambiente” se conserve nas condições adequadas. Deste modo, o termostato (em analogia com os mecanismos homeostáticos do homem) lida com o novo,

“o inédito, o inesperado, coisa que uma informação meramente genética não pode fazer. (...) Assim, um termostato, quando a temperatura de um depósito de água quente perde calor (quer dizer se torna errônea para os fins inscritos no aparelho), liga por si mesmo o dinamismo que a esquentava e igualmente, quando o calor ultrapassa certo limite (tornando-se de novo errôneo), desliga o dispositivo”²⁷⁹.

²⁷⁸ Cf. BATESON, G. *Pasos Hacia una Ecología de la Mente*, Buenos Aires, ediciones Carlos Lohlé, 1976, p. 339 ss. citado em SEGUNDO, J. L. *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1... , p. 389.

²⁷⁹ SEGUNDO J. L., *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1..., p. 389.

Ou seja, o termostato possui a “habilidade” para agir de modos diversos, de acordo com situações novas, que podem gerar efeitos indesejados. No exemplo aqui mencionado, ele age para evitar que a água fique fria demais ou quente demais. Num certo sentido, a mente humana é como o termostato. Ela exercita cotidianamente essa capacidade de interagir com a realidade *“passando pela experiência do erro e de sua correção”*²⁸⁰. Neste sentido, é que a mente humana, com sua capacidade de uso da razão, se constitui para J. L. Segundo como modelo exemplar de mecanismo homeostático. Entretanto, cabe aqui verificar como tudo isso se aplica ao desenvolvimento humano, à ecologia social e ao exercício da liberdade. Afinal que têm que ver os mecanismos homeostáticos com o tema da flexibilidade histórica e da evolução cultural?

Têm sim muito a ver, na medida em que o ser humano depende de seu próprio aprendizado para viver. Todo homem tem constantemente que lidar com realidades novas, com situações inusitadas. O ambiente do qual depende sua vida não lhe é inteiramente disponível e favorável. Não há como controlar todas as variáveis da evolução. Isso é humanamente impossível. Por isso mesmo o ser humano precisa “incorporar erros”, imprevistos, situações inconvenientes em seu próprio processo de aprendizagem. O homem como animal social e político não tem seu desenvolvimento pré-determinado. Ao contrário, o que caracteriza singularmente o ser humano, é justamente a necessidade que ele tem de “acrescentar à sua herança genética”, um lento e longo processo de formação cultural, o qual é oferecido pela convivência social. Vem daí a percepção de que a espécie humana precisa desenvolver mecanismos homeostáticos. Estes equivalem aos processos pelos quais o ser humano acumula experiências, a partir das informações disponíveis, para tentar construir um “ambiente” coerente com suas necessidades. Portanto, estes mecanismos homeostáticos são procedimentos que supõem a liberdade do ser humano; sua capacidade de aprender com os “erros” e “acertos” vivenciados e assim “evoluir”.

Nestes termos, é que a mente/razão se configura como um mecanismo homeostático, atuando de um modo análogo a um termostato, dando “flexibilidade” ao homem, ajudando-o a desenvolver habilidades para reagir diante da realidade social, de modo a amenizar os impactos negativos que ela possa gerar em sua vida pessoal e coletiva. Toda vez que a sociedade exagerar,

²⁸⁰ Id.

(“para mais” ou “para menos”), um determinado aspecto da existência humana, o homem deverá usar de suas capacidades mentais, de sua razão, para suprir essa defasagem e “corrigir o erro” provocado por essa situação desequilibradora. A mente entra em ação “para reequilibrar o sistema”; para alcançar uma nova estabilidade na produção ecológica da vida pessoal e social do ser humano. Aliás, J. L. Segundo identifica as contribuições humanizantes de Freud e Marx, como exemplos dessa ação do pensamento humano numa perspectiva crítica e libertadora, como exemplos dessa ação da mente humana como um mecanismo homeostático. De acordo com Segundo, essas contribuições das reflexões marxista e freudiana visavam

“(...) introduzir a consciência e a deliberação - mecanismos homeostáticos - ali onde as coisas funcionavam como dirigidas por herança genética, isto é, de forma automática e inconsciente. Tratava-se de expor ao erro e à crítica o que passava, sem exame nem crítica, de geração em geração”²⁸¹.

