

Os Conceitos Cristãos de Liberdade e Libertação

Pelo Pe. José Comblin, Bruxelas, Bélgica

I. Atualidade do problema

Desde há séculos o tema da liberdade está no centro da cultura e da vida do Ocidente. Porém o mesmo tema nunca foi proposto, estudado e exaltado com tanta insistência como nos últimos anos. Aos olhos dos nossos contemporâneos a história é fundamentalmente um movimento de procura da liberdade, isto é, um movimento de libertação; isto quer dizer que para eles o que vale na história é a conquista da liberdade. O tema da libertação aplica-se a todos os setores da vida pessoal e social: afirmam-se com cada vez mais insistência os movimentos de: libertação do indivíduo frente à sociedade com as suas leis, imposições e estruturas; libertação da mulher frente à estrutura machista da sociedade; libertação dos jovens frente a uma sociedade estruturada pelos adultos; libertação sexual frente aos tabus individuais e sociais; libertação dos trabalhadores frente a uma sociedade de trabalho estruturada em função da produtividade e dos interesses de uma burguesia; libertação dos povos colonizados e dominados frente a uma ordem internacional feita em função dos interesses dos mais fortes e desenvolvidos. Pode-se dizer que a consciência de libertação nunca foi nem tão intensiva, nem tão extensiva.

Essa consciência é particularmente forte nas vanguardas dos países do Terceiro Mundo em via de desenvolvimento. Sabe-se que o tema da libertação substituiu totalmente os antigos temas de desenvolvimento, progresso e outros temas afins na problemática da mudança social. A recente crise da chamada «teoria da dependência» após os últimos acontecimentos na América Latina nos últimos anos não afeta a firmeza do tema da libertação. Pelo contrário, nota-se que os temas de libertação, que há uns três ou quatro anos atrás eram conquistas do Mundo subdesenvolvido, foram reassumidos nos debates intelectuais das metrópoles e formam parte da cultura universal.

A Igreja não permaneceu alheia a essa evolução. Embora o movimento dominante na Igreja católica tenha sido de reação contra o movimento pela liberdade sobretudo durante a segunda metade do século passado e os primeiros anos deste século — concretamente do pontificado de Pio IX ao de Pio X —

contudo houve neste século uma reaproximação com a cultura ocidental. O Concílio Vaticano II abriu as portas a uma espécie de quase reconciliação com «o mundo moderno», principalmente com os temas de liberdade e libertação. O próprio tema da liberdade religiosa, que durante muito tempo tinha sido o motivo dos mais profundos antagonismos entre os movimentos pelas liberdades e a Igreja, foi integrado pelo Concílio, depois de debates muito animados. Pode-se dizer que após o Concílio e na linha de abertura iniciada pelo Concílio, ainda que talvez numa forma não prevista por ele (como teria podido o Concílio saber de antemão de todas as conseqüências das suas orientações?), a aproximação com os temas de liberdade e libertação foi liderada — pelo menos no nível teológico — pelo teólogo alemão João Batista Metz.¹ Em todo caso as obras, relativamente pouco extensas, de J. B. Metz apareceram como as mais significativas e elas se tornaram o foco principal dos debates. Por sinal o próprio Metz foi rapidamente discutido, contestado, às vezes empurrado, outras vezes rejeitado pelos seus discípulos.² No mundo protestante houve uma evolução semelhante: Jürgen Moltmann lidera desde há uns doze anos uma teologia de integração da cultura da liberdade na teologia.

Dentro desse quadro surgiram, sobretudo a partir de 1968, quase em todos os países católicos (e também protestantes) grupos e movimentos cristãos de colaboração ou participação nos movimentos de libertação de todos os tipos. No Terceiro Mundo ou nos países submetidos a ditaduras como a Espanha, esses grupos e movimentos cristãos tiveram ou ainda têm uma orientação principalmente social e política; nas metrópoles há mais insistência na libertação juvenil ou sexual ou religiosa, mas o aspecto social e político nunca está ausente. Na Europa, o que se chama de movimento de comunidades de base pertence a essa corrente. Na realidade, não se trata de movimentos organizados, mas antes de uma multidão de pequenos grupos quase sem conexão, cuja ideologia parece incompatível com qualquer tipo de estrutura. Na América Latina, tais movimentos procuraram uma maior unidade sobretudo tendo em vista uma ação política organizada. Mas na maioria dos casos a tendência anárquica não conseguiu ser superada e levou a fragmentação — uma das conseqüências dessa fragmentação sendo naturalmente

1. Sobre Metz, cf. M. Xhaufflaire, *La «théologie politique» (Cogitatio Fidei 69)*, Cerf, Paris 1972 (com bibliografia completa de Metz).
2. Os jovens críticos de Metz, que mais se manifestaram, foram M. Xhaufflaire, o grupo alemão de Kritischer Katholizismus e o grupo holandês de Tegenspraak.



a ineficácia política. Há dois setores em que o movimento de libertação conseguiu implantar-se com mais força: os sacerdotes e a juventude. Daí os movimentos de jovens ou os movimentos sacerdotais pela libertação — com tendências para a fusão, nem sempre realizada.

Por sua vez, os grupos e movimentos pela libertação forneceram matéria, motivação e temário para uma teologia mais agressiva do que a (bem ou mal) chamada teologia política de Metz e os seus equivalentes. Nasceu uma teologia da libertação para responder aos anseios desses novos movimentos.

Na realidade, foi só na América Latina que surgiu um movimento teológico até certo ponto homogêneo e contínuo, sob o nome de teologia da libertação.³ Apareceu em 1970, apesar de que o seu temário estivesse já presente desde os anos 1966/7, de tal modo que a sua influência sobre Medellín não se pode discutir. Na Europa as várias expressões de uma teologia da libertação não constituíram até agora nenhuma corrente contínua nem homogênea. Há uma multiplicidade de escritos e folhetos, sobretudo de folhetos ou panfletos circunstanciais de pouco alcance, e limitados demais pelo concreto atual.

Não se poderia dizer que a teologia da libertação fosse oficializada pela Igreja. Pelo contrário ela foi diversas vezes considerada como suspeita sobretudo entre 1972 e 1975. Houve uma forte campanha contra ela na América Latina e junto às altas autoridades da Igreja. Essa campanha não desembocou em nada.⁴ Parece que agora a tempestade se afastou e ventos mais favoráveis estão soprando. Em todo caso, as reuniões internacionais em 1975 mostraram claramente que, fora da teologia da libertação, na América Latina simplesmente não há teologia ne-

3. Existe acerca da teologia da libertação imensa literatura, embora poucas obras tenham real valor. Existem diversas bibliografias extensas, entre as quais a de CEDIAL, Bogotá 1972, sob título *Desarrollo y revolución. Iglesia y Liberación* (163 p.). Há também a de Fr. Malley, publicada pelo Centro Lebrét, de Paris, em 1975 (160 p.). Boa introdução, no volume que reúne as comunicações feitas no Congresso de El Escorial, em julho de 1973, sob a direção do Instituto Fe y Secularidad de Madrid, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973. O Pe. Roger Vekemans e o seu grupo de CEDIAL dedicam-se inteiramente à crítica da teologia da libertação e publicam uma revista polêmica sobre o tema: *Tierra Nueva* (Bogotá).

