

## **A “TEOLOGIA INQUIETA” DE JUAN LUIS SEGUNDO**

*Afonso Murad*

A formação teológica, não só dos futuros sacerdotes mas também dos leigos e religiosos (as), está na ordem do dia. O Documento de Santo Domingo enfatiza a importância da formação, tanto inicial (DSD 83,84,127,128,135e) como permanente (DSD 72,73,77b,240), dos ministros ordenados e dos religiosos. Insiste também na formação dos leigos (DSD 44,45,57,60b,95b,96c,98b,99,103,107,115,185c,273). Nota-se hoje uma crescente preocupação com os seminaristas e outros estudantes que frequentam os centros acadêmicos de teologia. Sente-se ao mesmo tempo as carências de pessoal especializado e o enorme desafio de fazer uma reflexão teológica que contemple aspectos múltiplos e complementares: rigor teórico e seriedade no estudo, pertinência pastoral, sensibilidade litúrgica, missionária e ecumênica, incidência na existência cristã do estudante, etc. Criam-se em todas as partes os cursinhos de teologia para leigos. Não raras vezes estas tentativas bem intencionadas se limitam a vulgarizar elementos da teologia acadêmica, não conseguindo recriar a teologia, nem na sua linguagem nem no conteúdo, de acordo com a necessidade dos leigos e de suas Igrejas particulares.

Juan Luis Segundo é um teólogo que desde o início de seu trabalho teve a intenção de fazer uma teologia séria, profunda e contextualizada. Viveu grande parte da vida no seu país de origem. Importantes fatores no contexto sócio-cultural caracterizam o Uruguai. O primeiro é de natureza étnica. Ele se diferencia sobremaneira de outros países latino-americanos por sua alta concentração de descendentes de europeus, não somente os colonizadores espanhóis, mas também italianos e alemães. Ao mesmo tempo, quase inexistente população indígena e é baixíssima a porcentagem de negros. O segundo é de natureza cultural. O Uruguai é um país laico. Desde o século passado as suas elites

foram formadas neste espírito, influenciados especialmente pelo laicismo francês<sup>1</sup>. Por isso, a religiosidade não tem incidência tão marcante como nos outros países latino-americanos. O terceiro fator é de natureza político-econômica. O Uruguai foi um país próspero, com índices econômicos bem mais altos que a média latino-americana, mas que nos últimos 25 anos sofreu grandes revezes. O período do governo militar especialmente comportou grande repressão política, perseguição e aniquilamento de lideranças político-sindicais de oposição.

J. L. Segundo quer ser teólogo encarnado neste contexto. Fala, discute e escreve, tendo como interlocutores preferenciais cristãos e não-cristãos de classe média, empenhados em criar uma sociedade mais justa e fraterna. A sua primeira obra de peso é a coleção "Teologia aberta para o leigo adulto"<sup>2</sup> (1968-1972), cuja finalidade principal era discutir de forma dinâmica e crítica as contribuições do Vaticano II. Outros livros de caráter mais programático são "Da Sociedade à teologia" (1970) e "Ação Pastoral Latino-americana" (1978)<sup>3</sup>. Decisivo para a compreensão de sua proposta metodológica de fazer teologia é o polêmico "Libertação da Teologia" (1975)<sup>4</sup>. Obra de valor, num enfoque onde convergem teologia fundamental e dogmática é a sua cristologia, em duas versões: "O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré" (3 volumes, 1982)<sup>5</sup>, e "La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret" (1988)<sup>6</sup>. Por fim, temos o provocativo "O dogma que liberta" (1989)<sup>7</sup>. Sem dúvida, um itinerário rico de temas e conteúdos.

<sup>1</sup> Aqui se fala do Uruguai urbano, correspondente à maioria da população, concentrada notadamente em Montevidéu, pondo-se em parêntese a situação do "gaúcho", perdido nas grandes extensões dos pampas.

<sup>2</sup> *Teologia aberta para el laico adulto*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968-1972. (Trad. bras., E. Loyola, 1975-1977): v.I : *Esa comunidad llamada Iglesia*. 1968 (=Igreja); v.II : *Gracia e condición humana*. 1969 (= Graça); v.III : *Nuestra Idea de Dios*. 1970 (= Deus); v.IV : *Los sacramentos hoy*; v.V : *Evolución y culpa*. 1972 (= Pecado). Usaremos aqui a tradução brasileira. Os 5 volumes foram reunidos em dois tomos, publicados posteriormente pela Ed. Cristianidad. Acrescentou-se um terceiro tomo: *Teologia abierta III. Reflexiones criticas*, 1984 (= Teoaberta).

<sup>3</sup> *De la sociedad a la teologia*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1970. (Trad. bras., Loyola, 1983) (=Da Sociedade); e *Acción pastoral latinoamericana, sus motivos ocultos*. Buenos Aires, Búsqueda, 1972. (Trad. bras., Loyola, 1978) (= Pastoral).

<sup>4</sup> *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1975. (Trad. bras., Loyola, 1978) (= Libertação).

<sup>5</sup> *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Madrid, Cristiandad, 1982. (Trad. bras., Paulinas, 1985): v.I : *Fe y ideología* (= Fé); v.II/1 : *Historia y actualidad*. Sinópticos y Paulo (=Jesus); v.II/2 : *Historia y actualidad*. *Las Cristologías en la espiritualidad* (= Cristo).

<sup>6</sup> *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*. Santander, Sal Terrae, 1991 (= Cristologia). O original espanhol foi publicado depois da tradução francesa (1988), que é dividida em dois livros: "*Jesús devant la conscience moderne. L'histoire perdue*", Paris, Du Cerf, 1988 e "*Le Christianisme de Paul. L'histoire retrouvée*", da mesma editora e ano.

<sup>7</sup> *El dogma que libera; Fe, Revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Terrae, 1989 (=Dogma). Haveria ainda "*¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*", Santander, Sal Terrae, 1993, publicado depois do nosso estudo.

Nossa intenção aqui é analisar de forma global a obra de J. L. Segundo sobre a tríplice chave do enfoque, do método e da epistemologia. Pressupomos que o leitor já conheça ao menos algo de sua obra. Quando julgarmos necessário, sintetizaremos algumas afirmações centrais do autor<sup>8</sup>. Faremos uma leitura em corte sincrônico, sem estabelecer uma diferenciação nos acentos que se podem observar na evolução do seu pensamento<sup>9</sup>.

## 1. Enfoque

Por enfoque entendemos aqui o interesse e a perspectiva que direcionam e concentram os elementos constitutivos do trabalho de um autor. São características do enfoque de J. L. Segundo: a teologia em diálogo, a universalização antropológica da libertação, o antropocentrismo e o uso da teoria sistêmica.

### a. O diálogo

J. L. Segundo quer fazer uma teologia em diálogo, em vista da maturidade. Sua reflexão visa levar o cristão à "adultez" humana e religiosa. O próprio tema da coleção original de "Teologia aberta" já

<sup>8</sup> Para citações mais precisas com as devidas referências bibliográficas, ver: A. Murad, *Este Cristianismo inquieto*. São Paulo, Loyola, 1993. Neste livro nos debruçamos mais sobre o conteúdo da teologia de J.L.Segundo, no que diz respeito à Revelação, Fé, Tradição e Dogma, Identidade e Missão da Igreja.

<sup>9</sup> Seguindo aproximadamente Jiménez-Limón, é possível identificar quatro etapas na obra de J.L.Segundo, conforme a temática e ênfase na produção, a partir do confronto com seus interlocutores. A primeira (1963-1970) compreende a fase de gestação e produção de «Teologia Aberta». Os interlocutores e coprodutores são leigos cristãos, preocupados com seu compromisso histórico, mas paralizados por uma teologia conservadora. Há um uso abundante de citações da *Gaudium et Spes* e influência do pensamento de Teilhard de Chardin. A segunda etapa (1971-1975) é marcada pela concentração crítica e metodológica, que do ponto de vista pastoral se mostra sobremaneira em «Ação Pastoral latino-americana» e do ponto de vista do método em «Libertação da teologia», com a proposta do círculo hermenêutico. A terceira etapa (1976-1982), da primeira versão da cristologia, se caracteriza por uma dupla radicalização do interlocutor. Este passa a ser preferencialmente o ateu real ou potencial, que suspeita radicalmente do religioso identificado com a cultura. E diante da dureza do real (especialmente as experiências frustradas, de engajamento em vista da mudança social), há necessidade de elucidar criticamente os problemas e dar um fundamento para a esperança. A quarta etapa, a partir de 1983, é marcada especialmente pela segunda versão da cristologia e «O dogma que libera». Exprime a "fase de maturidade" do autor, na qual suas grandes intuições são retomadas e aperfeiçoadas, e alguns pontos sofrem matizações em vista de maior clareza e precisão (Cf. Jiménez-Limón, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana hoy. Dos proyectos de teologia fundamental: J.B.Metz e J.L.Segundo*. diss. dir. G. Faus, Barcelona, 1986, 34-37. A obra foi posteriormente publicada, com o mesmo título, pela Ed. Herder)

alude a isso ("Teologia aberta para o leigo adulto"). Trata-se de uma proposta muito séria, a qual poucos teólogos se aventuram. Pode-se tomar o caminho já consolidado para fazer discurso teológico: partir dos dados da Escritura, seguir as afirmações do magistério no correr da história, acrescentar a posição dos teólogos contemporâneos, e a própria síntese do teólogo, sem com isso produzir uma teologia que seja significativa e que ajude o cristão a "dar as razões de sua esperança". J. L. Segundo, ao contrário, usando de criatividade tanto na pedagogia como no conteúdo, consegue fazê-lo. Sua teologia não só se fundamenta numa compreensão de revelação-fé-dogma como processo educativo, mas tem ela própria o escopo de ser educativa, de ajudar o processo de maturação de fé dos cristãos.

A obra de J. L. Segundo tem um nítido caráter didático, dialogal e pedagógico. A coleção "Teologia Aberta", por exemplo, alterna textos, notas de aprofundamento, perguntas para trabalho em grupo, e comentário de documentos conciliares referentes aos temas em questão, não numa perspectiva "escolar", mas dialogante. Noutros escritos, como na Cristologia e "O dogma que liberta", transparece ainda mais este espírito de diálogo vivo que impregna sua teologia. Pode-se perceber que é uma teologia dinâmica, em busca, fruto tanto da especulação quanto da encarnação e de levar a sério as questões existenciais de seus interlocutores. Há, portanto, uma coerência admirável entre a proposta de fazer uma teologia que conduza à maturidade cristã (objetivo e conteúdo), e a forma como J. L. Segundo a dispõe (método).

Na sua teologia, há um intento sério de articular racionalidade e fé, não a partir de uma pretensão intelectualista, mas fundamentalmente ética. Por isso que as perguntas de fundo, presentes praticamente em toda a sua obra, poderiam ser assim formuladas: como a fé cristã pode contribuir para um processo de humanização? Como a revelação de Deus vem em resposta a pessoas e grupos que eticamente estão optando por construir um sociedade mais humana? O que a revelação e a fé trazem de novo e de Absoluto nesta relação? Como J. L. Segundo faz uma teologia para adultos e que leve à adultez, produz uma obra para leigos que não é uma mera vulgarização dos manuais de teologia, mas uma forma original de articular os dados da fé. Do ponto de vista do rigor teológico, não tem o que perder das obras teológicas de caráter científico, a não ser pela carência de citações bibliográficas.

