

Capítulo 4

Determinismos, acasos, evolução e sentido: a liberdade nas múltiplas interações humanas

Introdução

No presente capítulo, trato dos dinamismos que configuram a existência histórica e pessoal do ser humano. Tais dinamismos revelam o modo próprio pelo qual o ser humano vive como ser de liberdade. As opções livres feitas pelo ser humano nunca se dão fora das determinações de seu corpo e de sua mente. Por isso, o estado psicológico, o quadro clínico em que se encontrar o homem determinará em grande parte o quanto ele poderá ser livre. O mesmo pode ser dito em relação às circunstâncias históricas, sociais, culturais, econômicas e políticas, nas quais vive concretamente o ser humano. Tais condições afetam a vida e serão elas que darão forma à liberdade que o homem conseguirá exercer e assumir.

Por isso, J.L. Segundo fala em diversos “determinismos” que condicionam a vivência humana da liberdade. Ignorar esses condicionamentos é falsear a liberdade humana. É pensá-la em abstrato, fora da realidade histórica. Ou seja, pensar a liberdade humana sem levar em conta esses condicionamentos que a “determinam” é pensar uma liberdade meramente imaginária e ilusória. Seria, neste sentido, uma liberdade não humana que, aliás, nem mereceria esse nome de liberdade.

De outro lado, esta configuração histórica e existencial da liberdade não é sempre previsível e “determinada” em todos os seus aspectos. Entram no processo de construção da liberdade humana, diversas situações imprevistas e neste sentido “indeterminadas”, que podem ser consideradas como “acasos”. Por isso mesmo, Juan Luis Segundo dá especial atenção a este componente da configuração da liberdade, mostrando como ele se infiltra, até mesmo nas dimensões que imaginávamos mais objetivas e cientificamente determinadas da existência humana. Assim o ser humano vivencia sua liberdade tendo que interagir tanto com os “determinismos” como com os “acasos”. É esse processo que será descrito a seguir.

4.1

Liberdade e determinismo são termos antagônicos?

É imperioso reconhecer os múltiplos dinamismos da existência humana. A definição do homem como ser que tem a sua vida condicionada pelas estruturas biológicas, psicológicas, culturais, econômicas, etc. já é até uma obviedade. Será que há ainda algo a dizer a respeito desse tema? Aqui há uma sutileza importante. O fato de reconhecermos os condicionamentos da existência humana ainda não é tudo o que se deve saber para entender a dinâmica da vivência da liberdade. Aliás, uma leitura superficial e apressada, nos leva a concluir que as “determinações” dos condicionamentos aqui listados se opõem à liberdade e até impedem o homem de ser livre. Visto nesta ótica reducionista, a relação entre liberdade e “determinismo” não pode ser outra senão de oposição e mútua exclusão.

Se por um lado os múltiplos condicionamentos se sobrepõem à existência histórica do ser humano, de outro ele não deixa de ser por causa disso um ser que toma decisões e faz escolhas dentro das circunstâncias que lhe são impostas. Estas mesmas circunstâncias oferecem mediações para o exercício da liberdade e assim entramos no ponto sutil da questão que foge às obviedades e às apreciações apressadas. O modo como os condicionamentos “determinam” a existência histórica do ser humano não é, (salvo em casos extremos), de tal sorte que elimine a interatividade entre o ser humano e estes diversos condicionamentos. E é aí que se estabelece uma perspectiva própria, para que possamos analisar que tipo de relações podem existir entre o ser humano dotado de livre arbítrio e os múltiplos “determinismos” que condicionam sua existência. De fato, J. L. Segundo apresenta considerações bastante interessantes a esse respeito.

4.1.1

Teologia cristã e determinismo

O “paradoxo” desse conflito liberdade X determinismo, em relação à teologia, é que o Cristianismo precisou se inculturar “no mundo do pensamento grego”. Daí a contradição. Justo o Cristianismo, (que é uma proposta de vida pautada nas opções da liberdade), para difundir sua mensagem pelo mundo teve que interagir com a filosofia grega, usando e recriando alguns de seus conceitos. Isso obrigou a fé cristã a assumir formas de expressão muito diferentes do universo cultural bíblico. Assim, com o

objetivo de anunciar em novos ambientes a sua mensagem de liberdade, o Cristianismo “aceitou (...) moldes provenientes de um mundo apaixonado pelo fixo e o necessário. Ou seja, [um mundo cultural helênico que está] a mil léguas de dar à liberdade e à história que dela surge o lugar de preeminência que já possuía no Antigo Testamento e continuou tendo no Novo Testamento.”²⁸⁴.