4. De início, os discursos do Papa eram sempre negativos, quando se referiam à teologia da libertação, sobretudo em 1972 e 1973. Depois, a tonalidade tornou-se cada vez mais positiva. Sem dúvida, essa mudança se devia à influência de Dom E. Pironio, Presidente do CELAM até outubro de 1975. Cf. os escritos de Dom E. Pironio, *Escritos Pastorales*, BAC, Madrid 1973.

nhuma. A teologia da libertação forneceu a única problemática existente.

Por sinal, se a Igreja não oficializou a teologia da libertação, pode-se conceder que ela aceitou a problemática da libertação. Para a América Latina, Medellín em 1968 adotou a linguagem da libertação. E as autoridades do CELAM não perdem oportunidade de afirmarem que o CELAM permanece como nunca fiel a Medellín. No nível da Igreja universal o passo foi dado pelo Sínodo dos bispos em Roma em 1971: aí também a linguagem e a problemática da libertação foram assumidas.⁵ Viu-se inclusive nessa oportunidade, e desde então vê-se cada vez mais claramente, que a inspiração procede das igrejas do Terceiro Mundo. A problemática da libertação abriu-lhes o caminho. Falando-se em libertação as igrejas do Terceiro Mundo sentem-se mais à vontade: essa linguagem as livra do sentimento de inferioridade frente a uma teologia científica muito mais elaborada pelas igrejas metropolitanas.

Agora ante essa penetração dos temas de liberdade e libertação resultante do novo diálogo com a cultura ocidental em geral, e, em particular, com a exasperada vontade de libertação do ambiente cultural atual, a teologia está reagindo. Pois não se trata simplesmente de integrar no pensamento cristão um pensamento exterior à Igreja. Isso seria possível por simples oportunismo ou por necessidade de adaptação. Pelo contrário, em primeiro lugar a teologia percebe que os movimentos modernos de libertação não lhe são alheios: deixando de lado os últimos dois séculos, a história mostra que o cristianismo sempre esteve não só no meio, mas na vanguarda dos combates pelas liberdades, que não foi por acaso que a civilização cristã foi a única que gerou movimentos de libertação, e que, na origem dos passos definitivos para as liberdades, sempre houve uma inspiração cristã (ainda que nem sempre dirigida, nem sequer aceita pela instituição eclesiástica ou os seus representantes dotados de autoridade). Portanto ao tomar contato com os atuais movimentos de libertação, a teologia e a Igreja não fazem outra coisa a não ser voltar ao seu passado e renovar as tradicionais inspirações do cristianismo.

Em segundo lugar, o estudo das fontes do cristianismo mostra que há no ponto de partida da história ocidental um conceito cristão próprio de liberdade e libertação. Esse conceito não está alheio aos conceitos desenvolvidos por outras civili-

5. Cf. Ronaldo Muñoz, *La teología de la liberación en el último sínodo romano, Mensaje* (Santiago), 215, dez. 1972, p. 735-746.

zações: há vários contatos, por ex., entre o conceito grego de liberdade e o cristianismo. O conceito grego serviu para desenvolver o conceito bíblico, já na tradução da LXX e sobretudo na teologia paulina. Mas o conceito cristão é mais amplo, mais claro e mais radical do que todos os seus antecessores.

É verdade que grande parte da exegese contemporânea não deu a esse conceito de liberdade a importância que merece. Entre os clássicos da exegese alemã atual parece que somente E. Käsemann quis interessar-se por ele.⁶ Mas o conceito existe e ocupa um lugar central numa das articulações fundamentais da mensagem do Novo Testamento.⁷

Recentemente a teologia deu mais valor a esse conceito cristão de liberdade. Infelizmente a ausência de uma pneumatologia desenvolvida faz com que falte à idéia de liberdade o lugar normal da sua inserção. Mas as obras mais recentes de cristologia destacam de modo especial que Jesus como homem foi antes de mais nada uma pessoa livre. A liberdade é o caráter radical da sua natureza humana e da sua atuação temporal.⁸ Já se pode prever que os conceitos de liberdade e libertação ocuparão um lugar de destaque na teologia dos anos vindouros. O fato de que os veteranos que lideraram a teologia conciliar tais como K. Rahner ou Y. Congar lhe dedicam cada vez mais atenção, constitui um sinal bastante claro.

Agora os conceitos cristãos de liberdade e libertação estão bem longe de coincidirem com os conceitos da cultura contemporânea. Portanto o papel da teologia não consiste em integrar numa reflexão o conceito dominante tal qual. A teologia não tem por que referir-se ela própria a um conceito que lhe é estranho. Ao invés, a teologia cristã submete ao critério dos seus próprios conceitos os temas e conceitos de qualquer civilização, inclusive de uma civilização que nasceu dela mas se desviou em boa parte da sua inspiração.

Ora, a nossa tese é a seguinte. Há na atualidade duas grandes famílias de conceitos de liberdade e libertação. Naturalmente, existem centenas de definições da liberdade e dezenas de concepções filosóficas. Contudo há grupos e correntes, e

6. Cf. E. Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, J. C. B. Mohr, Tubinga 1968.

7. Cf. I. de la Potterie e S. Lyonnet, *La vida según el espíritu*, Sígueme, Salamanca 1967; S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva*, Sígueme, Salamanca 1967; J. Ellul, *Éthique de la liberté*, Labor et Fides, Genebra 1973.

8. Cf. Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes 1972; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser, Munique 1972; C. Duquoc, *Jésus homme libre*, Cerf, Paris 1974.

podemos contentar-nos com as grandes linhas. Pois os pormenores escondem as linhas mestras do pensamento. Se tivéssemos que acompanhar nos pormenores a evolução das idéias sobre liberdade o resultado seria pouco mais do que uma grande confusão. Contudo nem tudo é confusão no nosso problema. Pelo contrário, a nossa tese é que estamos assistindo a um debate fundamental entre a interpretação cristã da liberdade por um lado e por outro lado um sistema muito amplo com muitas variedades e muitos aspectos mas também uma coesão interna suficiente ao qual podemos dar o nome de sistema idealista, porque ele procede finalmente dos grandes sistemas idealistas alemães do romantismo. Por um lado uma linha cristã, por outro lado uma linha cujas expressões fundamentais estariam numa continuidade Fichte - Hegel - Feuerbach - Marx - Freud - Heidegger - Marcuse - Reich - Sartre e desembocam nos neomarxismos acadêmicos ou «gauchistes» contemporâneos assim como nos totalitarismos de direita e de esquerda. Cada vez mais está patente que entre os totalitarismos de direita e os de esquerda as semelhanças superam de longe as diferenças. Queríamos expor aqui esta tese, e, portanto, examinar o pensamento cristão por uma oposição com o sistema antagônico, ao qual damos o nome de idealista.