J. L. Segundo tenta trabalhar num novo enfoque, onde a teologia dogmática e a fundamental se cruzem<sup>10</sup>. Em algumas obras, como "Teologia Aberta", há uma predominância da dogmática, e em outras, como na "Cristologia", o acento está na fundamental. O fato de buscar

<sup>10</sup> Ver: "Diálogo y Teología fundamental" in: *Concilium* 46, 1969, 397-406.

uma convergência entre ambas se baseia na sua eclesiologia e teologia da graça. Para ele, a Igreja recebe de Deus a responsabilidade de explicitar a graça, que é universal, e de anunciar e interpretar a revelação. Em virtude do próprio mistério do Verbo encarnado, a Igreja é um grupo particular, restrito numericamente, limitado no tempo e no espaço, mas que tem um escopo universal e as dimensões da humanidade. Daí porque ela não é o lugar da salvação, mas sinal de salvação. Para ser fiel à sua missão de transmitir a Palavra de Deus, a Igreja deve subordinar o fator numérico à qualidade de sua presença e significação, expressar a metamensagem da Revelação com gestos concretos de amor, traduzir sempre de novo esta (meta)mensagem diante de novas circunstâncias históricas, constituir-se como comunidade real, e manter um constante diálogo com o mundo. A essência e função da Igreja se definem pelo serviço e diálogo com o mundo, dado que a verdade proveniente da Revelação, que ela anuncia, é maior que a Igreja mesma. Porque é uma verdade prática e humanizadora, ela deve conduzir a um empenho conjunto do cristão com todos os homens de boa-vontade. Dado que é uma verdade sempre a caminho, dinâmica, resposta decisiva às grandes questões humanas, ela exige um clima de liberdade e busca, no qual as perguntas possam ser reconhecidas e acolhidas enquanto tal. No diálogo Igreja-mundo, a Igreja também aprende e se purifica<sup>11</sup>.

#### *b. Universalização antropológica*

J. L. Segundo faz uma “teologia da libertação” que fala pouco de libertação, mas que pretende, antes de tudo, ser libertadora. Com isso, evita os escolhos de cair em lugares comuns, de repetições de certos chavões, e de uma concentração excessiva no aspecto político-social da realidade humana. Não se encontra em sua obra, em comparação com outros teólogos latino-americanos, a alta incidência de termos como: libertação, opressão, práxis, pobres, povo; ou ainda as “análises de realidade” com predominância sobre os elementos sociológicos. Indiscutivelmente, eles compartilham a mesma postura ética, mas o acento na libertação em J. L. Segundo está no seu aspecto antropológico. Assim, pode-se entender porque, na sua cristologia, a chave política dos sinóticos é conjugada com a chave antropológica de Paulo<sup>12</sup>.

A “chave antropológica”, não está presente somente na cristologia, mas perpassa toda a sua obra. J. L. Segundo universaliza de forma tal a sua teologia, que ela não pode ser acusada de forma nenhuma de ser algo “particular”, demasiadamente contextualizado, e portanto sem

<sup>11</sup> Cf. *Igreja*, 13-47, 97-160.

<sup>12</sup> Para entender em que consiste as duas chaves, ver: *Cristologia*, 163-183, 390-393.

utilidade para o leitor de cultura ocidental do Primeiro Mundo. O enfoque antropológico na libertação, tal como faz J. L. Segundo, não só o põe no rol dos grandes autores que pretendem fazer uma teologia na perspectiva de diálogo com a modernidade, mas fornece também um importante complemento à teologia latino-americana, concentrada até o final da década de 80 no aspecto sócio-econômico da libertação.

### *c. Antropocentrismo*

O pensamento de J. L. Segundo se caracteriza por um claro e explícito "antropocentrismo", contextualmente oportuno e teologicamente coerente, afirmando positivamente o valor da vida do ser humano neste mundo. Esta é uma característica indispensável para qualquer teologia que pretende dizer algo significativo para as pessoas que vivem no horizonte cultural da modernidade. Neste sentido, J. L. Segundo dá uma contribuição notável e insubstituível para o enriquecimento da teologia contemporânea. O seu antropocentrismo está perfeitamente ancorado no horizonte da fé cristã. J. L. Segundo, como os seus coetâneos teólogos latino-americanos, não parte explicitamente do centro do discurso teológico (isto é, de Deus), para daí dizer o que Ele quer para a vida cristã e eclesial, mas do homem e da mulher situados na história, projetando ambos para o centro, que é Deus. Compreende portanto que Deus não é o objeto material da teologia, mas o objeto formal. O que sela a teologia não é falar de Deus, mas falar de qualquer realidade humana significativa à luz de Deus.

Devido à sua teologia da graça e da revelação, o discurso sobre a pessoa humana não se transforma em pelagianismo, semipelagianismo, ou qualquer outra tendência desviante na qual a ação humana entra em concorrência com a ação divina ou a ela se sobrepõe. Na concepção de J. L. Segundo, todos os seres humanos vivem uma só história e têm uma única vocação, que é sobrenatural<sup>13</sup>. O plano de Deus consiste em conduzir a humanidade e o cosmos para a sua recapitulação (plenitude de sentido) em Cristo. A revelação possibilita à humanidade conhecer explicitamente a gratuidade do dom de Deus, que continuamente se insere no histórico. A graça de Deus alicerça a ação do homem como construtor da história, conferindo pleno valor à sua liberdade criadora e impregnando escatologicamente sua existência. Inicialmente, Deus cura da enfermidade pré-humana que o impulsiona à coisificação e despersonalização (graça sanante), possibilitando que, como sua liberdade, possa realizar algo criativo e personalizador na história. Liberta-o, assim, do domínio da concupiscência, da força até então irresistível dos determinismos, do poder da entropia; humanizando-o.

<sup>13</sup> Cf. *Graça*, 17-187.

Deus faz da pessoa humana seu filho (graça elevante), confiando-lhe a herança do mundo, e concedendo-lhe o dom da vida eterna, isto é, aceder ao “novo céu e nova terra”, simultaneamente continuidade e superação do presente mundo. A revelação divina, por sua vez, mostra que Deus, longe de descaracterizar a liberdade e a história, convoca o homem a ser seu colaborador numa obra comum, na realização do plano divino sobre o cosmos e o próprio homem. Pode-se portanto falar de uma con-causalidade humano-divino na história. A graça é universal, dada a todos os homens, sem exigência prévia de pertença a um grupo religioso. Em última instância, a transformação operada pela graça no homem é a capacidade de amar, acolher e viver o mistério de Deus, que é amor. E a irreversibilidade da graça testifica a vitória (qualitativa e final) do amor na história.

A revelação divina diz respeito ao desvelar do mistério de Deus e do homem. Isso acontece devido ao caráter comunicativo e ao escopo econômico-salvífico da automanifestação divina. A iniciativa divina se efetiva quando se traduz numa verdade compreensível, atraente, significativa e transformadora existência humana. A revelação tem uma clara conotação antropocêntrica, pois em seu núcleo se encontra Deus que se dirige aos homens, visando transformá-lo<sup>14</sup>. O antropocentrismo da revelação não é um desvio ou redução, mas característica conferida pelo próprio Deus, que se mantém no entanto transcendente e imanipulável.

O antropocentrismo de J. L. Segundo, muito próximo ao de Rahner, se apóia, do ponto de vista teológico, na dimensão econômico-salvífica da autodoação (graça) e automanifestação (revelação) de Deus, ao mesmo tempo que constitui uma forma possível de interpretá-las. No coração de seu enfoque está a confiança incondicional no Espírito, que anima o dinamismo da tradição bíblico-cristã e todos os processos da história, suscitando colaboradores para o plano de Deus com criatividade generosa e flexível amor esperançado. Por isso, pode-se dizer que é um “antropocentrismo pneumático”, em sua motivação última.

O ponto de discussão com J. L. Segundo não é o antropocentrismo, mas sim o laicismo. Talvez ele seja por demais dependente, neste caso, do contexto cultural do Uruguai. É questionável o fato de ele não admitir uma “chave religiosa” para a interpretação da fé. J. L. Segundo tem razão ao afirmar que não existe uma chave propriamente religiosa, ao lado de outras. Isso porque Deus não é um setor da realidade, mas o fundamento de toda a realidade. Ele mesmo afirma que a revelação não é uma mensagem em competição com outras, mas meta-mensagem. Interpretar a meta-mensagem, como o faz a teologia,

<sup>14</sup> Cf. *Deus*, 5-13, *Dogma*, 366-370.

exige certa abordagem que é diferente de qualquer outra “chave” de compreensão. Seguramente, a teologia precisa recorrer a abordagens humanas e sofre sempre seu influxo, esteja consciente disso ou não. No entanto, há algo próprio que caracteriza o corte epistemológico da teologia, e que pressupõe uma “chave”, que seguramente não é a única, mas tem a sua especificidade<sup>15</sup>.

O confronto com o laicismo uruguaio ajuda a explicar também a atitude desconfiada de J. L. Segundo diante do fenômeno religioso, tanto a nível da “religiosidade popular”, quanto do diálogo interreligioso. Conforme ele, é questionável a possibilidade de encontrar nas religiões em geral uma preparação para a revelação de Deus, dada a ambiguidade do fenômeno religioso, e a sua tendência absolutizadora e ideologizadora. Na grande parte dos casos, a religião se coloca no nível instrumental, e não do sentido. Também o povo de Deus do Antigo Testamento experimentou a tentação de criar um sagrado que se subtrai à história e serve a fins escusos de dominação. Os traços de Deus temporalmente prévios à sua revelação explícita (“revelação natural”) devem ser buscados, em primeiro lugar, na prática do amor e da justiça, que é o terreno onde se joga o verdadeiro Absoluto. Do ponto de vista pastoral, seria inviável tentar resgatar os valores da religiosidade popular, porque esta se vincula a um esquema mental primitivo e monolítico, fadado a ruir em bloco com a entrada da cultura moderna.

#### *d. Uso da teoria sistêmica e visão da história*

Na concepção de J. L. Segundo, é possível ler a história humana através de uma interpretação evolutivo-cósmica, ou da teoria sistêmica<sup>16</sup>. Ele a conjuga com uma antropovisão complexa. Vejamo-las resumidamente.

#### *1. A visão de J. L. Segundo*

Há uma analogia primária entre os mecanismos que operam na natureza e no mundo humano. A energia básica do universo é quantitativamente estável; por isso as mudanças se realizam através de deslocamento de energia, degradação e novas sínteses, impulsionadas pela entropia e nega-entropia. A primeira é a tendência à

<sup>15</sup> Ver J.B.Libânio, *Teologia da libertação. Um roteiro didático*. São Paulo, Loyola, 1988, 212-230. O autor, servindo-se da categoria “prática teórica” de Althusser, mostra que a teologia apresenta um corte epistemológico próprio, no qual a Escritura e a Tradição têm uma importância vital.

<sup>16</sup> Cf. *Jesus*, 4-434; *Minorias*, 21-98; *Pecado*, 10-42, 54-116.

indiferenciação, desorganização e simplificação, através do uso de energia barata, a segunda orienta em direção oposta, para sínteses cada vez mais ricas e complexas. A evolução se faz através destas novas sínteses, de novos umbrais alcançados, sempre quantitativamente minoritários, mas que dão sentido ao todo. O homem representa um novo e decisivo umbral no processo evolutivo do universo. Por um lado, ele é fruto da evolução. Por outro lado, com sua história marcada pela liberdade, é chamado a direcionar e a conferir sentido a toda a evolução do universo.