Juan Luis Segundo recorda que o Pentateuco e os livros proféticos da Bíblia possuem nítida intenção de construir suas afirmações teológicas, a partir dos acontecimentos históricos vividos pelo povo de Israel. Afirma que esse dinamismo histórico está subjacente a todo o movimento e pregação desenvolvidos por Jesus e seus discípulos. Há aí uma tensão dialética entre o presente histórico construído no âmbito das opções feitas pela liberdade dos protagonistas do movimento iniciado por Jesus e o futuro escatológico inerente a esse movimento. É isso que leva J. L. Segundo a dizer que, no Novo Testamento, a “*escatologia luta com a história*”²⁸⁵. Para reforçar ainda mais a centralidade da liberdade e da história na fé cristã, J. L. Segundo menciona ainda um outro fato. Enquanto na cultura e na filosofia gregas o “*monismo do ser (...) fez da Grécia o berço da filosofia e das ciências modernas (...) Éfeso e Calcedônia faziam da história singular de Jesus a base para formar nada menos que o próprio conceito da Divindade cristã.*”²⁸⁶. E arremata sua argumentação com o seguinte:

“É claro que nem os filósofos gregos nem os teólogos cristãos da época das grandes sínteses medievais negaram o *fato* da liberdade do homem. A literatura grega usa-o, apesar de que a filosofia grega o relegue a um mundo contingente mais imaginário que real. Este mesmo fato da liberdade é capital para o pensamento bíblico hebraico, pois até o próprio Deus a respeita: não anula os atos do homem que se apartam da lei da natureza. Algumas vezes Deus limita-se a castigá-los. Em outros casos ainda mais expressivos, Deus – por assim dizer – faz o esforço de conseguir dessa mesma liberdade um arrependimento e a conseqüente volta ao caminho da vontade divina (cf. Os 2,6-25). Para negar o fato da liberdade é necessário esperar tempos muito mais recentes. Mas aceitar o fato de que o homem opta [livremente] não significa que se possa dar a isso, tanto em filosofia como em teologia o lugar de destaque que a liberdade merece. Ou dizendo de outro modo, seu pleno *sentido*.”²⁸⁷.

Deste modo, essa herança filosófica grega deixou suas marcas no pensamento cristão medieval. As noções de “ordem do ser” e de “ordem da natureza” pouco a pouco passaram a balizar a reflexão sobre a liberdade.

²⁸⁴ SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*, São Paulo, Paulinas, 1995, p. 153.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 154, nota.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 154.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 154-155.

“(…) é preciso destacar que a filosofia cristã medieval definiu a liberdade como ‘imunidade em relação ao vínculo (= necessidade) da lei (*immunitas a vinculo legis*). Este estranho tipo de imunidade podia – é certo – passar como uma dignidade, mas para isso seria necessário esquecer algo muito importante para o pensamento grego: o fato de que a ‘lei’, num sistema baseado na causalidade, era sinônimo de ordem. A ordem com a qual o próprio Deus, em sua criação, ‘vinculou’ todo o universo ao fim para o qual cada ente chegou à existência.

Em outras palavras, a liberdade para a filosofia medieval constituía-se em algo cuja existência não podendo ser ignorada, no fundo tampouco podia justificar-se. Se o bem estava em acatar a ‘lei natural’, isto é, a ordem colocada por Deus no universo, o que podia ser considerado como razão de ser dessa possibilidade de ‘permanecer’ imune da obrigação de servir a essa ordem e ater-se a ela? A lógica mais simples indicava que o não estar sujeito à lei, nesse campo da causalidade do ser, como no da moral cívica, equivalia ao *mal*.”²⁸⁸.

Portanto, notamos a tensão entre essa noção da existência de uma ordem (ou lei) natural e a pretensão da liberdade humana de ser independente e agir por vontade própria, o que inclui a possibilidade de questionar essa “ordem” estabelecida. Se essa noção de ordem natural do universo e da natureza humana é imediatamente identificada com o bem, gera-se, como consequência lógica, que desobedecer a esta “ordem” equivale a praticar um mal. Parece que não sobra espaço para a liberdade.