Simultaneamente pensamos que os movimentos contemporâneos de libertação são radicalmente ambíguos e que o papel da teologia e da Igreja em geral consiste não em dar um revestimento ideológico ao sistema confuso, nem aos movimentos confusos da atualidade, e sim em discernir as duas correntes que se misturam para separar a liberdade cristã da liberdade segundo o sistema idealista. Nos movimentos de libertação há, por um lado, uma atualização e uma renovação da libertação cristã em Cristo pelo Espírito em continuidade com a história do cristianismo. Há também por outro lado a expressão de um novo sistema, uma nova interpretação do homem, da história e do universo. O porvir dos próprios movimentos de libertação, o porvir dos movimentos cristãos de libertação, a sua compatibilidade ou incompatibilidade com a Igreja e a verdadeira tradição cristã, e, de modo muito particular, o destino da teologia da libertação estão ligados à distinção entre a libertação cristã e a libertação idealista.

Procuraremos determinar essas idéias da maneira mais clara possível com o afã de ajudar a esclarecer as idéias e promover um avanço autêntico da teologia dentro da tradição.

As duas compreensões da libertação estão ligadas a duas teologias e duas visões do mundo. O sistema idealista está ba-

seado na negação de um Deus transcendente. Certas variantes manifestam-se como atéias, outras como panteístas, outras como teístas, mas nesse último caso se trata de um monoteísmo que faz de Deus um elemento do universo. No fundo o idealismo é panteísta, consciente ou inconscientemente. Ele renova numa linguagem moderna a velha tradição panteísta dos impérios antigos: os totalitarismos de hoje renovam, numa linguagem adaptada aos nossos tempos, os temas dos antigos impérios orientais. Desde há três mil anos, há pouca novidade. Ao invés, a compreensão cristã está baseada numa distinção clara entre um Deus transcendente e os homens que são as suas criaturas. A idéia de liberdade está baseada no tema bíblico da criação. Portanto, o debate sobre a liberdade é no fundo um debate sobre Deus: um Deus transcendente e criador ou um deus imanente idêntico à história do universo. Para o sistema idealista a história divide-se em dois tempos: primeiro a história toda até a época moderna caracterizada pela idade da razão, da ciência, da técnica; em segundo lugar a história que começa com as transformações modernas. Para ele tudo mudou com as transformações do mundo material: a própria idéia de liberdade mudou; as revoluções técnicas e industriais mudaram até o conteúdo da realidade humana: está surgindo um homem novo. Ao invés, para o cristianismo os debates fundamentais do homem são sempre os mesmos: por um lado um totalitarismo pagão panteísta, por outro lado a liberdade cristã; é o debate de sempre entre as duas cidades de S. Agostinho: a cidade de Deus presente na conquista da liberdade autêntica, e a cidade do mundo ou cidade do diabo presente nos totalitarismos atuais e nos falsos conceitos de liberdade que imperam ao redor deles. As transformações materiais do mundo pelo efeito de técnicas mais desenvolvidas, da industrialização e da conquista do mundo físico, não mudam radicalmente os debates humanos: depois da indústria moderna os homens descobrem que os seus problemas humanos fundamentais não desapareceram e sempre são os mesmos. Agora vamos procurar explicar e desenvolver essa tese.

II. Os vários conceitos de liberdade e libertação

Não evocaremos aqui os conceitos que permanecem num nível puramente filosófico e examinaremos os conceitos que parecem realmente vividos pelos contemporâneos: diremos em primeiro lugar os conceitos que representam condutas efetivas com

o fim de mostrar mais claramente de que modo um conceito cristão se opõe a um conceito idealista.

Dentro do amplo sistema ao qual damos o nome de idealista, achamos toda uma série de sentidos que de modo algum são exclusivos. Ao invés, a sociedade ocidental moderna vive oscilando de um para outro. Há, portanto, uma solidariedade entre eles.

De modo geral podemos dizer que a sociedade moderna ocidental oscila entre a permissividade total e o totalitarismo, entre a ausência total de coerção (externa pelo menos) e uma coerção total. Será puramente por acaso? Não haverá uma lógica interna dentro dum sistema mais amplo que envolva ambas as manifestações dum mesmo fenômeno?

Um fato chama a atenção: de modo geral os movimentos modernos de libertação desembocam num sistema totalitário de repressão muito maior do que tudo o que houve previamente. Será por acaso? Por causa de alguns líderes maus e personalistas (como quiseram explicar o caso do estalinismo na Rússia)? Por alguns erros que doravante se poderão evitar?

Todas as definições da liberdade partem duma idéia inicial facilmente aceitável. Essa idéia é negativa. Ser livre é «poder fazer o que a gente quer». «Fazer» no sentido mais geral da palavra (pensar, exprimir, falar, agir, mover-se, mover objetos exteriores). «Fazer o que a gente quer» não significa aqui nenhuma realidade positiva, mas tão somente «não depender de força exterior alguma». Força exterior significa exterior ao verdadeiro sujeito. Pois pode haver pressões internas que oprimem a pessoa tanto quanto as forças exteriores.

A esse nível de generalidade não haverá controvérsia. Porém uma definição tão geral carece de valor operativo. Em efeito, é evidente demais que tal liberdade representa uma pura utopia. Impossível imaginar uma situação em que o homem ficaria totalmente independente de toda coerção, de toda norma ou regra ou obrigação. O homem vive inserido num universo regulado por normas estritas e numa sociedade que não pode subsistir sem normas igualmente rigorosas. Portanto, quando se fala em liberdade, é preciso especificar um pouco mais. De fato, as idéias que orientam os movimentos de libertação precisam determinar mais o seu alcance. Ora, aqui aparecem os dois sistemas.

Dissemos que a sociedade ocidental contemporânea oscila entre a permissividade e o totalitarismo. Eis aqui as diversas

9. Cf. acima, nota 8.



definições que representam essas oscilações. Pois encontramos algumas constâncias notáveis. Vejamos uma série de definições que nos parecem corresponder a comportamentos contemporâneos:

1) Libertação pode ser emancipar-se de todas as normas e obrigações, tabus ou preceitos da sociedade tradicional, do passado, da herança transmitida pela educação: emancipar-se das normas tradicionais em matéria sexual, econômica, política, cultural. Sem dúvida essa idéia inspira profundamente a cultura ocidental dos últimos séculos. Na mesma linha situamos a segunda definição que é como a continuação ou o aspecto positivo da primeira.

2) Libertação pode ser criação de um homem novo emancipado de todas as normas, que é para si próprio a sua norma. Contudo a aparição do homem novo anunciado em formas incontáveis pelas filosofias e pelos movimentos modernos parece que está demorando. O que certamente aparece é a idéia seguinte:

3) Libertação pode ser querer fazer tudo o que sugere a solicitação do momento: ter a liberdade de fazer aqui e agora o que me passa pela cabeça aqui e agora: a liberdade é então redução a uma humanidade puntual: a fim de não depender de nada, o homem emancipa-se de qualquer continuidade pessoal. O eu já não é aquela pessoa que se constrói pela disciplina e pela continuidade, mas a excitação do momento. Partindo dessa idéia chegamos facilmente à seguinte:

4) Libertação é adquirir e garantir a possibilidade de não ter que assumir responsabilidades: estar livre é ficar livre de assumir responsabilidades; liberdade quer dizer sossego.