A visão evolutivo-cósmica da história postula mudança de epistemologia, isto é, a passagem de uma lógica linear, para uma lógica de circuito, na qual os diferentes componentes da realidade humana são considerados fundamentalmente a partir das relações que estabelecem entre si, dentro do momento do processo de humanização onde estão inseridos. Do ponto de vista de sua aproximação com a ciência, a visão evolutiva articula o pensamento estrito, que utiliza instrumentos científicos próprios para desvendar um campo específico do saber com o pensamento lato, que usando a analogia ou homologia, trata de identificar as constantes formas presentes em todos os campos.

A práxis humana se funda em duas dimensões antropológicas básicas, qualitativamente diferentes e complementares. A primeira, denominada fé antropológica é a estrutura de significação que todo homem ineludivelmente confere à sua existência, fazendo de sua vida uma aposta baseada em premissas epistemológicas e ontológicas (=dados transcendentais), e reunindo e priorizando seus valores em torno de um (valor) absoluto. A segunda dimensão antropológica básica é o sistema de eficácia e uso dos meios, denominada "ideologia", num sentido próprio a J. L. Segundo<sup>17</sup>. Entre "fé" e "ideologia" existe simultaneamente interdependência e tensão. A "fé" cria ou se serve das "ideologias" para entrar na trama da história, e se constitui sua última instância crítica; e a "ideologia", por sua vez, concretiza e dá consistência possível à fé, sendo condicionamento *sine qua non* para que os valores que constituem a fé se realizem efetivamente. Os mecanismos de eficácia e uso de meios regem outro nível do real, que não é o dos valores. Eles tem suas leis próprias, fazendo resistência à estrutura de sentido. Por isso, é fundamental um equilíbrio dinâmico entre "fé" e "ideologia".

A fé antropológica é intrinsecamente relacional, pois se constrói a partir de testemunhos referenciais, nasce e cresce em grupos humanos que, articulados em torno a valores comuns, se constituem como tra-

<sup>17</sup> A mais clara e resumida apresentação desta temática se encontra em *Cristologia*, 20-37.

dição. A tradição é a indispensável base de economia energética sobre a qual é possível exercitar criativamente a liberdade, e tem uma função insubstituível, na tarefa de adequar e reestruturar os dados transcendententes, diante dos novos desafios históricos.

A história é mestra de um processo educativo que diz respeito a cada pessoa, às culturas, e ao próprio gênero humano. Não se trata de uma educação de primeiro grau, de aprender coisas e somar conhecimentos, mas de uma educação de segundo grau, de uma dêutero-aprendizagem, de aprender a aprender, na qual os conhecimentos se multiplicam. Neste processo educativo, a crise e erro desempenham um importante papel, pois também servem para impulsionar em direção a uma verdade humanizadora cada vez mais plena.

Os agentes históricos privilegiados são as minorias. Apoiadas nas sínteses simples de energia barata, próprio das massas, as minorias realizam sínteses históricas mais complexas e humanizantes, que por sua vez devem ser massificadas, a fim de constituir a base de novo progresso histórico. Assim, massas e minorias interagem na história, embora o agente qualitativo de mudança sejam as minorias. As minorias se contrapõem às elites, pequenos grupos que não visam o interesse da massa, mas o seu próprio. Do ponto de vista pessoal, cada pessoa apresenta setores de comportamento massificante, e outros minoritários. Do ponto de vista social, todo sistema se cria e se sustenta por interação de condutas massificadas e minoritárias.

Graças à liberdade, a existência humana se torna tarefa e projeto. A liberdade confere, pois, sentido ao mundo e realiza criativamente "o novo". A liberdade é a capacidade, sempre renovada, de conferir sentido aos determinismos, tanto pessoais quanto sociais. A liberdade não é fundamentalmente o livre arbítrio (embora o suponha), mas sim elemento decisivo e resultado da complexa relação entre estrutura de valores e mecanismos de eficácia e uso dos meios, impulso renovador e "espessura da realidade". O amor humano concreto deve inserir-se num dinamismo de economia energética, rejeitando todo idealismo, e mantendo uma permanente tensão entre eficácia e gratuidade, ideal e efetivação, fins e meios.

## 2. *Observações críticas*

J. L. Segundo tenta apresentar uma chave de compreensão, a mais abrangente possível, para ler a realidade humana. Poucos teólogos hoje em dia ousam lançar mão de um instrumental que se pretenda totalizante. A própria modernidade, com a fragmentação e especialização crescentes, dificulta sensivelmente a realização satisfatória desta tarefa. Alguns usam elementos de uma ou várias teorias da história e

antropologias, mas não se arriscam a explicitá-las. J. L. Segundo, ao contrário, intrepidamente se lança nesta espinhosa aventura, criando um material certamente contestável, mas digno de respeito, por sua sistematicidade e grau de elaboração teórica. Seria absurdo exigir de J. L. Segundo uma teoria da história e uma antropovisão que não apresentasse limitações. O que importa é a contribuição de seu pensar para uma compreensão mais ampla. Para ele, é característico do atual momento histórico que todos os problemas particulares de significação e de eficácia estejam situados num contexto universal mais amplo de interrelação de contextos particulares e de interdependência de fatores históricos e naturais. Dada esta interrelação e interdependência, é necessário superar a lógica linear e trabalhar com uma "lógica de circuito". Por isso, ele se move no horizonte de compreensão da teoria sistêmica (nome que ele não utiliza), ou evolutivo-cósmica. A teoria sistêmica parte do princípio que é preciso reencontrar a unidade perdida da compreensão do homem e do mundo. Utiliza para tanto não somente a interdisciplinaridade, mas sobretudo a "analogia formal". Quer perceber, com um certo grau de abstração, as "constantes" presentes no universo e na realidade humana.

J. L. Segundo utiliza elementos da teoria sistêmica de forma diferente no correr de sua obra. Em "Teologia aberta", e "Da sociedade à teologia", segue a inspiração de Teilhard de Chardin<sup>18</sup>. Em "O homem de hoje diante de Jesus da Nazaré", distancia-se criticamente de

<sup>18</sup> Cf. Stan Slade, "Liberation anthropology: Segundo's use of Teilhard de Chardin" in: *Studia biblica et Theologica* 9 (1979), 61-80. Slade caracteriza os elementos fundamentais da antropologia de Teilhard de Chardin (p. 61-65), explicando ainda em que consiste e como se articulam no seu pensamento a hominização, a socialização, a personalização e a pleronização (p. 65-68). Mostra então como o pensamento de Teilhard de Chardin influenciou a primeira parte da *Gaudium et Spes* (69-71). Ela apresenta uma antropovisão dinâmica, otimista (apesar da consciência da ação do pecado), estimulando a atividade humana dirigida para melhorar o mundo (p.71). Por fim, caracteriza os elementos fundamentais da antropologia de J.L.Segundo (p.71-77), a partir da análise dos livros "Graça e condição humana" e "Evolução e culpa", da coleção Teologia Aberta. O seu núcleo básico seria a liberdade criativa em realização na história.

Por fim, Slade reúne os pontos comuns entre Teilhard de Chardin e J.L.Segundo (p.77). Conforme ele, ambos ressaltam o caráter evolutivo da realidade; compreendem o homem como ser aberto que responde ao chamado de Deus, inserindo-se no processo evolutivo através do unificante poder do amor; consideram o egoísmo como obstáculo para a plena realização humana; sustentam uma visão unitária da história em sua relação com o projeto de Deus para a humanidade, e desenvolvem uma metodologia de aproximação de dados científicos com uma visão de fé. Existem diferenças entre ambos: J.L.Segundo é mais atento que Teilhard de Chardin, no sentido de evitar uma visão mecânica da evolução, escapando assim do otimismo ingênuo e de certo biologicismo. É mais consequente que Teilhard de Chardin e refina a sua antropologia, pois baseado em semelhante cosmovisão, insere na sua reflexão a crítica sócio-política da teologia da libertação, bem como a enriquece sobremaneira com dados bíblicos, especialmente com a perspectiva antropológica baseada em São Paulo (p. 78s).

Teilhard de Chardin, corrigindo-o com as categorias de G. Bateson<sup>19</sup>. Na recente "Cristologia" e "O dogma que liberta", a parafernália dos termos da teoria evolutiva (entropia, nega-entropia, mente, primordial, umbral, mecanismo homeostático, herança genética, etc.). praticamente desaparece. O que J. L. Segundo mantém em toda a sua obra é a perspectiva da epistemologia dialética e não linear. E neste sentido, a teoria sistêmica pode fecundar a teologia e dar muitos frutos. O próprio J. L. Segundo o demonstra, com a sua reflexão sobre massas e minorias, liberdade e determinismo, história e processo de dêutero-aprendizagem, etc. E a teoria sistêmica da história ajuda também a reinserir o homem e sua história nos complexos orgânicos do universo, nos princípios físico-químicos que sustentam a matéria inorgânica e orgânica. Sem dúvida, é uma tentativa de percepção holística, que vem em encontro a uma grande carência da modernidade e pós-modernidade.

J. L. Segundo faz uma iluminação crítica e interdisciplinar sobre a problemática massas-minorias, que apresenta muitos pontos positi-

---

A respeito de Teilhard de Chardin, ver entre muitos os estudos clássicos de H. de Lubac, *Il pensiero religioso del Padre Teilhard de Chardin*, Milano, Jaca Book, 1983 (nova edição sobre o original francês de 1962) e É. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1965. Conferir também estudos mais recentes, como E. Colomer, "¿Hacia otro Teilhard de Chardin? Dos ensayos renovadores de exegesis teilhardiana" in: *ActBib* 20, Dez 1973, 449-464; Id., "Teilhard de Chardin, treinta años después" in: *ActBib* 44, Jul-Dez 1985, 191-201, e a boa síntese sobre Teilhard de Chardin de R. Latourelle in: *DTF*, 1207-1216.