Foi por isso que Nicolás Berdiaeff e Gaston Fessard criticaram Sto. Tomás de Aquino. Na opinião de Berdiaeff, o sistema escolástico tomista não reserva lugar para a liberdade. Já Gaston Fessard acusava o tomismo de não ter uma categoria própria para expressar a história como âmbito próprio da liberdade²⁸⁹. No final das contas essa tradição filosófica cristã acabou caindo num fixismo e é isso que J. L. Segundo nos mostra. Com essa concepção de uma ordem definitiva e previamente dada por Deus, o Cristianismo acabou apreciando mais o determinismo do que a liberdade. E isso acabou escamoteando um paradoxo: sendo o Cristianismo, em sua origem, uma religião fundada no valor da liberdade, o determinismo deveria ser visto como um “*grande inimigo da fé cristã*”²⁹⁰. Daí a contradição entre a perspectiva pessoal da existência humana no interior de um universo em evolução e a idéia de uma ordem natural do universo fixa e imutável, à qual o ser humano tem que se submeter independentemente de sua própria vontade.

No entanto, também aqui J. L. Segundo situa a liberdade humana como uma via intermediária entre extremos. Se, de um lado, essa concepção do universo como uma

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 155.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 155-156.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 156.

estrutura fixa dotada de uma lei imutável se mostra inadequada para dar conta de uma natureza humana dotada de liberdade, por outro lado existem também acasos e determinismos que limitam o alcance dessa liberdade. No fim das contas, a liberdade do ser humano se situa entre muitos condicionamentos que a cercam. Por isso, devemos notar a dialética que existe entre os condicionamentos naturais e a capacidade de livre decisão do homem. De um lado ele é “super-regulador”, ou seja, exerce a capacidade de transformar a natureza, de traçar estratégias para definir sua forma física e sua saúde mental e mais ainda para a construção de sua vida moral; mas de outro lado, toda essa ação do homem no plano da liberdade “é regulada”, é exercida dentro de limitações que são impostas pela própria natureza e pelo cosmo. Por isso, embora reconheçamos a existência da liberdade humana, devemos igualmente reconhecer que seu raio de ação é bastante reduzido pelos condicionamentos físicos e biológicos inerentes à natureza.

O universo tem suas leis naturais próprias, mas essa “ordem” não se estrutura contra a liberdade humana. O desenvolvimento evolutivo do cosmo supõe múltiplas interações entre acasos e determinismos. Se de um lado esse processo limita a ação livre do ser humano no interior de uma existência histórica, biológica e psicologicamente “determinada”, por outro lado, oferece simultaneamente essas mesmas características como um contexto a partir do qual o ser humano exerce sua liberdade. Esta não é impedida pelas determinações naturais, mas sim viabilizada por elas.

4.1.2.

Condicionamentos naturais do ser humano

É sabido que o corpo e a mente do ser humano são constituídos de uma enorme quantidade de componentes, órgãos e reações biológicas. Estes elementos formam a existência biológica e “determinam” grande parte da constituição física e psicológica do ser humano. Diante dessa constatação, podemos nos perguntar: estes determinismos biológicos deixam espaço para o exercício da liberdade? Será que não impedem o homem de ser “regulador” de sua própria existência mediante opções realmente livres? Ao responder essa indagação, J. L. Segundo mostra que, mesmo num dos determinismos mais notórios de todo ser vivo como o “instinto de sobrevivência”, ocorre um certo exercício de tentativa e verificação de possíveis erros. É por meio desse exercício que os organismos vivos realizam “adaptações” e “regulagens” diante do meio em que vivem.

Para sobreviver, todo ser vivo “ensaia hipóteses”. O critério de permanência de qualquer espécie é a capacidade de “passar viva por esse ensaio”²⁹¹. Até uma ameba, de certo modo, pratica esse exercício diante das situações com que se depara, pois ela está programada para “reagir” diante do meio. Ocorre que sua programação não possui condições para avaliar cada situação e decidir com liberdade. Ela reagirá sempre a partir do mesmo código e vai “testar sempre a mesma hipótese”.

Tal procedimento se repetirá sempre que possível, até que surja uma determinada situação em que “a hipótese disponível” na ameba se mostre insuficiente. Nesse caso, se verifica que suas capacidades biológicas se configuram como uma “hipótese errônea” diante do meio no qual está inserida. E assim devido ao “erro” de sua hipótese, a ameba não sobrevive àquela situação determinada.