Essas quatro idéias de liberdade e libertação exprimem o movimento de acentuação do individualismo, um dos pólos do movimento oscilatório dentro do sistema idealista. Depois dessas quatro idéias, vêm mais duas que respondem ao pólo de totalitarismo:

5) Libertação é adquirir o poder suficiente para impedir toda interferência dos outros na vida da gente. Está claro que esse poder não pode ser individual. Mas o Estado totalitário promete tal liberdade aos cidadãos. Não depender do estrangeiro será a forma concreta de não depender dos outros. A condição para atingir tal poder será a integração total num sistema de luta contra os adversários. A submissão total será finalmente a liberdade total. Voltaremos a esse assunto. Para os capitalistas, a liberdade consiste em ficar livre do comunismo e para os comunistas a liberdade consiste em ficar livre do capitalismo. A guerra é a condição da liberdade e se identifica com ela.

6) Libertação pode significar adquirir o poder de impor que os outros aceitem a vontade da gente. Aquilo somente é possível dentro de um sistema social organizado ao redor do poder.

Na prática não é comum achar-se definições expressas de modo tão claro. Habitualmente as definições dizem a mesma coisa de modo mais suave e mais ambíguo de tal modo que se exprima ainda alguma coisa da idéia cristã. Com efeito as diferenças de linguagem podem não ser tão grandes. Muitas definições podem ser entendidas em dois sentidos completamente diversos.

Por exemplo, «emancipar-se dos preceitos da sociedade tradicional» pode entender-se num sentido cristão: será, então, não emancipar-se no sentido de rejeitar e sim no sentido de aceitar e ratificar todas aquelas normas que aparecerem racionais e válidas. «Criar um homem novo» é uma expressão paulina que significa em linguagem cristã: refazer o homem que Deus fez; aceitar a inspiração do Espírito para realizar a imagem de Deus que jamais se realizou no passado por causa do pecado. «Adquirir poder suficiente para impedir toda interferência externa na vida da gente» pode receber um significado cristão: emancipar-se do poder para regular a sociedade não a partir do poder e sim a partir do acordo. O poder significa assim uma oposição a todo poder: a capacidade de fazer oposição ao poder.

Contudo, ainda que muitas vezes as definições explícitas sejam ambíguas, as realidades vividas historicamente não o são. Existe um sistema não-cristão que oscila da permissividade para a repressão totalitária e recebe indevidamente o atributo de liberdade. As definições dadas acima representam certas expressões históricas muito reais.

1. A liberdade na sociedade permissiva

Um dos pólos da filosofia idealista da liberdade leva para a sociedade permissiva. Esta não está ao alcance dos países menos desenvolvidos. Portanto havemos de descobri-la dentro das metrópoles do mundo ocidental atual. Contudo, há também nas classes dirigentes dos países subdesenvolvidos várias áreas de sociedade permissiva, pelo menos na medida em que a permissividade não entra em choque com as metas do governo autoritário. Na medida do desenvolvimento as burguesias vão crescendo e o seu alto nível de independência econômica permite-lhes freqüentemente imitar os modos de viver das metrópoles.

Numa sociedade permissiva a liberdade é uma reivindicação de licença total: rejeição e ausência de toda norma ou imposição, possibilidade de o indivíduo fazer ou não tudo aquilo que lhe agrada num momento determinado. Está claro que tal liberdade nunca é completa e também que ela depende dos recursos e do nível econômico dos indivíduos. Tal liberdade custa caro. Para alguns indivíduos essa permissividade favorece a criatividade, ainda que muitas vezes os homens realmente criadores tiveram que agir no meio de circunstâncias completamente adversas, no meio de barreiras e limitações. Em todo caso, para os homens comuns, a permissividade favorece numa grande medida o abandono das responsabilidades, a desintegração de toda continuidade pessoal, o puntualismo numa existência sem projeto e reduzida aos desejos do momento. Se se averigua quais são as áreas nas quais se estende a permissividade e o seu real campo de aplicação, temos de reconhecer o seguinte. A permissividade abrange sobretudo quatro áreas: o sexo, as drogas, a agressividade, a competição econômica. Na área sexual a rejeição das normas tradicionais se exprime com mais força: liberdade é ruptura das barreiras em matéria de divórcio, aborto, relações pré ou extramatrimoniais, pornografia e espetáculos. Para muitos, liberdade significa superação das normas em matéria de drogas: desde o fumo (hoje aceito inclusive para os meninos), o álcool, a maconha e as drogas propriamente ditas. Para os jovens, o sentimento de liberdade está ligado à infração das normas em matéria de drogas. Para os adultos, mais tempo livre, mais possibilidade econômica significa mais tempo nos bares ou bebendo em casa. Para os homens comuns, permissividade não significa criatividade e sim regressão a estádios infantis. Liberdade significa também supressão das normas regulando a agressividade: o sujeito experimenta a sua liberdade pelo exercício da violência. Enfim a quarta área é a mais antiga, a primeira que conseguiu romper as normas da sociedade tradicional: é a livre competição entre empresários no terreno econômico e a livre exploração dos consumidores ou dos trabalhadores, com a subsequente liberdade de aplicar o dinheiro em gastos suntuários ou inúteis, simplesmente porque assim é do agrado do sujeito.

Com certeza, tais aspectos exprimem o negativo de uma sociedade: contudo o que parece mais grave é ao mesmo tempo a dificuldade de se reprimir tais situações a partir do sistema idealista da liberdade. O que é que pode suceder historicamente como consequência ou aplicação de uma suposta «criação do

homem por si mesmo»? O que pode significar para as grandes maiorias essa criação? E que pode significar a rejeição de todas as normas tradicionais? Nada mais do que o abandono das responsabilidades e o puntualismo da sensibilidade.

2. A liberdade na sociedade totalitária

Na prática as sociedades permissivas caminham para as sociedades repressivas. A repressão começa já dentro da sociedade permissiva. Pois a permissividade total é impossível. Toda sociedade necessita algumas regras e constâncias para poder subsistir. Contudo numa sociedade em que a filosofia dominante é a liberdade de permissividade, não há outra norma possível que não seja a pura repressão. Daí certos aspectos de repressão que se preparam desde a sociedade permissiva: sistema policial, controle das atividades e dos pensamentos etc. Com o crescimento da permissividade uma reação prepara-se e gera finalmente o sistema de repressão pura. Porém, este também tem o seu conceito de liberdade. Na época atual não há totalitarismo que não se apresente como atualização da liberdade. Acontece que as estruturas e as normas não se deixam menosprezar: a sua vingança é cruel. Os totalitarismos dizem que realizam a reconciliação da liberdade e da lei. Para todos os indivíduos cansados da permissividade e perturbados pela insegurança que ela inevitavelmente gera, o Estado totalitário é a solução. O Estado faz a síntese da lei e da liberdade. O Estado totalitário designa o inimigo da liberdade: todas as maldições contra as barreiras, os limites da liberdade se concentram ao redor de um inimigo: esse inimigo é exterior ao Estado: são «eles», os do outro lado da fronteira. Para o mundo capitalista são os comunistas. Para os comunistas são os Estados capitalistas. Por sinal esse inimigo se infiltra dentro do próprio país. Convém permanecer vigilante para evitar toda surpresa. Desse modo o movimento de emancipação vira movimento de agressividade contra o inimigo comum.