<sup>19</sup> J.L. Segundo aponta as duas grandes limitações da teoria de Teilhard de Chardin no que diz respeito à epistemologia, e diz como as categorias de G. Bateson podem corrigi-las (Cf. *Cristo*, 244-247, 358-366). Em primeiro lugar, Teilhard de Chardin demonstra uma confiança ingênua, pois pretende que os mecanismos da evolução constituam um «fenômeno», entendendo por tal algo que pode ser estabelecido e comprovado cientificamente, quer dizer, sem mudar de epistemologia. Ele quer se ater ao âmbito do «fenômeno», mas não percebe que em determinados momentos acrescenta aos dados da experiência dados transcendentais. Faz um salto inconsciente do dado à interpretação, ou usa dados inverificáveis, portanto, não científicos. Bateson corrige Teilhard de Chardin, enquanto faz ver que o homem estrutura sua experiência e sua vida a partir de premissas epistemológicas quase totalmente auto-validantes. Portanto, é inútil pretender, como Teilhard, que se trata de um fenômeno, que a realidade mesma dita. E justamente por isso, quem aceita ou escolhe essa «premissa» (em função de um determinado valor), sabe de suas consequências. É certo também que há um critério (indireto) de avaliação: "até que ponto pode a pessoa estruturar de maneira coerente todo o mundo de conhecimento - e finalmente o de seu agir todo (ética) - na base dessa premissa" (*Cristo*, 363). Teilhard só consegue em parte fundar uma nova epistemologia. Por exemplo, «o ponto ômega» consistiria na neguentropia levada à sua libertação com respeito a toda tendência entrópica. "Embarcado numa lógica linear, Teilhard não consegue tornar verossímil ou coerente seu «ponto Omega» em um mundo onde a entropia tem, no tempo, a última palavra" (*Cristo*, 366). Bateson, ao contrário, fundamenta a nova epistemologia de uma «lógica de circuito», onde entropia e negaentropia não se anulam, mas têm os seus respectivos papéis no processo evolutivo. Cf. G. Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985.

vos. Fornece elementos teóricos para compreender como a cultura se constrói na interrelação de dois pólos contraditórios: a absolutização rotineira das condutas massivas e a relativização criadora das condutas minoritárias. Ao apontar a contribuição das massas para as minorias, fornece preciosos pontos para compreender melhor a questão dos "agentes históricos" de transformação social. A percepção da dialética massas-minorias ajuda a superar tanto o populismo, quanto o vanguardismo e o elitismo. Além disso, ele considera o massivo e o minoritário não só como dimensões sociológicas, mas antropológicas. Por isso reconhece que não existe uma só postura minoritária, mas que esta se aplica a campos específicos da atividade humana.

J. L. Segundo utiliza o mesmo esquema teórico para analisar a liberdade humana, tanto no seu aspecto pessoal como social. Os mecanismos da liberdade são os mesmos, e atuam tanto em cada pessoa como na grande história. Ele toma especialmente dois aspectos centrais do complexo fenômeno da liberdade: a relação da liberdade com os determinismos, e o problema existencial do sentido da ação livre do homem. No primeiro aspecto, mostra que os determinismos não somente limitam, mas são também o corpo e a condição de possibilidade da própria liberdade. A função da liberdade seria fazer entrar em ação um número sempre maior de determinismos, dando-lhes sentido de valor, e hierarquizando-os na medida das possibilidades que o contexto oferece. A liberdade abre caminho através dos próprios instrumentos de sua realização. Daí porque J. L. Segundo desenvolve, com maestria, a reflexão sobre a relação entre estrutura de significação e sistemas (mecanismos) de eficácia. E mais ainda, faz ver com realismo que existe em cada pessoa não somente um princípio pessoal de liberdade construtiva, mas também uma força de resistência, de tendência à reificação e às sínteses históricas fáceis e conservadoras. Por isso, a liberdade é compreendida não somente como dado, mas também como conquista constante.

J. L. Segundo desenvolve o segundo aspecto da liberdade fazendo notar que cabe ao homem, com sua ação criativa, conferir um sentido ao universo. Assim, os dois aspectos se interpenetram: exercitar a liberdade na história é realizar a tarefa ingente e plangente de fazer dos determinismos meios de realização da mesma liberdade, conferindo assim ao mundo e a história uma marca pessoal e criadora. Esta concepção de J. L. Segundo apresenta três aspectos positivos: do ponto de vista humanístico-ético, supera uma visão da liberdade humana como simples autodeterminação, no horizonte do sujeito solipsista. Trata-se de uma postura pós-idealista, que situa o valor da liberdade não só em dar sentido ao mundo, mas em agir criativamente sobre ele. Do ponto de vista prático, fornece elementos para compreender e enfrentar, com maturidade, a complexa dialética entre liberdade e

determinismo. E em relação à teologia da libertação, a perspectiva “antropológico-existencial” da liberdade enriquece e completa o enfoque até então predominantemente político.

Uma das categorias mais incisivas de J. L. Segundo, e que certamente poderá ajudar muito ainda àqueles que se colocam dentro de uma prática histórica de transformação social é a de “espessura da realidade”. Com ela, J. L. Segundo analisa lucidamente a experiência sofrida de tantas pessoas engajadas e mostra com clareza o que há de resistente e opaco na tentativa de projetos históricos de mudança. Faz, com maestria, aquilo que H. Assmann denominou “a crítica utópica da razão ingênua”. Diante da crueza da realidade e de suas resistências, propõe a flexibilidade histórica, como um dos grande critérios norteadores. Com isso, dá contribuições preciosas para ajudar a superar o infantilismo político e os radicalismos inumanos e contraproducentes.

O conceito de “flexibilidade histórica” se articula com a teoria de “economia energética”, aplicado aos fatores sociais. Assim, por exemplo, a tarefa de criar cultura, que canalize o melhor uso possível de energia humana, tem que combinar o custo elevado das melhores equações energéticas com o custo barato de outras, por razões de viabilidade de qualquer projeto histórico. Nem toda estrutura de sentido, presente num determinado projeto histórico, é viável num determinado momento, dado que pode devastar o “equilíbrio ecológico”, gastando excessiva energia. É necessária uma base de sustentação para que os processos coletivos humanos possam realmente avançar qualitativamente em direção a uma real melhoria das relações sociais (a humanização).

A história é basicamente para J. L. Segundo um grande processo evolutivo, no qual o homem se constrói como pessoa e espécie. Este processo comporta fases, que devem ser respeitadas, para que haja um real crescimento das culturas e dos grupos humanos. Ao mesmo tempo, a humanização não é uma reta ascendente, que se realizaria quase que por força de seu dinamismo interno. É certo que J. L. Segundo é otimista, e crê que a graça é o dinamismo que impulsiona a história numa direção positiva. No entanto, ele considera a liberdade como decisiva, pois cabe ao homem conferir efetivamente direção e sentido para o futuro de si mesmo e do universo. Não se trata, portanto, de uma visão mecanicista, que consideraria a história como um movimento inevitável e incontrolável. O conceito de “aprender a aprender” ou de “educação em segundo grau”, é fundamental para entender a sua concepção de história. Conforme ele, a história só se torna mestra de vida quando se aprende a aprender, isto é, a reconhecer em meio ao contingente uma linha de continuidade, crescimento e superação, enfrentando os desafios e crises do presente e preparando a plataforma para o futuro. Com isso, J. L. Segundo condena todo

historicismo, que se apóia nos pretensos “fatos brutos” e resgata o valor da tarefa interpretativa, inserindo-a no processo de humanização.

A teoria sistêmica apresenta alguns problemas não facilmente contornáveis, tanto no que diz respeito à teoria mesma, quanto aos seus corifeus. H. Assmann observa, por exemplo, que o recurso à Bateson (como o faz J. L. Segundo) é questionável, pois este pode ser considerado como “um esotérico extrapolador de analogias, do plano da ciência biológica ao da história em geral”<sup>20</sup>. Há muitos autores que negam a possibilidade de aplicar, tão rigidamente, a analogia da termodinâmica ao processo de evolução<sup>21</sup>. Outro problema que suscita a teoria evolutiva é de como conciliar a direção (positiva) do processo evolutivo com a ação do sujeito humano, tanto individual como coletivo. Existe um risco real de certo racionalismo, que na sua ânsia de tudo explicar, traga o mistério. Por exemplo: não seria uma explicação por demais racionalista conceber um processo evolutivo onde as mortes inúteis e tudo o que está ligado à entropia são apenas parte das regras do jogo? Ao contrário, parece que não há, em última instância possível, outro salto razoável, senão o da fé na vitória da Vida sobre a Morte<sup>22</sup>.

O conceito de liberdade de J. L. Segundo apresenta algumas dificuldades, o que não desvaloriza sua síntese profunda e original. Faltam outras dimensões da liberdade, como por exemplo, a do reconhecimento do outro<sup>23</sup>. A sua antropologia da liberdade criadora não reconhece a contento a subjetividade dos pobres e indigentes, que não podem alcançar o mesmo nível das minorias, criadoras por excelência. Uma última observação: se por um lado as categorias “fé-ideologia”, “flexibilidade histórica”, “espessura da realidade” e “massas-minorias” são extremamente úteis para uma prática histórica conseqüente, no entanto elas não são suficientes. H. Assmann observa, a esse respeito, que J. L. Segundo trabalha muito pouco com conceitos ligados aos diferentes níveis de participação e organização. E um projeto histórico libertador necessita de uma nova concepção de poder, que já deve estar presente nas formas pedagógicas que tentam viabilizá-lo<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> H. Assmann, “Os ardis do amor em busca de sua eficácia” in: *PT* 15 (1983), 258.

<sup>21</sup> Por exemplo, J. Guillaumaud, *Cibernética y Lógica Dialéctica*. Madrid, Artiach Editorial, 1971.

<sup>22</sup> Cf. H. Assmann, *op. cit.*, 257-259.

<sup>23</sup> Esta crítica pode ser atenuada, se se considera que o tema do reconhecimento está presente em J. L. Segundo na sua insistência sobre a sensibilidade histórica aos sinais dos tempos, como elemento decisivo tanto para poder identificar os apelos de Deus na vida de fé quanto para impulsionar uma teologia libertadora.

## 2. Método

J. L. Segundo tem consciência de que a contribuição para um cristianismo libertador não pode ser reduzido a uma simples apresentação da mensagem cristã em termos de libertação. Uma teologia libertadora é um procedimento complexo que reelabora tanto os temas quanto o método de aceder aos temas. Ele não separa método de conteúdo. No entanto, detendo-se em determinado momento de sua criação teológica na questão do método, pode aí afirmar, com razão, que o que caracteriza fundamentalmente uma teologia libertadora é o método. Tomemos aqui três pontos a respeito do seu método: apreciação crítica geral, alguns elementos específicos, e a "teologia do povo objeto".

### *a. Apreciação crítica*

De uma forma geral, pode-se dizer, concordando com Jiménez-Limón, que o método de J. L. Segundo tem, como elementos positivos: força crítica, pertinência dialógica e fecundidade construtiva<sup>24</sup>. Em primeiro lugar, seu método apresenta um caráter rigoroso, estruturado e consistentemente crítico. Isso se mostra, por exemplo, no distanciamento tanto em relação à religiosidade alienante quanto ao cientificismo; na articulação diferenciada e contextualizada da suspeita sócio-política, antropológica e ecológico-evolutiva que lhe permite o acesso a uma pluridimensionalidade da ação humana; e na leitura teológica coerente e articulada das três suspeitas. Além disso, a aprendizagem de segundo grau possibilita que a sua crítica aguda não se detenha no momento des-trutivo, mas estimule com dinamismo construtivo, uma operatividade criadora e realista.

Seu método se caracteriza pela profundidade, coerência e pertinência dialógicas. Aí está sobretudo a coerência radical com que J. L. Segundo articula uma reflexão sobre a busca de sentido a partir da secularidade, e do não religioso. Assim, oferece aos não-crentes elementos cristãos de humanização, e ao mesmo tempo os convida a assumir a fé cristã. O diálogo que ele realiza através da teologia é tempestivo e significativo, porque não parte de problemas meramente acadêmicos, mas do compromisso com a transformação histórica. É teologicamente denso, pois não se realiza no limiar da fé, mas no seu próprio interior, servindo-se de elementos da Tradição cristã e do dogma.