Em linhas gerais, podemos dizer que se dá o mesmo com o ser humano só que de um jeito diferente. As determinações biológicas também se manifestam no ser humano, mas nele estas determinações são submetidas à mente e à reflexão e isso introduz um dinamismo novo e não redutível às reações biológicas.

“(…) o homem aprende a fazer o que a genética não lhe ensina através de hipóteses que submete à prova. E é aí onde elimina o erro. A única coisa que mudou – mas que muda tudo – é o lugar onde a prova se realiza. Antes acontecia no próprio corpo da ameba, em seu centro vital. Agora os problemas desafiam primeiro a mente. E as hipóteses são escolhidas deliberando sobre elas com a mente.”²⁹².

Isso significa que mesmo reconhecendo a infinidade de reações bio-químicas que ocorrem no corpo humano à revelia do consentimento racional, há “um espaço próprio” no qual são tomadas decisões do homem a respeito desse mesmo corpo que o constitui. O ser humano pode “mudar de hipótese” e assim corrigir o erro, por meio de uma “aprendizagem mental”. Nota-se, portanto, que o ser humano é movido não apenas pelo instinto de sobrevivência, mas também pelo desejo de viver e mais ainda, pelo desejo de viver uma vida que valha a pena, num mundo que faça sentido. Admite-se, portanto, a existência de determinismos biológicos no ser humano, mas eles se articulam com os dinamismos próprios da liberdade e não há porque criar um antagonismo entre estes dois tipos de dinamismos constitutivos da própria natureza humana.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 157.

²⁹² *Ibid.*, p. 158.

Por outro lado, a consideração que se deve fazer acerca desses confrontos entre determinismo e liberdade não deve acabar aqui nestas breves palavras sobre os condicionamentos provenientes da biologia. O influxo filosófico do pensamento determinista e da concepção fixista do universo foi muito amplo, chegando ao disparate de atingir também as “ciências ditas humanas”. Tal aspecto deve, portanto, ser submetido também a uma apreciação cuidadosa, a fim de se verificar a existência de outros condicionamentos que atuam na configuração da liberdade humana.

4.1.3.

A formação social do homem seria um determinismo antropológico?

O avanço do conhecimento científico deveu-se em grande parte à substituição progressiva de “conceitos universais” por “*medições concretas cada vez mais precisas*”²⁹³. Por meio deste expediente a ciência conseguiu criar sistemas para verificar hipóteses. Quanto mais se afastaram do humano, mais as ciências se aperfeiçoaram na verificação objetiva. Por isso, a precisão e a objetividade são muito maiores nas ciências da natureza do que nas ciências do espírito. Com isso gerou-se a cultura de que a ciência seria um dia capaz de explicar tudo, todo e qualquer fenômeno ocorrido no mundo da natureza e em especial no ser humano. De acordo com esta mentalidade, bastaria dividir cada objeto de estudo em suas partes constitutivas, para assim se comprovar o modo como as coisas “funcionam”. O universo e também o homem são vistos por este paradigma como “máquinas” compostas de partes e engrenagens. Uma vez que todos os componentes dessas “máquinas” fossem pesquisados, nada mais haveria a explicar. Nada de novo poderia ser criado. Tudo no universo seria regido por causas científicas. Novamente não sobra espaço para uma autêntica liberdade. Esta mentalidade foi adotada também na análise das atividades humanas como a economia e a política. Marx pensava que o modo de produção determinava as relações humanas.

“Neste ponto, Marx, apesar de todas as suas críticas, seguia o espírito determinista – cientista – de sua época. Certamente, também se propôs determinar o caminho *científico* para o socialismo e, além dele, até o comunismo”²⁹⁴.

²⁹³ *Ibid.*, p. 159.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 161.

Para Marx as forças produtivas e os conflitos sociais que moviam a história tinham uma “determinação” com um nível de certeza semelhante aquele encontrado nas leis da natureza. E isso é um sinal de que no século em que Marx vivia, era comum pensar que havia também um determinismo nos fatos da vida social, mentalidade esta derivada das influências da visão mecanicista e determinista oriunda das ciências especialmente da física. Ainda assim, o próprio Marx sabia que mesmo com essas “determinações” o ser humano, pela práxis, podia transformar a sociedade e nisso se reconhece alguma margem de liberdade²⁹⁵.