Com essas condições a luta pela liberdade é a luta contra os inimigos da liberdade. A libertação é uma guerra. Não importa se essa libertação pela guerra exige a disciplina da guerra. Pois em nome da liberdade, o Estado totalitário exige uma submissão total: controle, repressão, onipresença e onipotência da polícia secreta, censura, silêncio, ausência de toda e qualquer crítica aparecem como as condições da liberdade. No Chile, a 11 de setembro de 1975, dois anos após a tomada do poder,

acende-se no centro da capital a chama da liberdade. Liberdade é capacidade de resistir à vontade dos inimigos exteriores da nação e de impor a própria vontade de subsistir como nação. Não há liberdade fora da vontade comum da nação. O objeto próprio da liberdade é a segurança nacional. A liberdade é a do soldado que se submete à disciplina total para defendê-la.

O mais interessante é que o marxismo chegou rapidamente a transformar-se num equivalente de uma ideologia de segurança nacional. Nada se parece mais com a ideologia de segurança nacional do que o atual marxismo ortodoxo soviético. Com efeito, desde o momento em que o marxismo se tornou a ideologia do novo Estado russo e o partido se transformou em poder do Estado, a luta de classes transformou-se numa luta contra os inimigos exteriores da nação russa e os seus agentes infiltrados dentro da nação ou do partido. A luta pelo socialismo tornou-se uma luta contra os inimigos da nação, inimigos da sua coesão interna ou da sua segurança externa: a necessidade da luta levou à repressão, ao controle, à censura, à limpeza, à eliminação dos hesitantes ou dos frouxos ou dos supostos cúmplices do inimigo. O Estado marxista é um Estado constantemente mobilizado, um Estado militar: a liberdade é a meta da luta, mas a luta justifica o totalitarismo. Totalitarismo e liberdade tornam-se idênticos.

Nota comum a todos os totalitarismos de direita ou de esquerda: a liberdade está ligada à guerra. Veremos que para o cristianismo a guerra sempre gera a opressão, e a liberdade está ligada à paz.

III. O esquema idealista

Como é que multidões imensas podem passar de uma sociedade permissiva para uma sociedade repressiva e totalitária? Como é que movimentos que apareceram com todas as bandeiras do libertarismo se tornam agentes do totalitarismo? Pura astúcia da história? Não há entre os dois pólos uma coesão interna?

Esta se manifesta já por algumas coincidências nas formas externas. O totalitarismo fornece aos indivíduos um derivativo para a sua agressividade: dentro do sistema de guerra há lugar para muita agressividade. Os mais duros adversários do regime derrotado são os mais fiéis guardiães da nova administração e da nova ortodoxia. A presença dos inimigos permite que se desencadeie a agressividade: em relação aos inimigos tudo é

permitido. A tortura fornece um campo de ação para a agressividade; e também a delação, a vigilância, a defesa ciumenta da ortodoxia.

Por outro lado, o totalitarismo não precisa reprimir todas as atividades: todos os exércitos sempre foram tolerantes em matéria sexual. O Estado totalitário pode permitir uma moral sexual de guerra, de tal modo que a passagem de uma sociedade permissiva a uma sociedade repressiva pode não estar tão marcada sob esse ponto de vista. Em matéria de drogas, mesma coisa. Para quem busca a solução nas drogas, o advento de um sistema totalitário não oferece nenhuma mudança fundamental.

Quanto à competição econômica, o sistema totalitário não constitui problema nenhum. Portanto, em tudo o que se refere às aspirações mais comuns, em todas as aspirações de uma liberdade de individualismo, o totalitarismo não provoca nenhum conflito importante. Uma sociedade totalitária não reprime as tendências libertárias do individualismo. Ela se combina com a permissividade. E oferece mais segurança e legitimidade.

Por outro lado, haverá cumplicidade positiva nisto que ambas favorecem a irresponsabilidade dos cidadãos. A sociedade permissiva vai destruindo a consciência das responsabilidades pessoais. A sociedade repressiva não precisa dela: a submissão é um fundamento suficiente. A responsabilidade só pode criar cidadãos conflitivos.

Finalmente há cumplicidade também nisto que ambas as sociedades tendem a destruir todas as associações intermediárias, a sua autonomia e os seus direitos, para deixar o indivíduo isolado e solitário frente ao Estado. A permissividade desintegra as associações e os seus laços. Porém o indivíduo, uma vez «liberado», «emancipado», não se encontra isolado; uma vez que os laços da família, da vizinhança, da vida comunal, das comunidades de todo tipo desapareceram, porque foram consideradas como opressoras do indivíduo e fontes de inúmeros laços e obrigações, o indivíduo não está só: frente a ele, ergue-se o Estado com o seu poder absoluto, limitado doravante por nada e ninguém. O individualismo da sociedade permissiva prepara as condições do totalitarismo: o indivíduo emancipado, mas abandonado a sua solidão, o que pode frente ao Estado? Absolutamente nada. Só pode abandonar-se a ele, entrar na sua perspectiva, entregar-lhe a sua liberdade, aceitar a mobilização e dedicar-se à «guerra pela liberdade».



Na realidade por trás de todas essas oscilações e evoluções há um esquema firme, uma idéia de liberdade e libertação que devemos explicitar na consciência clara: a idéia do idealismo transcendental comum a uma tradição muito firme, e que envolve ao mesmo tempo os totalitarismos de direita e os totalitarismos de esquerda; porque entre o marxismo e os seus inimigos a diferença é mínima, para não dizer nula, quanto ao conteúdo. Só difere a situação geográfica e algumas tradições culturais que funcionam como símbolos.

O ponto de partida da ideologia idealista é a suposição de um grande sujeito: a humanidade, o homem, o mundo. Imagina-se a humanidade como um grande sujeito que se gera a si próprio, que cresce, enfrenta obstáculos e os supera. Todos os indivíduos e todos os acontecimentos são aspectos e elementos da evolução desse grande sujeito. A história é a geração desse grande sujeito.

Pois o grande sujeito, o homem, a humanidade etc., está em movimento: o seu movimento é a síntese e a harmonia de tudo o que acontece no mundo. Tudo é parte de um plano geral que dirige a evolução do grande sujeito. Esse movimento se chama: práxis, libertação ou práxis de libertação. Esse movimento é criador. Pois a humanidade se busca e se cria e se constitui pelo movimento que ela própria gera. O Homem faz-se a si próprio pelo movimento da história, pela sua práxis.