O fato de J. L. Segundo fazer uma "teologia em diálogo" determina em grande parte o específico de seu método. Ele tenta aproximar-se de seus interlocutores, levando a sério as suas perguntas. Por isso, pode se entender, por exemplo, a sua grande preocupação pelo sen-

<sup>24</sup> Cf. H. Assmann, *op. cit.*, 257.

tido da liberdade, tanto pessoal como social, e a clareza cartesiana em distinguir fé e religião. Fazer uma teologia em diálogo significa, para ele, não fugir às questões cortantes colocadas por aqueles que, em contato com a modernidade e a libertação, não suportam mais uma fé ingênua, repleta de formulações associadas a um modelo superado de cristianismo. J. L. Segundo faz uma "teologia em diálogo" sem pretender renunciar ao essencial da fé cristã, mas convencido de que, para realizar bem esta tarefa necessita certa humildade e atitude de escuta. Para ele, o diálogo é o lugar da constituição da fé, e não a consequência da fé já constituída ou uma preparação extrínseca para ela.

É admirável a fecundidade construtiva do seu método teológico. Ele é capaz de usar categorias e conceitos das mais diversas posições (Marx, Weber, Freud, Gadamer, Ricoeur, Marcuse, Luckács, Schaff, e o pós-moderno Bateson) sem cair em ecletismo, mas articulando-as num sistema complexo e integrador. Com a ajuda da teoria sistêmica, consegue também consorciar, com sucesso, os enfoques sócio-político e existencial. Ele enraíza o método teológico nas estruturas antropológicas de significação e eficácia. Com isso, leva a uma superação da abstração transcendental de Rahner, pois se trata de articular valores que buscam realização histórica. Além disso, a unidade e complementaridade entre significação e eficácia possibilita que a radicalidade da fé esteja unida a uma dinâmica de criatividade eficaz e flexível.

Do ponto de vista do conteúdo, a teologia de J. L. Segundo apresenta uma notável coerência interna. Embora ele afirme que não faça teologia acadêmica, uma reflexão sistemática sobre a fé na perspectiva de uma disciplina de uma faculdade de teologia, os pontos principais e fundamentais da fé cristã são contempladas no seu trabalho. A sua teologia intenta ser prática sem ser pragmática e superficial. Articula devidamente o momento do "auditus fidei" com o do "intellectus fidei". J. L. Segundo quer responder às questões de seus interlocutores, mas, como bom educador, vai além das meras perguntas explícitas, manifestando assim um largo horizonte, não só teológico, mas também cultural. Ele sabe que não pode reproduzir um catecismo pré-determinado. Quer, como teólogo e educador, fazer como que os cristãos, com a ajuda de sua teologia, possam pensar cristãmente, isto é, façam sua a verdade de fé. Por isso, os grande e decisivos temas teológicos se encontram em sua obra, embora em diferentes acentos e concentrações: revelação, fé, trindade, graça, cristologia, igreja, e sacramentos. Eles apresentam entre si, malgrado a diferença de tempo de vinte anos, uma admirável coerência interna.

Servindo-se de autores reconhecidos internacionalmente, J. L. Segundo não se limita a fazer uma coleta de citações, mas realmente faz uma síntese sua, extremamente concatenada, como se pode observar com a leitura de "Teologia Aberta" e das duas versões da "Cristologia".

Em "Teologia Aberta", consegue retomar de forma nova velhos problemas, iluminando-os com a Escritura e a vitalidade dos textos do Vaticano II, e enriquecendo-os com referências às manifestações culturais atuais. Assim, ele faz, de um modo suave e dialogante, uma reviravolta profunda em conceitos-chaves da teologia, como: graça, pecado, concupiscência, salvação, vida eterna, juízo, universalidade da Igreja, etc. Na "Cristologia", por sua vez, apresenta uma reflexão teológica fundada em dados exegéticos, profundamente articulada e com conclusões próprias.

J. L. Segundo demonstra, uma real criatividade crítica, sapiencial e construtiva. É crítica porque visa libertar a fé dos mecanismos culturais alienantes que a ela se apegaram. É sapiencial porque equilibra a crítica com o reconhecimento da "densidade do real", centrando-se por isso não nas "soluções ideais", mas nas "possíveis". Para tal fim justamente propõe uma nova epistemologia teórica e prática, que seja capaz de assumir a radicalidade das críticas globais e de atuar na complexidade dos processos mundiais e na pluridimensionalidade do humano. Por fim, é uma criatividade construtiva, dado que oferece ensaios de elaboração hermenêutica fundamental de quase todos os temas fundamentais da fé cristã, tarefa assaz difícil na atualidade para um teólogo. Ele crê que todos os aspectos da mensagem cristã são boa-notícia, mas que necessitam ser adequadamente interpretados, para que a fé se faça fecunda, no serviço à humanidade.

#### *b. O Círculo Hermenêutico*

J. L. Segundo propugna e realiza o método do "círculo hermenêutico" na teologia<sup>25</sup>. Este consiste na interdependência entre a interpretação sempre renovada da Escritura e as novas perguntas suscitadas pela prática histórica. Trata-se de uma espiral que se aproxima assintoticamente da verdade, sem chegar, neste mundo, a uma interpretação plena e definitiva<sup>27</sup>. J. L. Segundo insiste sobre a imprescindibilidade do lugar hermenêutico no trabalho do teólogo, bem como a inconsistência de uma total "neutralidade científica". Afirma que o compromisso pré-teológico para melhorar o mundo é a primeira condição para aceder a um novo círculo hermenêutico. Tal compromisso parcial se conjuga com a exigência de universalidade da teologia, porque esta não é alcançada com uma soma de todos os elementos possíveis, mas com deliberada eleição de elementos particulares de significação universal.

<sup>25</sup> Cf. Jiménez-Limón, op. cit., 624-628.

<sup>26</sup> Cf. *Libertação*, 9-54, 84-105.

A proposta de J. L. Segundo suscitou reações controvertidas, especialmente nos Estados Unidos. Alguns teólogos como J. Tambasco levantaram a seguinte suspeita: é adequado o uso de análise social em geral como ponto de partida para hermenêuticas bíblicas? A utilização de tal procedimento não reduziria a revelação a uma mera determinação humana<sup>28</sup>? Não se sobreporia a realidade à palavra de Deus, relativizando a segunda e absolutizando a primeira? Outros já foram peremptórios em sustentar a incompatibilidade do método do círculo hermenêutico da libertação da teologia com a fé cristã.

M. A. Barriola<sup>29</sup>, por exemplo, afirma que J. L. Segundo propõe uma teologia cujo ponto de partida não é a revelação bíblica, mas ao contrário, a "situação real". Ele reduz a revelação à sua necessária atualização, descaracterizando seu aspecto de "instrução" e "juízo". O marco explicativo passa a ser a história, e não a revelação, já que só se pode conhecer a Cristo a partir de um certo compromisso ético, especialmente com os oprimidos. No fundo, ele elevaria a história à categoria de divindade. Querendo reagir contra uma fé imobilista, exalta de tal forma o tempo e o mundo (que deve ser transformado, e não contemplado, como pensa Marx) que a história passa a ser um deus Molok que traga tudo, inclusive a Palavra de Deus. Esta postura historicista leva a concluir, por exemplo, que a atenção aos sinais dos tempos, como critério da teologia, constitui a linha demarcatória entre uma teologia conservadora e acadêmica e uma teologia da libertação. Utilizando a história como categoria a priori da revelação, chega a varrer, relativizando, a posição última e definitiva de Cristo. Esta relativização se consolida com a afirmação de que a revelação de Deus nunca se apresenta pura, mas mesclada com ideologias históricas. Além disso, J. L. Segundo considera a práxis como o único ponto de arranque para a Teologia da libertação. O compromisso libertador se torna tão absorvente, que o "ser cristão" passa a ser simplesmente um meio, subordinado a este fim. Esta inversão do ponto de partida é gravemente distorcedor. Assim, se a atitude fundamental não é de obediente escuta da Palavra, uma opção sócio-política pode chegar a assenhorear-se completamente da existência cristã, colocando a reve-

<sup>27</sup> Sobre o método do círculo hermenêutico de J.L.Segundo se escreveu muito. Ver, por exemplo, F. Quiroz Gonzáles, *Salvación cristiana y liberación humana en la teología de J.L.Segundo*, Roma, Gregoriana, 1981, cap.1 da 1ª parte (na separata, p.10-39). Muito esclarecedor é o artigo de H. Wells, "Segundo's hermeneutic circle" in: *Journal of Theology for Southern Africa* 34 (1981), 25-31. A obra de J. Tambasco, *Juan Luis Segundo and first World Ethics: The Bible for Ethics*, Washington, University Press of America, 1981, pretende analisar a pertinência do uso do círculo hermenêutico de J.L.Segundo para a teologia moral, em sua relação com a Escritura. A respeito da obra de J.L.Segundo, «*Libertação da Teologia*», ver a recensão de Sérgio Silva, in: *Mensagem* 255, dez 1976, 671-673.

<sup>28</sup> Cf. J. Tambasco, "A critical appraisal of Segundo's biblical hermeneutics", in *Readings in Moral Theology* 4, Paulist, 1984, 321-336. Aqui, p.322,328.

lação a seu uso. Ou ainda, com o tempo, pode-se abandonar a própria fé, já que esta seria desnecessária, diante da suposta imprescindibilidade das opções históricas.

Estes autores fizeram uma interpretação incompleta e unilateral de J. L. Segundo. O seu círculo hermenêutico, como o da Teologia da libertação em geral, vai, segundo a ordem da intenção, da revelação à realidade, e na ordem da execução (pelo peso que dá ao agir cristão, sobretudo ao empenho pela justiça) da realidade à revelação. J. L. Segundo não parte da análise social, mas da atitude ética, da sensibilidade humana aos apelos de Deus na realidade. Tal procedimento concorda com o postura bíblica fundamental da abertura do "coração" à interpelação divina na história.

Uma avaliação crítica positiva sobre o círculo hermenêutico de J. L. Segundo, na sua dialética entre contextualização e respeito pela palavra revelada é feita por H. Wells<sup>30</sup>. Ele se pergunta: qual seria a posição de J. L. Segundo, se confrontado com os extremos de Bultmann e Barth? Pareceria inicialmente que a proposta de J. L. Segundo é diametralmente oposta à de Barth. Embora este reconheça que a verdade cristã não está definitivamente colocada para sempre, mas deve ser renovada em cada geração<sup>31</sup>, é peremptório na afirmação de que "a teologia deve começar com Jesus Cristo, e não com princípios gerais, mesmo melhores, ou em qualquer grau, mais relevantes e iluminadores

<sup>29</sup> Cf. M. A. Barriola, "Exegesis liberadora?" in: *PT* 10 (1978), 97-137. Igual furor apologeticista se encontra em D. P. McCANN, *Christian Realism and Liberation Theology*, NY, Orbis Books, 221-231. Conforme este autor, J. L. Segundo "propõe um círculo hermenêutico que relativiza a autoridade formal e o conteúdo substancial da tradição cristã" (p. 222). A conscientização não é somente o método para relacionar libertação e salvação, mas passa a ser ela mesma a atual mensagem da salvação. O ensinamento da Escritura perde assim o seu valor-chave, dado que a identificação (perniciosa) da fé com o processo de dêutero-aprendizagem conecta a primeira com a Escritura apenas de maneira formal (p. 222-228). Este processo é por definição o oposto de qualquer tipo de "depósito" na revelação, dado que valeriam somente a sucessão de ideologias diante dos concretos problemas da história. O esvaziamento do conteúdo da revelação seria notório. Por exemplo, o ensinamento de Jesus é compreendido como ideologia e seria autoritativo somente para o seu imediato contexto histórico (p. 222). A fórmula cristológica de Calcedônia não é considerada como um conteúdo em si mesmo, mas "símbolos metodológicos" representantes da estratégia e das táticas da conscientização (p. 224). Outros erros da interpretação de J. L. Segundo, derivados das suas premissas de «total conscientização» seriam: a aceitação da violência em nome do "amor eficaz", a afirmação de que os fins justificam os meios, a proposta de manipulação das massas por uma elite dedicada à causa da libertação, relativização total dos ensinamentos morais contidos na Escritura (p. 225s). Assim, a práxis e teoria de J. L. Segundo levariam a um distanciamento da corrente central da vida e do pensamento católicos (p. 227).