No entanto, é interessante notar que o mesmo Marx, afirmou que “grandes acontecimentos históricos como uma revolução proletária, deviam acontecer nos países capitalistas mais desenvolvidos, porque ‘a produção capitalista cria, *com a força inexorável de um processo da natureza*, sua própria negação’.”²⁹⁶. Tais palavras revelam mesmo a presença de um certo determinismo histórico no pensamento e na obra de Karl Marx, recebido como herança cultural do cientificismo reinante nos séculos XIX e XX, que fez com que se acreditasse que até mesmo as relações humanas poderiam ser analisadas segundo critérios deterministas.

Levada ao extremo, essa perspectiva acabaria se configurando como um determinismo antropológico, como se os indivíduos fossem mero produto da dinâmica da sociedade sem ter um espaço para a liberdade individual. No entanto, uma vez mais, Juan Luis Segundo se mostra convencido de que o melhor a fazer é considerar o ser humano formado dentro de dualidades. No que tange à produção social da vida humana, há sim múltiplos determinismos (econômicos, políticos, etc.), mas os indivíduos também exercem livremente suas ações pessoais para formar a sociedade. Aliás, indivíduo e sociedade se afetam mutuamente e, neste sentido, se resgata uma vez mais (agora no plano social) a complementaridade entre “determinismos” e liberdade.

²⁹⁵ Não fosse assim, que sentido teria o apelo feito por Marx no Manifesto Comunista: “Proletários do mundo inteiro uni-vos”? citado em *ibid*.

²⁹⁶ SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 161, citando K. Marx, *Obras Escogidas*, t. I, Montevideo, Ed. pueblos unidos, p. 447. A indicação em letra itálica é do próprio J. L. Segundo.

4.1.4.

A lida “psicológica” com instintos e paixões

Neste ponto J. L. Segundo quer explicitar os apegos, paixões, desejos que existem e não raro provocam um turbilhão de sentimentos no interior do ser humano. No entanto, os estudiosos do tema apontam para a necessidade de o ser humano manter-se autônomo diante desses impulsos, para tentar ordená-los dentro de si e não se deixar dominar por eles. Aqui, o interessante é que J. L. Segundo não recorre exclusivamente a Freud²⁹⁷, enquanto pai da psicanálise. Ao abordar esse tema, J. L. Segundo recua mais atrás no tempo para se fundamentar em Tomás de Aquino.

Apesar de ter apresentado anteriormente a crítica feita à teologia tomista (que na opinião de alguns não deu a devida atenção à liberdade e à historicidade da existência humana)²⁹⁸, J. L. Segundo, ao abordar a relação do ser humano com seus afetos, vai matizar um pouco essa crítica. Segundo ele, São Tomás admite a existência das ações livres do ser humano, especialmente quando se trata dessa lida com os próprios sentimentos que hoje, depois de Freud, caracterizaríamos como “psicológica”.

No entender de J. L. Segundo, o pensamento de Tomás de Aquino neste ponto, segue a perspectiva iniciada bem antes com Aristóteles, ao considerar “a dificuldade de a liberdade vencer o determinismo das paixões”²⁹⁹. Assim, a teologia tomista compreendia essas “paixões” como tipos de forças ontológicas, “quase físicas mas dotadas de um enorme poder”³⁰⁰. Pode-se notar, já na própria caracterização das paixões, como se coloca uma tensão das mesmas com a vontade racional da mente humana, que deverá refletir sobre essas paixões, tomar consciência delas e direcioná-las.

“Em palavras mais simples, Santo Tomás se pergunta que domínio poderá ter a razão – através da liberdade – sobre as paixões. E sua resposta tem (...) uma inesperada atualidade. Responde que se trata de um domínio político. E acrescenta que usa esse adjetivo de um modo figurado, pensando no domínio que exerce um soberano que se faz obedecer pela multidão de seus súditos. E isso, apesar de que eles, sendo livres por natureza e muito poderosos por seu número, podem a cada momento dizer não às suas ordens.”³⁰¹.

²⁹⁷ No entanto, isso não significa que J. L. Segundo despreze a rica contribuição de Freud. Há comentários segundianos a algumas dessas contribuições de Freud, por exemplo, em *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, v. 2: *Graça e Condição Humana*, São Paulo, Loyola, 1977, p. 40-42; e também *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, v. 5: *Evolução e Culpa*, São Paulo, Loyola, 1977, p. 18-38.