Com seus respectivos critérios de análise, as obras de Marx e Freud fornecem ao ser humano um aparato crítico que lhe ajuda a identificar situações de alienação, de impactos psicológicos negativos, situações de exploração e injustiça que impedem o homem de se libertar. Por isso a reflexão humana inspirada na obra destes autores funciona como o termostato. É um “mecanismo homeostático” que esclarece, aponta equívocos e identifica critérios para uma “evolução cultural” do ser humano.

No entanto, essa avaliação crítica feita pelo pensamento humano pressupõe toda aquela base de transmissão de valores, mediante tradição, testemunhos referenciais, já mencionados. A evolução cultural se dá mediante uma articulação entre a ação dos mecanismos homeostáticos e a economia energética possibilitada pela herança cultural genética. J. L. Segundo mostra que não há porque optar por um ou outro destes dois dinamismos. Ambos se tensionam mutuamente, ao mesmo tempo em que interagem e se complementam. Por isso mesmo Segundo concebe a “evolução cultural” como produto do equilíbrio dinâmico entre os mecanismos homeostáticos e a herança cultural genética.

A evolução cultural equivale à conquista de uma certa “sabedoria”, por parte dos seres humanos que assimilaram a “flexibilidade histórica”, articulando

²⁸¹ *Ibid.*, p. 390.

os dois dinamismos num mesmo processo. Mediante a herança cultural genética, se dá a formação e difusão de tradições de valores. Há, assim, uma economia de energia nos procedimentos que não exigem grandes esforços de pesquisa e experimentação. No entanto, essa economia energética deve se dar de tal modo que não chegue a sacrificar a capacidade criativa.

Aqui entra o trabalho crítico e criativo dos mecanismos homeostáticos. São eles que vão atuar no sentido da tendência contrária, ou seja, em vista do exercício da criatividade, da reflexão crítica, da busca de soluções inovadoras e mais complexas, envolvendo um elevado dispêndio de energia humana. Mas isso deve se dar de tal modo que não chegue a sobrecarregar a mente com uma quantidade exagerada de tarefas penosas. Pois a fadiga seria uma espécie de “pane” no sistema pessoal ou social e acabaria inviabilizando até mesmo as tarefas mais simples.

Nota-se, portanto, que a evolução cultural humana referida por J. L. Segundo se dá num processo rico e complexo que articula diferentes dinamismos. Trata-se em verdade de um constante desafio para o ser humano e para a sociedade. Qualquer desequilíbrio, seja na herança cultural genética seja nos mecanismos homeostáticos, se traduz em inflexibilidade, ou seja, numa desarmonia na articulação que precisa existir entre fé e ideologia. A questão que se coloca então é: como ter uma economia energética dinâmica e equilibrada, tanto no desenvolvimento pessoal como no social ?

Aqui se fazem necessários os “valores absolutos” do homem. Por serem imprescindíveis à vida, estes valores devem atuar como se fossem dados transmitidos “geneticamente”. De outro lado, ocorrem também mudanças no ambiente social, as quais vão se tornando cada vez mais necessárias, afetando a vida dos indivíduos e da sociedade. Portanto, é dentro dessas “balizas” impostas pela própria ecologia social, é dentro desse “ambiente” que se dá a liberdade do ser humano. É dentro desse processo que transcorre a “evolução cultural”. A submissão a certos valores e técnicas que recebemos da tradição (testemunhos referenciais, herança cultural) acaba sendo uma necessidade fundamental, uma espécie de dado transcendente ao qual todos temos que recorrer²⁸². Em certo sentido, essa tradição pela qual recebemos muitos de nossos valores mais

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 399.

fundamentais colabora na formação das “premissas autovalidantes” que vão nos guiar na vida.