<sup>30</sup> Para o que se segue, cf. H. Wells, "Segundo's hermeneutic circle" in: *Journal of Theology for Southern Africa* 34 (1981), p.25-31, inclusive as citações de Karth e Bultmann.

<sup>31</sup> K. Barth, *Church Dogmatics* I/1, Edinburg, T. and Clark, 1936, p.2.

que poderiam parecer"<sup>32</sup>. Bultmann, por sua vez é o criador da expressão "círculo hermenêutico", que consistiria, segundo ele, em "compreender a totalidade a partir dos detalhes, e os detalhes a partir da totalidade" e levar em conta a necessária pré-compreensão no ato de compreender<sup>33</sup>. A preocupação de Bultmann era a contínua significabilidade e verdade da mensagem bíblica à luz da visão do mundo moderno científico. Para ele, a visão do mundo moderno é padrão crítico para a exegese da Escritura, e a filosofia de Heidegger a melhor chave para o verdadeiro sentido existencial do evangelho hoje. Bultmann realiza todo um trabalho de "desmitologização" do dado bíblico. Barth ataca Bultmann, devido à sua presunção de fazer da pré-compreensão algo normativo para a teologia, subordinando assim a Palavra a uma questionável visão moderna do mundo e "forçando-a" através da estrutura conceptual de uma filosofia secular. Com isso, se dilui e se domestica a radical alteridade da Palavra divina<sup>34</sup>.

Onde se situariam J. L. Segundo e a teologia latino-americana em geral? Conforme Wells, muito mais na perspectiva de Barth do que de Bultmann. Em primeiro lugar, por não apresentarem o mesmo criticismo de Bultmann, e nem subordinarem a palavra de Deus a uma ideologia alienígena<sup>35</sup>, que no caso seria o marxismo. O marxismo, conforme o uso que dele faz J. L. Segundo no círculo hermenêutico, serve para abrir os olhos do teólogo para a inconsciente função ideológica da religião na América Latina. Longe de manipular a Palavra, o intento de J. L. Segundo é purificá-la e salvaguardar sua soberana liberdade. A intenção total de seu livro é justamente a libertação da teologia do aprisionamento ideológico como serva do *status quo*. E não seria uma contradição afirmar a livre soberania da Palavra e basear a teologia em outra coisa que não seja a Palavra mesma, dado que o pré-teológico não significa pré-cristão<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> K.Barth, *Church dogmatics* II/2, Edinburg, T.and Clark, 1957, p.4.

<sup>33</sup> R.Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburg University Press, 1957, p. 111,113.

<sup>34</sup> Cf. K. Barth, *Church Dogmatics*, III/2, 1960, p. 443-447.

<sup>35</sup> O leitor acostumado a identificar «círculo hermenêutico» e «desmitologização» em Bultmann tenderá a fazer o mesmo com J.L.Segundo. Mas a diferença é enorme. O próprio Segundo polemiza com Bultmann, reafirmando a atuação histórica de Deus na base dos dados bíblicos: «se não há intervenção divina na história, não só o relato bíblico é mítico, mas a própria interpretação é meramente humana. Aceitá-la nada tem a ver com a fé» (*Deus*, 53). A respeito da crítica à Bultmann, no referente ao círculo hermenêutico, desmitologização e verdade da narração, ver: E.Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre*, 16-29. Sobre as categorias «precompreensão», «compreensão» e «autocompreensão» em Bultmann, ver A. Vögtle, *Revelación y mito*, Barcelona, Herder, 29-40).

<sup>36</sup> Mas, acrescenta oportunamente Wells, J.L.Segundo conseguiria maior clareza se colocasse em evidência a origem bíblica do processo de questionamento (Cf. H. Wells, op. cit.,30).

O terceiro momento do círculo hermenêutico (a nova interpretação) assegura a liberdade soberana e o poder do Espírito através da palavra revelada. Portanto, o caráter contextual da Teologia da libertação e da libertação da teologia não diminuem ou depreciam seu caráter de teologia da Palavra. E com isso se responde à pergunta colocada ao início. A preocupação de J. L. Segundo de libertar a teologia da ingenuidade ou ideologia inconsciente é muito semelhante à postura de Barth, no começo do século, de des-ideologizar a teologia alemã. Barth insistia que a palavra de Deus deveria estar livre do concubinato com a anti-judaica ideologia do "cristianismo alemão", que subordinava a boa-nova ao programa de guerra nazista. A sua rejeição à "teologia natural" se explica, ao menos em parte, como reação ao contexto teológico altamente carregado de ideologia, especialmente nos anos anteriores à segunda guerra. Isso significa que Barth fez sua teologia a partir e levando em conta o contexto em que vivia, realizando algo semelhante ao círculo hermenêutico proposto por J. L. Segundo. Começando da sua experiência da realidade da primeira guerra mundial, e exercitando a suspeita teológica e exegética, chegou a uma rigorosa hermenêutica cristocêntrica da Escritura. O Barth tardio adverte contra novas subordinações à filosofia dominante da época e a seus princípios hermenêuticos. Mas ele mesmo relembra que a teologia deve ser contextualizada: "Jesus Cristo nunca diz sua palavra profética de forma geral ou no vazio, mas sempre especificamente no tempo para diferentes épocas e (...) a comunidade deve segui-lo nisto. O primeiro perigo reside na sua inabilidade ou falta de vontade de levantar-se, para ter o poder de afastar sua preguiçosa neutralidade e verdadeiramente segui-lo"<sup>37</sup>.

Portanto, o método do círculo hermenêutico de Segundo não só se mantém dentro da perspectiva cristã, mas contribui sobremaneira para o crescimento e amadurecimento da teologia. Talvez exista um pequeno problema no nível da ênfase dada ao primeiro momento sobre o quarto. Como observou J. Tambasco, J. L. Segundo desvela a força e o influxo do compromisso e da análise social para a exegese e a teologia. Mas a teologia e a bíblia devem cumprir também a mesma função em relação à análise social, que assim terá uma perspectiva cristã. Parece que ele não desenvolve inteiramente esta dialética, colocando destaque numa parte, devido à premência do engajamento pela justiça social. Ora, se J. L. Segundo mostra que há uma interdependência entre fé\* e ideologia\*, e que há uma prioridade da primeira sobre a segunda, por que o círculo hermenêutico deve começar sempre com a ideologia\* e não com a fé\*? Se o círculo hermenêutico é de fato um círculo, então o quarto passo é também o primeiro passo numa relação

<sup>37</sup> K.Barth, *Church Dogmatics* IV/3 (2), 1962, p.820.

dialética. Pode-se entrar nele no nível do texto ou da ideologia, porque a influência é recíproca<sup>38</sup>.

Outro teólogo, desta vez latino-americano, que pode enriquecer as colocações de J. L. Segundo é J. Scanonne<sup>39</sup>. Conforme este, a metáfora do círculo hermenêutico na Teologia da libertação não é totalmente correta, pois todos os pontos não têm igual valor. Apesar da circularidade, a fé tem prioridade e transcende o próprio movimento. Em primeiro lugar, a fé é prioritária, pois a Palavra de Deus lida na Igreja é normativa em última instância e o sentido teologal (que só a fé pode perceber e interpretar) através da interpelação do pobre é o momento desencadeante do círculo hermenêutico libertador. Em segundo lugar, no processo de interrelação entre pré-compreensão e leitura da realidade e pré-compreensão e leitura da palavra de Deus, a fé é uma terceira instância, necessariamente encarnada mas não reduzível nem identificável a nenhuma delas, tendo assim a força de guiar o seu discernimento. De qualquer forma, tanto as observações de Tambasco como as de Scanonne não devem descaracterizar a contribuição *sui generis* de J. L. Segundo: a iminência da "sensibilidade histórica" no círculo hermenêutico da teologia.

Teologia libertadora não é uma teologia de genitivo, que se debrucha sobre um aspecto particular da realidade, no caso, a libertação sócio-política. Ela é uma perspectiva, sempre válida, e historicamente diferente, conforme o contexto em que é gerada, de fazer teologia que ajude a humanização crescente. Por isso, J. L. Segundo pode afirmar com pertinência que a teologia da libertação deve ser antes de tudo uma boa teologia (interpretação coerente da revelação) e que toda boa teologia é libertadora, porque faz avançar o círculo hermenêutico, em direção à "verdade mais plena". O esquema do círculo hermenêutico, se compreendido em forma de "espiral hermenêutica", é útil e funcional para qualquer teologia crítica e libertadora, como por exemplo, a teologia feminista, a teologia africana, a teologia em diálogo com as culturas asiáticas, etc.

### c. A suspeita

"Suspeita", é uma palavra chave para compreender o método de J. L. Segundo. Ele exercita a suspeita, em primeiro lugar, contra o modelo religioso tradicional vigente em muitas regiões da América Lati-

<sup>38</sup> Cf. J. Tambasco, op. cit., 326,334s. O autor nota ainda que embora J. L. Segundo esteja preocupado com a verdade objetiva da revelação, ele não parece centrar-se nos critérios exatos para a verdade teológica, exegetica ou ética, fornecendo apenas alguns critérios obscuros. E isto seria uma deficiência no seu círculo hermenêutico (p.324).

<sup>39</sup> Cf. J. C. Scanonne, "Teologia de la liberación" in: CFP, 567s.

na, denominado por Jiménez-Limón de "religiosismo". Mas o religiosismo não é somente um problema da religiosidade tradicional. Ele se refere, basicamente, a toda religião que se arvora em detentora do Absoluto, a ela revelada com exclusividade, e que sustenta não ser contaminada com o contingente. J. L. Segundo aplica ao religiosismo quatro suspeitas, e identifica os seus respectivos limites.

A suspeita existencial-fenomenológica descobre o religiosismo como sintoma e fonte de má fé, que mascara a busca instrumental de segurança numa aparente opção por valores revelados, absolutos e intangíveis. A suspeita ideológico-política dá a conhecer que a fixação em certezas a-históricas encobre e sustenta os interesses e poderes das classes dominantes. A suspeita antropológico-cultural faz ver que o religiosismo é uma mutilação do ser humano, ao pretender viver o mundo dos valores à margem dos mecanismos de eficácia. A suspeita teológica, por fim, mostra que o religiosismo é a mesma religião farisaica, ansiosa por sinais do céu, a que se opôs Jesus<sup>40</sup>.