²⁹⁸ Cf. SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 155-156.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 163.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 163-164.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 164, citando aqui a Suma Teológica, 1-2, Art. 2, Q. 9 ad 3.

Neste sentido, é impressionante a semelhança entre o modo como São Tomás pensa lidar com instintos, apetites e paixões e o princípio do “dividir para governar” postulado por Maquiavel. Ou seja, se todos os súditos atuassem juntos e ao mesmo tempo contra o rei, este não teria como governar. Daí a necessidade de fazer com que os interesses particulares se diluam na sociedade, numa espécie de mútua anulação pelas múltiplas direções que as vontades individuais podem assumir. Assim, enquanto os súditos voltam suas energias uns com os outros e uns contra os outros, o rei tem melhores condições para se impor e governar. São Tomás postula algo semelhante na relação do ser humano com seus apetites e paixões. O único modo de o ser humano, com sua frágil liberdade pessoal, lidar com tantos e tamanhos instintos e sentimentos interiores, é poder conviver com eles num equilíbrio dinâmico, em que as forças se contraponham entre si, diminuindo seu poder destrutivo e, assim, evitando anular o comando central exercido pela razão mediante a vontade pessoal.

J. L. Segundo recorre a essa reflexão para mostrar que assim como há conflitos do ser humano com a sociedade; assim como há tensões do indivíduo com os dinamismos biológicos em seu próprio corpo; existe também, de modo análogo, um denso dinamismo dos afetos e sentimentos que habitam a mente humana. Também aí se verifica um conjunto de “determinismos” de ordem psicológica, que definirão a personalidade do ser humano. E ele precisa aprender a lidar com esses dinamismos.

O ser humano não se constitui por fora desses dinamismos, mas exatamente na lida com eles, no exercício permanente da articulação entre os diversos instintos e sentimentos, de tal modo que consiga exercer “algum domínio” sobre eles. É assim que o ser humano vai abrindo espaço para a liberdade “por entre” os diversos sentimentos que interiormente o habitam. Há, neste próprio dinamismo, a capacidade do ser humano refletir sobre seus afetos, reconhecendo seus determinismos, mas também integrando-os na existência pessoal que ele próprio constrói em sua liberdade.

4.2.

Indeterminismos, acasos e articulação entre os diferentes determinismos na formação da liberdade

Os dados fornecidos até aqui, já são suficientes para mostrar que o ser humano é constituído por uma grande multiplicidade de dinamismos. Nesta mescla de elementos químicos, biológicos, psicológicos, sociais, culturais, políticos, etc., surgem as situações

e processos definidores do ser do homem. Já foi dito antes, que as “determinações” presentes em cada um desses dinamismos expressam apenas uma parte do processo constitutivo da existência humana. Há, no bojo de todo esse processo, os direcionamentos provenientes das decisões que o ser humano toma no âmbito de sua liberdade condicionada, porém real.

No entanto, é necessário reconhecer que tanto os determinismos como as opções livres interagem com outros elementos que surgem de modo imprevisto. J. L. Segundo afirma que o desenvolvimento humano é marcado não só por determinismos, mas também por acontecimentos surpreendentes, qualificados como “indeterminismos” e “acazos”.

J. L. Segundo menciona o exemplo de Júlio César que devia decidir se cruzava ou não o Rubicão para ampliar seu poder com a conquista da Gália. Conta-se que foi nesse contexto que teria sido dita a famosa frase: “*Alea jacta est*” (a sorte foi lançada)³⁰². Ao mencionar esse episódio histórico, J. L. Segundo mostra que um ato da liberdade sempre traz consigo algo de imprevisível em dois sentidos. De um lado, porque por mais favoráveis que sejam as condições de um determinado projeto humano, não há como ter previamente garantias de seu êxito. De outro lado, porque uma decisão tomada no âmbito da liberdade não é conclusiva e totalitária. Não fecha a história, não impede que surjam novos atos livres, conseqüências e desdobramentos. A decisão tomada no ato da vontade suscitará novos ciclos de ações e reações, que poderão ser tanto favoráveis, como contrárias ao sentido pretendido inicialmente. O resultado final desses ciclos só é sabido quando o conjunto do processo termina. Cada opção feita pela liberdade enseja a busca de um resultado que é incerto, até que se saiba, *a posteriori*, o que aconteceu. Os projetos humanos sempre estão sujeitos a “acazos” e “imprevistos” que participarão também da definição do resultado final.