Na sua autocriação o Homem (a Humanidade, o grande Sujeito etc.) encontra-se com vários obstáculos, forças de inércia, de resistência, de coerção que tendem a impedir a sua evolução, a sua geração, ou autogeração. Por conseguinte, a Humanidade tem que enfrentar esses obstáculos, emancipar-se das forças de coerção que pretendem limitar a sua autogeração. Daí o caráter de libertação da práxis de autocriação. A práxis de libertação é a luta contra todas as forças que pretendem limitar a autocriação do Homem pelo Homem. Aliás não se devem separar autocriação e práxis de libertação: o Homem cria-se a si próprio pela práxis libertadora: libertando-se ele se cria, entra na existência histórica.

Quais são os obstáculos que impedem a autocriação e precisam ser removidos? Os obstáculos apresentam-se encarnados em homens e instituições humanas. Porém os adversários da práxis libertadora não são esses homens considerados na sua qualidade humana, na sua particularidade individual. Esses homens são inimigos, adversários e obstáculos não por serem homens, e sim por serem portadores de forças históricas adver-

sas. Essas forças podem inclusive ter sido um dia no passado forças favoráveis e positivas da história. Num determinado momento elas constituem um freio e um obstáculo. A práxis libertadora precisa enfrentá-las e destruí-las para que a Humanidade possa seguir o seu caminho de libertação.

As forças que se opõem à libertação são estruturas sociais, culturais ou materiais. Entre as variantes do idealismo pode haver diferenças mínimas: há um idealismo espiritualista que põe na cultura o fundamento da civilização e das estruturas sociais; há um idealismo materialista como o marxismo que põe na matéria, isto é, na economia, no modo de produção, nas relações de trabalho o fundamento de tudo. A diferença é relativamente pouca. A matéria de Marx são as relações econômicas; outros darão a essas mesmas relações o nome de cultura ou espírito. Não importa muito. Em todos os casos, a luta não é contra certos homens determinados e sim contra forças históricas encarnadas em estruturas. Essas forças históricas são concebidas como semelhantes a forças da natureza: luta-se contra o capitalismo, contra o feudalismo ou contra o anarquismo, contra o extremismo etc. como se luta contra uma doença, contra a miséria, contra uma situação social: o inimigo está representado por homens e coisas, mas os homens são apenas portadores de forças e o verdadeiro adversário que se tem que derrotar são essas forças. Portanto, as resistências ao movimento de libertação, as resistências à práxis libertadora procedem de forças sociais concebidas como forças históricas análogas às forças naturais: no fundo o adversário é determinado estado da sociedade: isto é, a configuração material da sociedade. A práxis libertadora tem por objeto mudar o estado da sociedade; o marxismo dirá: mudar o modo de produção. O passo importante, decisivo, na práxis libertadora é a transformação da estrutura social e esta se faz pela transformação da natureza. Pois o estado da sociedade não depende da boa ou má vontade dos indivíduos. Depende da economia, isto é, da capacidade de se usar a energia do universo material. O Homem forma-se pela transformação da sociedade. E a sociedade transforma-se pela transformação da natureza. Uma melhor utilização dos recursos naturais permite uma mudança na sociedade e portanto uma libertação do homem. Finalmente o homem liberta-se por uma práxis que consiste em transformar a natureza. Mas naturalmente há forças que se opõem a essa transformação. Essas forças são levadas por homens. Portanto na luta libertadora, há também os choques com homens concretos. Porém o significado desses choques não se

acha nos homens que se enfrentam, e sim nas forças em competição: o Homem, grande sujeito, procura superar as forças que impedem a sua autocriação. A libertação é afinal de contas uma luta de transformação da natureza.

Portanto o núcleo do problema é uma questão de técnica e de ciência. O ponto de partida é um melhor conhecimento da natureza, o descobrimento de novas técnicas. Graças a uma melhor exploração do mundo, pode aparecer um novo estado da sociedade: um novo modo de produção, um novo trabalho gera uma nova sociedade e uma nova sociedade gera um Homem novo. Melhor dito: tudo isso não pode ser separado. Pois há um só movimento: que é o Homem que se faz a si próprio por uma transformação da natureza que lhe permite fazer uma história. Fazendo a sua história, o Homem faz-se a si próprio. Tal movimento chama-se movimento de libertação, porque ele não se realiza sem luta e sem necessidade de se emancipar das forças que impedem a sua realização. Existem forças coercitivas que procuram limitar o desenvolvimento do grande Sujeito. Porém libertação é apenas um aspecto do grande processo de autocriação da Humanidade.

Com essas condições, todos os acontecimentos particulares, todos os indivíduos e os fatos individuais recebem a sua inteligibilidade por sua referência ao processo total. A única racionalidade da vida individual é a sua entrada no processo global: cada pessoa está chamada a participar, ou melhor dito, a tomar consciência do processo total no qual ela está integrada de qualquer jeito. Pode-se dizer inclusive que pensar não é outra coisa a não ser referir qualquer idéia ou percepção ao processo único de autocriação do grande Sujeito.

Se se pudesse condensar em poucas palavras o processo de libertação dir-se-ia que se trata duma ação do homem sobre a natureza. As forças de coerção que se opõem à libertação são forças da natureza, embora agindo por intermédio da sociedade, da história, de homens concretos. Mas o mal está na natureza, não no homem. Uma dominação mais completa do mundo constitui o núcleo de toda a práxis de libertação.

Entende-se muito bem como e por que tal filosofia da libertação pode gerar sucessivamente (ou simultaneamente) as duas faces ou os dois pólos dos movimentos de libertação da época presente. Com efeito, numa primeira fase, a luta emancipadora aparece sob a forma de luta para superar toda a herança da idade anterior. Trata-se de superar uma sociedade que resiste e quereria prolongar a sua existência, impedindo assim o advento

de um Homem novo. Todos os aspectos de imposição são considerados como indícios e manifestações da sociedade antiga. Portanto, qualquer luta contra qualquer estrutura herdada do passado é boa e fecunda: contra as estruturas familiares, da existência individual, das associações tradicionais, das relações de trabalho ou relações sociais em geral, da cultura em todos os seus aspectos: luta contra a religião, o direito, o ensino e a pedagogia tradicional, contra todos os estilos artísticos herdados do passado. Toda ação negativa aparecerá como positiva pelo fato de deixar o terreno livre para o advento do Homem novo: é preciso abrir o caminho para a Humanidade nova que deseja criar-se e dar um novo passo para frente. O individualismo parece coincidir com a libertação.