Embora J. L. Segundo destaque a "suspeita ideológica", dirigida sobre práticas e formulações de fé usadas a serviço da manutenção de uma situação sócio-político-econômica-cultural de dominação, ele não usa categorias marxistas dentro da teologia de forma simplista e ingênua. As suas suspeitas são muito profundas, agudas, e com perspectiva interdisciplinar. Basta ver, por exemplo, suas reflexões sobre a visão mágica de sacramento, a unidade da Igreja diante de um conflito, a reconciliação escatológica, as heresias trinitárias, etc, para constatar que não se trata de um uso inadequado de instrumentos teóricos estranhos à fé, mas de uma crítica séria visando sua purificação. De onde viria esta preferência de J. L. Segundo pelo uso da suspeita? Seguramente, de uma postura, de um direcionamento crítico em vista da realidade. Trata-se de uma verdadeira "hermenêutica da suspeita", na qual se incluem elementos de talante social, psicológico, religioso e filosófico. Do ponto de vista psicológico, por exemplo, J. L. Segundo se serve de categorias de Freud, que interpreta livremente. Estas categorias influenciam a sua visão sobre a liberdade, a maturidade humana e a moral. Mas não se pode dizer que a base de seu pensamento seja a teoria psicanalítica<sup>41</sup>. Sua crítica não se dirige somente à fé, pois

<sup>40</sup> Cf. Jiménez-Limón, op. cit., 86-88,99s.

<sup>41</sup> Cf. J. G. O'Donnel, "The influence of Freud's hermeneutic of suspicion on the writings of Juan Segundo" in: *Journal of Psychology and Theology* 10 (1982), 28-34. J. L. Segundo adota a hermenêutica da suspeita de Freud como a base essencial de seu método teológico. Naturalmente, não a visão freudiana em sua totalidade, mas o uso da suspeita como instrumento hermenêutico, tal como o concebe Ricoeur em *De l'interprétation. Essais sur Freud*. Ele insiste oportunamente que a tarefa básica da teologia é desenvolver a consciência crítica (awareness) diante da "falta de consciência" (consciousness) ou falsa consciência, dos tempos atuais, elemento funda-

ele suspeita da própria suspeita, como por exemplo, quando analisa os cientificismos e o neopositivismo da linguagem.

J. L. Segundo não lança mão da suspeita por uma iconoclastia irreverente, mas sim para desideologizar a fé e resgatar a sua "funcionalidade histórica". O seu intento é de uma atualidade enorme. Uma das características da modernidade e da pós-modernidade, em relação à religião, consiste em tomar elementos religiosos e usá-los sob o arbítrio da subjetividade. Assim, a religião não configura o núcleo da existência, mas serve para manter as aparências. Ou simplesmente vem em resposta às "necessidades místicas", colocadas numa prateleira de consumo, ao lado de outras "necessidades". Como bem o mostrou Erich Fromm em "Psicanálise da sociedade contemporânea", a aparência enganosa faz parte do esquema justificador do universo burguês moderno, baseado no adquirir coisas e pessoas. E, em tal contexto, uma teologia que se dispõe a desmascarar o engano e auto-engano no campo religioso, tem uma pertinência inquestionável.

J. L. Segundo tem, portanto, o escopo de "desideologizar a fé", com o uso da suspeita, e propor novas interpretações, que procurem ser fiéis à Escritura e aos "sinais dos tempos". Ele não se detém na suspeita, mas faz um verdadeiro e sério trabalho de interpretação do dado revelado, à luz de novas perguntas. Porém, não seria parcial a sua própria hermenêutica? Sim. Ele tem consciência disso, reconhecendo que a sua interpretação teológica não é a única nem a última, e que a desideologização da fé comporta simultaneamente outras interpretações limitadas (ideologizadas, tanto em sentido positivo como negativo), que se superam, uma após outra. Assim, demonstra humildade intelectual de reconhecer os limites de seu próprio intento.

O uso da suspeita na teologia, tal como o faz J. L. Segundo, tem no entanto, seus riscos. Se por um lado o exercício da suspeita faz ver com clareza os limites da formulação e da prática da fé religiosa num determinado contexto, por outro, ele não ajuda muito a perceber os seus valores implícitos. A suspeita, em alguns momentos, pode levar à dicotomia maniqueísta e irreal (aquela mesma que J. L. Segundo denuncia tantas vezes) entre o "progressista-libertador" e o "conser-

---

mental da base na qual se sustentam a dominação e a opressão. Assim, realiza ele a indispensável tarefa de refocalização da teologia moderna (Ibidem, 34). As observações de O'Donnel são muito pertinentes, especialmente no que se referem ao influxo de elementos de Freud na concepção de pecado, graça e moral em J.L.Segundo. No entanto, não é correto afirmar, como o faz O'Donnel, que a hermenêutica da suspeita de Freud é a base do método teológico de J.L.Segundo. Na realidade, ele toma elementos da teoria psicanalítica com muita liberdade, fazendo uma releitura, a partir da perspectiva da teoria sistêmica. Pode assim, por exemplo, mostrar como a pulsão de morte (Tânatos) da teoria psicanalítica se relaciona com a entropia.

vador-reacionário". Se um teólogo, ao voltar-se para a análise da prática popular religiosa (seja ela conservadora ou em processo libertador), exercita desequilibradamente a suspeita, é incapaz de descobrir os "sinais do espírito" aí presentes e as possibilidades, por vezes muito pequenas, de inseri-la num processo de mudança.

#### *d. Instrumentais pré-teológicos*

Outro elemento diferenciador da hermenêutica de J. L. Segundo diz respeito ao uso do instrumental sócio-analítico na teologia. Ele propõe o uso das ciências humanas de uma forma diferente de alguns teólogos da libertação, ou mesmo do consagrado método do VER-JULGAR-AGIR. Conforme o uso corrente, atribui-se ao instrumental sócio-analítico, um uso próprio no momento em que o teólogo ou sujeito eclesial se debruça sobre a realidade social. O passo seguinte consiste em julgar esta realidade, já "retrabalhada" pelas ciências humanas e sociais, à luz da fé. J. L. Segundo, ao invés, propugna o uso da ciências humanas especialmente para ajudar o teólogo a perceber onde os mecanismos ideológicos ocultos se infiltraram no dogma e na prática eclesial. Não se põe o acento em ler criticamente a realidade social, e depois julgá-la teologicamente, mas em ler criticamente o discurso teológico e as práticas religiosas em vigor<sup>42</sup>.

#### *e. Teologia do povo-objeto*

Uma grande diferença de método entre J. L. Segundo e outros teólogos latino-americanos, como L. Boff, Sobrino e Gutiérrez, diz respeito à maneira de considerar os pobres no interior do processo do discurso libertador. J. L. Segundo se considera um dos protagonistas da linha da "teologia do povo objeto", em oposição à "teologia do povo sujeito"<sup>43</sup>. É acusado, não poucas vezes, de "elitista". Ele é peremptório na afirmação de que é idealista e ineficaz "canonizar" a religião e a cultura do povo, fazendo delas um ponto de partida para uma teologia libertadora, dado que a religiosidade popular está contaminada por muitos elementos ideológicos opressores e é parte integrante de uma cultura primitiva, um bloco quase unitário, sujeito a desaparecer com a invasão da cultura ocidental.

O valor da contribuição de J. L. Segundo reside na percepção dos elementos ideologizados no interior da fé vivida e formulada, tanto

<sup>42</sup> Aqui reside um dos equívocos dos críticos de J.L.Segundo, extremamente preocupados com o "uso das ciências sociais" na teologia. Eles tomam J.L.Segundo como um exemplo (ou o exemplo), enquanto que na realidade este se propõe a ser uma alternativa. Ver o caso de J.Tambasco, op.cit, 322,328.

<sup>43</sup> Cf. *Teoaberta*, 129-139.

nas camadas ricas como nas pobres. Ele aponta, com precisão, os limites de certo "populismo pastoral" que penetrou em alguns setores da Igreja latino-americana. Ou seja, considerar que a cultura popular é, de *per si*, libertadora, e que se trata somente de explicitar os valores presentes nela. A contribuição da crítica de J. L. Segundo, portanto, reside fundamentalmente em não idealizar a cultura e a religião do povo. O que é questionável na sua postura é afirmar que não se pode resgatar quase nada da cultura popular.

Se o ponto de partida comum de J. L. Segundo e outros teólogos da libertação é a solidariedade com quem mais sofre na situação de desumanização do continente latino-americano (os pobres), deve se reconhecer que esta postura se fortalece e consolida a partir do contato, em diversos níveis e graus, com os pobres. A sensibilidade histórica, condição fundamental para romper um círculo hermenêutico vicioso, não é fruto somente de leituras, mas especialmente de experiências vividas e refletidas, nas quais o contato com os pobres e "escutar os seus clamores" desempenha um papel não desprezível. O contato significa também aprender com eles, nem que seja somente aprender a ouvir a interpelação. Ao menos é o que demonstra a experiência das comunidades religiosas de inserção na América Latina e o trabalho pastoral de tantos leigos e sacerdotes nos meios populares. Além disso, caberia também distinguir fé antropológica de formulação de fé, na religião do povo. A primeira são os valores vividos, mesmo que se encarnem numa cultura primitiva, para usar uma expressão cara a J. L. Segundo. A formulação de fé do povo está indiscutivelmente mesclada com elementos da ideologia dominante. Mas J. L. Segundo, por ressaltar muito o segundo aspecto, põe na sombra o primeiro. Ora, se a estrutura de valores é o acesso decisivo à autêntica fé religiosa, porque não considerá-la também no sujeito popular, mesmo reconhecendo que a sua fé poderia se expressar numa religiosidade inadequada?

J. L. Segundo rebate com tenacidade a hipótese da "força histórica dos pobres", evocando ao invés a "fraqueza histórica dos pobres"<sup>44</sup>. Um equilíbrio entre as duas afirmações seria útil e contribuiria sobremaneira para o desenvolvimento da pastoral e da espiritualidade latino-americanas. Do ponto de vista da teologia, as duas tendências, "povo-sujeito" e "povo-objeto" devem se complementar, constituindo-se como dois momentos de um mesmo processo<sup>45</sup>. O momento do povo-objeto é aquele em que criticamente se reconhecem e se apontam

<sup>44</sup> Cf. *Jesus*, 626 nota, 636s nota; *Teoaberta*, 211; *Minoria*, 52s; *Libertação*, 206.

<sup>45</sup> Com isso, não se anulam as diferenças provenientes do ponto de partida. Por exemplo, o primeiro momento da aproximação da teologia ao povo pode se fazer com a postura da "crítica" (exercício da suspeita) ou do "discipulado".

os limites das formulações e das práticas de fé do povo, que são produto da ideologia dominante e fator de sua consolidação. Neste momento teriam destaque o exercício da função crítica, o distanciamento do teólogo, o recurso aos instrumentos da teologia (história do dogma, exegese, dogmática) e de outras ciências humanas. Outro momento é a do povo-sujeito, onde a comunidade cristã (especialmente - mas não exclusivamente - as comunidades de meio popular) tanto pela sua vida, como por algumas formulações de fé e práticas religiosas, cria e recria a sua espiritualidade e o discurso sobre Deus. Neste instante, o teólogo se faz "discípulo", que aprende com a experiência, apreendendo elementos para (re)fazer o discurso teológico, colocado a serviço da comunidade eclesial e de sua missão no mundo.