No entanto, esta herança cultural genética sozinha não é suficiente para produzir a evolução cultural. Faz-se necessária a instância crítica dos mecanismos homeostáticos. A tradição não deve ser assumida acriticamente. A própria dinâmica do desenvolvimento humano exige transformação e criação, mas também avaliação e crítica. De sorte que o ser humano, em sua relação com a cultura, exerce um papel simultaneamente passivo e ativo. Há tradições culturais que são recebidas por herança, mas que também são manuseadas pelo ser humano, no âmbito de sua liberdade e de acordo com suas necessidades. Deste modo uma tarefa histórica decisiva que é colocada para o homem é precisamente a de criar e recriar e assim, atuar na produção de sentidos para a existência²⁸³.

É fundamental para o homem que ele se torne capaz de formar uma tradição cultural eficaz em ordem à ecologia social. Isso implica em construir uma estrutura de valores que seja “transmissível”; uma escala valorativa que sirva de base para dinamizar a ecologia social. Trata-se de construir uma cultura que seja simultaneamente “global” e “humanizadora”, para uma adequada formação do homem e do mundo. Uma cultura que possa atuar vigorosamente na formação de uma ecologia social positiva em vista do desenvolvimento do ser humano.

Tudo isso nos faz ver que, para poderem se desenvolver, os seres humanos precisam se preparar para se dedicar a essa imensa obra de criação cultural, através de múltiplos processos convergentes; tanto processos de criação de novos valores e novas tradições, como também processos de conservação ou reprodução de tradições já existentes. É dentro deste dinamismo que se dá a produção do sentido da existência para o homem. É assim que homens e mulheres formam concepções de mundo articulando-as com os dados empíricos da realidade do homem e do mundo. De tal modo que todo ser humano, todo e qualquer grupo humano e sociedade têm sua relação com o mundo intermediada pela cultura. Nisto consiste a dinâmica da “evolução cultural”.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 404-407.

Conclusão

Neste capítulo foram apresentados os pontos fundamentais da trajetória pessoal e dos conceitos básicos elaborados por J. L. Segundo. O objetivo foi o de mostrar como esses elementos influenciaram na configuração da concepção de liberdade construída pelo próprio autor. Nesse processo múltiplos fatores se articulam, num rico dinamismo que envolve tanto a ação humana como a livre iniciativa divina. Nosso autor analisa em detalhes os múltiplos processos sociais e pessoais que precisam ser conjugados para formar a pessoa humana dentro do seu enraizamento histórico. É aí que se situam os dinamismos da produção da escala de valores, da formação da fé antropológica, da configuração dos dados transcendentais, da dêutero-aprendizagem, da ecologia social, etc.

J. L. Segundo quer enfatizar a recepção ativa que o ser humano é convidado a dar à revelação divina. Deus é eminentemente livre em sua relação com o ser humano. No entanto, este último é também verdadeiramente livre diante de Deus. O ser humano foi criado já nesta condição existencial de liberdade. Somente nessa condição é que o homem pode receber a revelação como uma ação amorosa, como uma comunicação realizada entre dois seres que se respeitam mutuamente como interlocutores efetivamente livres. O homem, portanto, se realiza e se posiciona diante de Deus, a partir de sua própria liberdade e de sua própria história.

E é isso que os conceitos aqui analisados revelam. Não é necessário reapresentar aqui os pontos essenciais de cada conceito. Basta notar que eles apresentam o ser humano como protagonista no processo de configuração histórica de sua própria liberdade. Isto não coloca o homem numa posição arrogante nem ingênua, como seria a suposição de que o ser humano atua de modo solitário e independente. Ao contrário, o que os conceitos segundianos indicam é um amplo processo dinamizado e delimitado dentro de relações sociais, culturais, históricas, políticas, etc. São manifestadas a amplitude e a complexidade da vivência da liberdade humana, nos múltiplos processos que a configuram. Da mesma forma como são evidenciadas as limitações e dificuldades humanas como elementos constitutivos do próprio processo de vivência da liberdade.

No próximo capítulo terei condição de mostrar com mais detalhamento os dinamismos constitutivos das interações do ser humano consigo mesmo, com a

sociedade, e com o universo em evolução. Será evidenciado então que ao abordar estes assuntos, J. L. Segundo mostra o quanto essas distintas interações são importantes na configuração do ser humano enquanto ser de liberdade.