Porém, numa segunda etapa, manifesta-se o vazio do puro individualismo. A permissividade leva à insegurança extrema e provoca uma reação, que, no entanto, não modifica o esquema fundamental, mas apenas usa uma das suas variantes. A permissividade não leva à transformação da natureza. Aparece um partido que se apresenta como a encarnação do processo histórico, a representatividade da práxis libertadora, a encarnação do processo de transformação da natureza. Cada ideologia dirá essas coisas na sua linguagem, os partidos de direita têm a sua, os da esquerda têm a sua, os movimentos militares a sua, o marxismo a sua. Mas no fundo sempre dizem a mesma coisa. Todos esses movimentos afirmam que são os enviados providenciais para realizar o passo da autocriação do Homem. Todos se apresentam como mediação necessária: portanto obrigatória. Todos se concentram ao redor do Estado: pela mediação do Estado é que eles pretendem realizar a sua mediação histórica. Todos conquistam o Estado pela violência: inclusive fazem dessa violência uma parte do processo de libertação (nisto nenhuma diferença entre as ditaduras militares de direita e as ditaduras marxistas). A sua mediação consistirá em obrigar todos os cidadãos a trabalhar a serviço da transformação da natureza: pois a raiz final da sua liberdade fica na transformação da natureza. Tanto o marxismo soviético como o positivismo de direita põem todas as suas esperanças de liberdade final no desenvolvimento das forças da natureza. A defesa contra os competidores do regime rival constitui um complemento de libertação, inserido no movimento principal. Graças a essa dialética, a instalação dum sistema totalitário aparece como a encarnação de uma práxis de libertação. De fato, o que se chama práxis de libertação não é nada mais do que a integração num sistema de dominação completa (nisto não há diferença entre

a integração num partido revolucionário idealista ou a integração nas Forças Armadas ou na nação mobilizada em estado de sítio ou em estado de guerra permanente: em todos os casos o estado de mobilização para a guerra é a encarnação atual da práxis de libertação).

A exposição do sistema idealista foi um pouco extensa. Pois ela servirá para melhor entendermos a diferença entre esse sistema e a compreensão cristã do problema da liberdade e da libertação. Pois o cristianismo opõe-se diretamente a cada uma das afirmações acima referidas.

Temos que insistir no centro de todo o debate. Dentro da concepção idealista o processo de libertação é radicalmente um problema de relação entre o homem e a natureza. O fundo da libertação é um maior domínio da natureza. Os homens intervêm para frear a libertação na medida em que se apegam a estruturas que atrasam o domínio da natureza. O Homem ficará inteiramente livre no dia em que puder controlar perfeitamente a natureza. Então haverá abundância. Nenhuma coerção terá mais sentido, nem fundamento real, nem defensores.

A essa concepção o cristianismo opõe uma negação total. A negação está implícita na própria formulação da tese cristã. Contudo podemos explicitá-la para esclarecer melhor o assunto. Eis as críticas fundamentais que temos que fazer ao idealismo.

1. O grande Sujeito, a Humanidade, o Homem como processo único, simplesmente não existem. Não existe um processo total, homogêneo, contínuo e unificado de desenvolvimento do homem. Existem apenas homens individuais. Não existe o grande Indivíduo humano numa humanidade total que se criaria e se desenvolveria através da história. Esse sujeito da história não existe. Portanto tampouco existe a história como processo único e integrador. Portanto, também não existe nenhuma práxis de libertação concebida como processo total e envolvente capaz de dar significado, racionalidade e orientação às ações particulares. Não existe nenhum processo unificador da humanidade: a unidade dos homens não fica de modo algum numa Humanidade que os incorporaria num processo único de autocriação. A unidade dos homens tem duas fontes: o Deus transcendente ou criador que os cria todos, cada um em particular; pois há um ato de criação próprio a cada pessoa e um destino próprio atribuído a cada pessoa; portanto as pessoas não atingem o seu destino de modo algum pela integração num processo global de libertação. A concepção idealista está baseada na negação do Deus criador e na sua substituição por um deus panteísta

que é a Humanidade. Por outro lado a unidade dos homens como processo ativo resulta do acordo entre eles. Somente pelo acordo, e de modo algum pela integração numa unidade envolvente, é que os homens podem alcançar uma verdadeira unidade: pelo amor e não pela fusão.

2. Essa concepção oculta os verdadeiros problemas da liberdade. Pois o problema procede da oposição entre os homens e da vontade de dominação. A Humanidade não existe. O que existe são nações opostas numa competição total. A sociedade humana não existe; o que existe são Estados que constituem centros de poder e de vontade de poder. Os homens não são elementos duma Humanidade unificada no meio dos meandros da dialética; os homens são cidadãos dos Estados e portanto levados pela política de poder dos Estados. A área do problema da liberdade não é a relação do homem com a natureza, mas a relação do homem com o homem, a oposição entre homens. O obstáculo que se opõe à liberdade é a vontade de dominação dos homens, e essa vontade de dominação se incorpora nos Estados. O Estado representa o centro de todos os problemas de liberdade: o Estado envolve os homens numa vontade de dominar os outros Estados e em nome desse projeto submete-os a uma repressão total. Pelo menos, temos aqui um dos dois elementos fundamentais do problema da liberdade. O segundo é que a liberdade não constitui um dado: não é evidente que os homens querem ser livres. Tudo mostra, ao invés, que a liberdade é uma vocação para a qual muitos não foram despertados. Em todo caso a liberdade é o problema da relação do homem com o homem, e essa relação desaparece dentro da concepção idealista; pois esta supõe que a relação do homem com o homem reflete simplesmente a relação do homem com a natureza. Por conseguinte o que justamente é o centro da opressão e da dominação, da falta de liberdade, o Estado, a Nação como sistemas de poder e de integração totalitária, fica promovido à dignidade de práxis libertadora. Os homens são levados a esperar a sua libertação daquilo mesmo que é a sua maior opressão.

3. A experiência histórica não confirma de modo algum que o maior controle da natureza aumente a liberdade. Com toda certeza, um maior desenvolvimento confere mais conforto, mais saúde, mais satisfações da sensibilidade. Quanto à liberdade, porém, não se vê de modo algum um paralelismo entre liberdade e desenvolvimento material ou mudança nos modos de produção. Ao invés, o progresso material é ambíguo, suscetível de



contribuir com a liberdade ou com a opressão, o que confirma que há outro fator mais importante em jogo. Muitas vezes o maior domínio da natureza serviu em primeiro lugar para fins militares: grande parte do progresso da ciência fez-se em função da guerra, e o progresso científico leva a uma maior militarização da vida. Hoje em dia, socialismo significa militarização da sociedade e a famosa liberdade ocidental significa também militarização da sociedade: de qualquer jeito a militarização aparece como ao mesmo tempo o resultado e a causa do progresso no controle da natureza. Não podemos afirmar que tal consequência seja inevitável. Porém ela é uma eventualidade sempre possível e de modo algum puro temor da imaginação como o confirma a história das últimas décadas. O uso do desenvolvimento material num sentido favorável à liberdade constitui um desafio, de modo algum uma certeza.

O esquema idealista penetrou no Terceiro Mundo e conseguiu afetar de modos diversos muitos movimentos de libertação. Nem sempre resulta fácil determinar até que ponto uma linguagem se adota por pura moda intelectual e se adapta a um contexto bem diferente, ficando como expressão metafórica de um pensamento original. Pode-se pensar que, na medida em que a penetração da cultura européia é forte, o esquema idealista influi com mais força. Na África, todas as ideologias européias recebem necessariamente um significado metafórico: é uma linguagem superficial que esconde mais do que revela o significado dos movimentos nacionais. Na América Latina, porém, a cultura européia tem muita penetração, tanto os marxismos, como as ideologias de direita; portanto as variantes do mesmo esquema idealista influem quase inevitavelmente.