### **3. Epistemologia**

A epistemologia pós-idealista de J. L. Segundo<sup>46</sup> revaloriza a função da práxis no interior do discurso teológico. A relação entre ortodoxia e ortopraxia é articulada de tal forma, que visa evitar tanto o pragmatismo (responder somente as perguntas que a prática levanta diretamente) e a superficialidade (dar respostas pretensamente teológicas, que são quase a mera confirmação da pergunta), quanto o formalismo vazio de uma teologia academicista estéril, sem influxo concreto sobre a vida cristã. Para ele, a reflexão crítica sobre a práxis oferece material e impulso para o avanço consciente e transformador do conhecimento. As exigências teóricas de J. L. Segundo brotam de experiências históricas reais: não só da injustiça e da opressão, mas também dos erros cometidos pelos que lutam contra elas. Em reação a uma acentuação excessiva da prática, ele enfatiza ao aspecto teórico, o necessário espaço para a reflexão. E isso visando justamente opções valorativas mais profundas e ações efetivamente transformadoras.

Embora a proposta da epistemologia de J. L. Segundo seja essencialmente dinâmica, em alguns momentos ele "recai" numa epistemologia conceptualista, onde as categorias da razão crítica conseguem com argúcia penetrar em alguns aspectos fundamentais do real, mas os tomam como totalidade<sup>47</sup>. Pode-se suspeitar, com relativa margem

<sup>46</sup> Para a crítica da epistemologia de J. L. Segundo, ver Jiménez-Limón, op. cit., 22-29, 38, 215-217, 450, 471s, 488-490. Conforme o autor, sua epistemologia é evolutivo-sistêmica, humanista, pós-idealista, e histórico-tradicional.

<sup>47</sup> Uma epistemologia crítica, como a de J. L. Segundo, funciona em alguns momentos conceptualisticamente quando "é capaz de elaborar categorias ou teorias criticamente pertinentes e mediante elas aceder à desideologização e conhecimento de aspectos importantes da realidade por conhecer; mas tende a identificar estes aspectos assim conhecidos com a realidade, por carecer de um dinamismo de abertura a outros aspectos da experiência histórica (atual e passada)" (Jiménez-Limón, op. cit.,

de segurança, que J. L. Segundo é vítima de um certo conceptualismo, quando analisa a cultura, a religiosidade e a evangelização populares na América Latina. O que bloqueia a aproximação dinâmica a estes aspectos parece ser "a supervalorização da razão crítica sobre o valor cognitivo da narração e da experiência, da prática e do sofrimento"<sup>48</sup>. Devido a supervalorização da razão crítica, só permanece como eventual sujeito cristão o minoritário sujeito social da razão crítica, enquanto que o povo é considerado como objeto, que poderá ser sujeito cristão somente através de um longo processo que inclui o acesso à esse tipo de razão crítica.

Todo esforço epistemológico tem que passar por momentos conceptuais, mas deve retornar depois à sua base experiencial histórica, senão pode se transformar numa lógica abstrata. Ora, o iluminismo sofre de um dualismo entre razão crítica (e hermenêutica) e experiência prática-histórica, dado que a mesma razão perde o contato com sujeito, e com isso, a mordência de suas possíveis novas experiências. Parece que a opção epistemológica de J. L. Segundo, no que diz respeito ao permanente distanciamento crítico da experiência em busca de uma integração futura de segundo grau, apresenta duas grandes limitações, que se inserem nas aporias do Iluminismo. Há momentos em que ele não consegue manter o equilíbrio dinâmico entre razão crítico-hermenêutica e experiência práctico-histórica. Por exemplo, na análise da religião e da cultura popular, na aplicação das categorias massas-minorias, na distinção povo-objeto e povo-sujeito, na sua comparação entre processo bíblico e evangelização, e na forma de determinar quem é o sujeito eclesial a partir da formulação da missão da Igreja.

Este desequilíbrio da razão crítico-hermenêutica se mostra ainda na maneira de aplicar chaves interpretativas únicas e conceptualmente limitadas para compreender o sentido de momentos importantes da revelação, como a chave política dos sinóticos<sup>49</sup>. Em segundo lugar, J. L. Segundo estabelece uma desintegração crítica entre experiência religiosa e processo histórico de subjetivação humana. A desconfiança crítica diante do religioso o leva a não poder situar a questão de Deus no coração mesmo da fé antropológica e a colocar em lugar secundário, em seu conceito de religião, a relação mesma com Deus. A crítica religiosa exacerbada, fundada na razão crítica que, em alguns momen-

215). Observação semelhante faz Sérgio Silva, ao afirmar que J.L.Segundo demonstra uma grande capacidade intelectual, e um enorme poder dedutivo-conceptual. Mas, por vezes, elabora conceitos abstratos que não se conjugam com a experiência concreta que se vive (Sergio Silva, "Método de una teología liberadora", in: *Mensaje* 255, dez 1976, 673).

<sup>48</sup> Cf. Jiménez-Limón, op. cit., 217.

<sup>49</sup> Cf. Jiménez-Limón, op. cit., 488s.

tos recai no conceptualismo, provoca uma dificuldade de integrar dialeticamente, na teologia de J. L. Segundo, o místico e o político. Acontece uma hegemonia desequilibrante do "racional". Portanto, falta em alguns aspectos da obra de J. L. Segundo a "flexibilidade epistemológica" que ele mesmo propõe.

Outro problema da epistemologia adotada por J. L. Segundo diz respeito à avaliação a respeito do erro. Dentro do processo de aprender a aprender, tanto na história do povo de Deus no Antigo Testamento, como na Igreja hoje, o erro é revalorizado como acesso humano à verdade<sup>50</sup>. Se por um lado tal postura é muito positiva, por outro não deixa de ser por demais otimista, porque não mostra suficientemente em que momentos e sob que circunstâncias o erro pode bloquear o processo de dêutero-aprendizagem. Neste sentido, a reflexão de J.S. Croato poderia ajudar muito<sup>51</sup>. Croato consegue também articular de forma muito dinâmica a hermenêutica bíblica com a práxis histórica, mas permite também estabelecer alguns critérios para reconhecer até que ponto uma interpretação pode se inserir no campo hermenêutico de uma tradição (no caso, a bíblica).

#### 4. *Estilo*

Algumas características pessoais de J. L. Segundo conferem um sabor típico aos seus escritos. Conforme H. Assmann, que viveu próximo ao autor por algum tempo, J. L. Segundo se caracteriza por uma sofrida fidelidade ao seu contexto, desconfiança diante dos imediatismos que se exaurem ao primeiro golpe, e é mestre em frases provocativas e irônicas. Seu estilo de pensar caracteriza-se por um "destrinchar e voltar a destrinchar, melhorar constantemente as mesmas perguntas, não fechar jamais completamente o círculo, espiralar para diante, em cada novo objeto analisado, as implicações adicionais de questões já levantadas na análise de objetos anteriores"<sup>52</sup>.

Talvez esta nota de estilo possa conferir uma certa insatisfação ao leitor de J. L. Segundo. Parece que o seu enorme poder intuitivo não desemboca sempre em conclusões a contento, já que ele gasta muita energia para desenvolver aspectos minuciosos e complementares (reconhecidamente enriquecedores) no correr de seu trabalho<sup>53</sup>. Outro traço pessoal de J. L. Segundo é o caráter polêmico e por demais

<sup>50</sup> Por exemplo, *Dogma*, 98-112, 131.

<sup>51</sup> J. S. Croato, *Hermenêutica bíblica*, São Paulo, Paulinas, 1986, especialmente p.36-58.

<sup>52</sup> H. Assmann, "Os ardis do amor em busca de sua eficácia, (as reflexões de J. L. Segundo sobre o «Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré») in: *PT* 15 (1983), 231.

<sup>53</sup> Tal parecer é compartilhado por J. I. Gonzáles Faus, in: *ActBib* 44, Jun-Dez 1985, 265.

abrangente de algumas de suas afirmações. Ele faz por vezes afirmações e críticas tão generalizadas que não correspondem nem à realidade, nem muito menos ao seu próprio pensar. Estas devem ser entendidas no seu contexto polêmico, já que em outras ocasiões o próprio J. L. Segundo trata de matizá-las, enriquecê-las ou mesmo relativizá-las. Por exemplo, a sua asserção “a dimensão humana fundamental é a política”<sup>54</sup>, não se confirma no todo de sua obra. Tem um efeito provocatório, no contexto onde se encontra, mas não é basilar. Por isso também, J. L. Segundo é alvo de muitas críticas injustas que se apóiam em suas citações isoladas.

Por fim, J. L. Segundo utiliza muito a extrapolação semântica, conferindo a algumas palavras-chaves um significado muito além do usual. Ele utiliza termos que só se compreendem bem dentro do todo em que estão inseridos. Às vezes tenta resgatar elementos positivos em palavras que, no linguajar corrente, já têm predominantemente nítida significação negativa. Por exemplo: “ideologia”, “manipulação”, “violência”. Outras vezes, dá somente conotação negativa a palavras que podem ter um sentido positivo, como com a expressão “teologia acadêmica”. Neste último caso, por exemplo, J. L. Segundo se refere ao “academicismo” e seus vícios: intelectualismo, falta de compromisso da teologia com a história, associação inconsciente ao *status quo*, e não ao fato de estudar teologia de forma sistemática.

A extrapolação semântica é por vezes problemática, dado que o leitor tem sempre que fazer um esforço de trabalhar com categorias mentais que não as habituais, e pode interpretar afirmações de J. L. Segundo num sentido contrário ao que ele pretendia. Por isso, a sua extrapolação semântica é, em grande parte, contraproducente para a sua teologia. O caso mais típico é o de atribuir o nome de “ideologia” ao sistema de eficácia e uso de meios.

## ***À guisa de conclusão***

A teologia de J. L. Segundo é realmente inspiradora para a reflexão e produção teológicas, tanto a nível da teologia pastoral dirigida especialmente para leigos, quanto na teologia acadêmica. Uma teologia em diálogo, com interlocutores concretos, torna-se cada vez mais necessária numa sociedade plural. Uma teologia aberta, a incorporar novas categorias que ajudem a compreender o ser humano em sua relação com os outros e o mundo, mantendo ao mesmo tempo o rigor de seu objeto formal, mostra-se extremamente criativa e pertinente. Uma teologia crítica e inquieta ajuda enormemente a purificação da fé. A

<sup>54</sup> Libertação, 84, no original espanhol.

sensibilidade aos sinais dos tempos, de natureza pré-teológica mas profundamente teologal, constitui-se numa importante chave para o processo de conversão do próprio teólogo, ajudando-o a renunciar às falsas absolutizações da acumulação do saber. Mais ainda, J. L. Segundo nos introduz num campo novo, onde o que importa não é a mera soma de informações, mas um processo de dêutero-aprendizagem, onde o cristão pensa, de forma sistemática e crítica, a sua fé. Oxalá isso se efetive cada vez mais nos cursos de teologia para leigos, nos cursos universitários e nos seminários.

**Afonso Murad FMS** é doutor em teologia pela Universidade Gregoriana (Roma). Professor de teologia sistemática na Faculdade de Teologia do CES (Belo Horizonte-MG). Membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB Nacional. Vice-Provincial da Província Marista do Rio de Janeiro. Publicou: *Este Cristianismo Inquieto. A fé cristã encarnada* em J. L. Segundo, São Paulo, Loyola, 1993.

**Endereço:** Rua Francisco Behring, 81 — 31550-060 Belo Horizonte - MG