Para a Igreja a imensa difusão do esquema idealista constitui um problema. Existe a tentação de considerar essa concepção como a própria representação do mundo contemporâneo, dos seus processos e dos seus movimentos. Daí a utilidade de se denunciar o esquema como uma ideologia. Pois aceitar a problemática da ideologia idealista já é aceitar a ideologia ou aceitar ser colocado numa situação sem saída. Pois partindo duma problemática idealista, não se pode chegar a uma resposta cristã: a reflexão fica parada no meio do caminho sem descobrir saída nenhuma. Aqui também é difícil medir até que ponto alguns autores aceitam a linguagem idealista num sentido metafórico, dando-lhe outro significado que não seja o significado normal dentro do esquema, ou até que ponto eles aceitam o esquema como método de análise da situação atual. Aceitar o esquema

idealista como método de análise da situação é aceitar a sua interpretação da libertação e liberdade, ou ficar sem interpretação.

Eis aqui algumas fórmulas que procedem claramente de um esquema idealista. Em primeiro lugar o famoso problema do dualismo. Há ou não há dualismo entre Igreja e mundo? Tem a Igreja uma história e uma evolução fora do mundo, paralela ao mundo, ainda que em função do mundo? Se a gente disser que sim, vem a objeção que o cristianismo fica fora do mundo e portanto afasta os homens da sua vocação no mundo. Se a gente disser que não, surge a objeção de horizontalismo: a Igreja desaparece dentro do mundo. Esse problema do dualismo ou monismo atrapalhou a reflexão latino-americana durante dez anos e ainda há muita gente atrapalhada com ela. Antes disso, o pensamento dos cristãos europeus já tinha conhecido debates sem fim (os famosos debates sobre escatologia ou encarnação, humanização e cristianização, humanização ou evangelização etc.). Foram, em total, vinte anos de discussões inúteis. Pois todas procediam duma problemática imposta pelo idealismo. O problema de dualismo ou monismo entre Igreja e mundo é um falso problema simplesmente porque o mundo não existe. Existem Estados, nações, ligas de nações, movimentos sociais e políticos, indústria, agricultura etc. Mas o «mundo» não existe: é um nome dado a uma coleção de coisas entre as quais não há unidade (salvo puramente unidade de presença de fato num mesmo planeta). Portanto o problema será: deve haver unidade ou dualismo entre Igreja e Estado? Igreja e tal partido político? etc. Da mesma forma o problema «Fé e política» é um falso problema. Pois não existe nem a fé, nem a política. Existem Estados e partidos políticos determinados; existe a Igreja. O problema é a relação entre essas coisas. Dar existência a palavras tais como Mundo, Política, Fé etc. procede duma visão idealista da realidade. Da mesma maneira o problema da relação entre práxis libertadora e missão da Igreja. Não existe a tal práxis libertadora. Portanto o problema da sua relação com a Igreja é um falso problema. Existem relações internacionais e diversos sistemas; existem Estados, movimentos de independência, de libertação etc. Existe também uma industrialização, uma transformação econômica etc. Mas não existe esse processo global que chamaríamos de práxis libertadora. Tais problemas pretendem envolver a Igreja dentro de dilemas insolúveis. Precisamos fazer com que apareça o vazio do dilema, e também a sua raiz ideológica. Dentro de um método de análise da situação acha-se, de fato, o problema de Deus, inevitavelmente. Portanto, não podemos simplesmente ado-

América Latina, 14 (1/2): 40-67. Rio de Janeiro, jan.-jun.

- (1) Embora referente à realidade argentina, traz uma análise interessante da concepção do demônio.

VALENTE, Waldemar

1963 *Misticismo e região* (aspectos do sebastianismo nordestino). Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 120 p.

- (1) Embora superficial, apresenta dados para uma análise do messianismo e suas origens sebastianistas.

WAGLEY, Charles

1957 *Uma comunidade amazônica*. São Paulo, Ed. Nacional.

- (1) «Estudo de comunidade», com alguns bons exemplos de práticas religiosas.

WILLEMS, Emílio

1961 *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

- (1) «Estudo de comunidade», interessante pelo conflito entre o povo e o padre.

XIDIEH, Oswaldo Elias

1967 *Narrativas pias populares*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 145 p.

- (1) Coletânea de contos e narrativas referentes a Jesus e aos Santos, encontrados em São Paulo, com uma tentativa de análise comparativa.

1972 *Semana santa cabocla*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros, 113 p.

- (1) Série de crônicas sobre práticas religiosas no Estado de São Paulo.

Editorial

O bispo não é apenas aquele que é responsável pela fé verdadeira e pela doutrina ortodoxa. É fundamentalmente aquele que crê mais profundamente; por isso torna-se o mais responsável pela reta fé. O que significa crer hoje representa uma reflexão muito pertinente de um bispo, D. Pedro Paulo Koop, da Igreja que está em Lins-SP, não sobre qualquer tipo de fé, mas sobre aquele que se verifica no seguimento de Jesus Cristo morto e ressuscitado.

Os conceitos cristãos de liberdade e libertação: eis um estudo do amigo do Brasil J. Comblin. É uma crítica do conceito liberal e totalitário de liberdade e libertação. No próximo número fará um confronto com a visão e práxis cristã.

O P. Adriano van den Berg aprofunda um tema já abordado por ele nesta revista em 1973: A Ssma. Trindade e a existência humana. Há pouca literatura sobre o tema que é da maior importância espiritual. Admiramos o tom experimental que o A. soube conferir às suas reflexões.

Eduardo Hoornaert se tem celebrizado entre nós pela sua releitura da história eclesiástica no Brasil à luz das preocupações da teologia da libertação que privilegia o lugar do pobre e do oprimido. O presente estudo — O padre católico visto pelos indígenas — revela dimensões insuspeitadas pela historiografia corrente.

O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade é um estudo do Redator desta revista. As perspectivas apresentadas pelo livro *Minima sacramentalia que, à primeira vista, parecem simples, na verdade escondem difíceis problemas de ordem hermenêutica e histórica. Aqui se trata do assunto, não mais numa linguagem narrativa, mas argumentativa, justificando aquela.*

Roma e as práticas missionárias no novo mundo constitui uma pesquisa de alto valor desmistificador do triunfalismo das missões no Brasil e na América Latina, escrita por M. J. Vilela.

A experiência bem sucedida de Frei Carmelo Surian em Niterói sobre a aposentadoria pelo INPS e Funrural é aqui apresentada para ser imitada por este vasto país. O benefício que tem levado a muitos pobrezinhos justifica a publicação de todo o *modus procedendi* seguido por Frei Carmelo.

Esperamos que todo este rico material teológico-pastoral venha ao encontro da renovação dos nossos pastores. Somente atende às urgências da situação com soluções adequadas aquela pastoral que sabe continuamente afinar a sensibilidade mediante o estudo, a reflexão teológica e a oração.

Leonardo Boff, O.F.M.
Redator da REB