É neste sentido que se diz que a liberdade é em parte fruto de acazos ou indeterminismos, que correspondem às situações novas, aos elementos imprevistos decorrentes do exercício da própria liberdade, os quais condicionarão como “novos determinismos” as futuras opções e condutas do ser humano. Isto se aplica não somente à práxis histórica, mas também à lida psicológica do homem com seus desejos, aos posicionamentos tomados diante dos determinismos biológicos, sociais, etc.

³⁰² Cf. *Ibid.*, p. 168.

“(...) a liberdade ocupa, por assim dizer, os lugares que a colisão de dois ou vários determinismos lhe deixa livres. Se o determinismo pudesse ser reduzido a uma só força a liberdade perderia a batalha. Mas, na medida em que a evolução avança, não apenas aumenta a diversidade dos elementos com que se deve contar; mas cada ‘espécie’ carrega seu feixe de determinismos. E no homem, longe de acabar com a liberdade, constata-se que esta é uma multiplicadora de determinismos. Porque sabe que, na confluência de vários [determinismos], se produz o campo de indecisão, do não predizível, a possibilidade de decidir e construir novas sínteses a partir da diversidade.”³⁰³.

Por estas palavras, se mostra como os diversos dinamismos se unem, abrindo um leque de variadas alternativas para a configuração da liberdade. Mesmo quando a livre vontade age, o ser humano não fica imune ao acaso e à imprevisibilidade. E é isso o que torna a liberdade humana uma aventura rica, complexa, intrigante, arriscada e ao mesmo tempo fascinante.

4.2.1.

Determinismo – Indeterminismo e evolução

A partir dos dados já fornecidos nos itens anteriores, é possível mostrar de modo explícito o que já estava implícito em toda a argumentação precedente. Ao discorrer sobre os diversos tipos de determinismo que condicionam a vida humana, J. L. Segundo mostrou que cada um deles expressa uma dimensão da vida. Além disso, ficou demonstrado que indeterminismos ou acasos também atuam na existência histórica do ser humano. Portanto, cabe agora tirar a consequência que deriva desse processo.

Decorre de tudo o que foi dito, que a existência do ser humano é fruto de um processo longo, lento, complexo e multifacetado. A vida do ser humano não pode ser definida por um único dinamismo tomado isoladamente. Na verdade, ela é o resultado das variadas articulações entre estes diversos dinamismos que a constituem. Isso implica dizer que o ser humano se desenvolve, não apenas fisicamente, biologicamente, psicologicamente. Também cresce em auto-consciência, em formação moral, em interatividade social e política. Numa palavra, a vida humana “evolui”.

Nas múltiplas interações entre os determinismos e indeterminismos presentes na constituição da vida humana, há progressos. Há passagens de formas mais simples de existência, para formas mais complexas. Não será justamente isso que é amadurecer? Tornar-se pessoa não é passar da heteronomia para a autonomia, mediante um penoso

³⁰³ *Ibid.*, p. 167-168.

processo de aprendizagem? Não é isso que caracteriza a passagem da infância à maturidade? Da frágil constituição física do bebê recém-nascido a uma configuração física e biológica mais desenvolvida, capaz de deixar o ser humano mais preparado para a luta pela sobrevivência e para a interação com a sociedade mediante decisões livres?

Dá para notar, portanto, que no desenvolvimento do ser humano há uma linha ascendente, um dinamismo evolutivo. É como um grande processo que é composto de múltiplos processos menores articulados entre si. E esta evolução se situa, como já foi indicado anteriormente, no espaço intermediário “entre” o determinismo e o acaso. Na verdade, determinação e acaso se mesclam e formam um processo que evita as posições extremas. Não cai nem no determinismo absoluto e nem no indeterminismo absoluto.

Há nessa evolução humana um *telos*, uma meta possível de ser atingida de acordo com os desdobramentos do próprio processo evolutivo. Dependendo da forma como for configurada a articulação entre os diversos dinamismos, o ser humano poderá adquirir um desenvolvimento mais amplo ou menos amplo; mais simples ou mais complexo; mas em todo caso, será fruto de uma complexidade evolutiva própria da interação entre os diversos dinamismos. Uma complexidade evolutiva que se desdobra numa linha ascendente. É isso que faz J. L. Segundo resgatar o pensamento de Teilhard de Chardin, a fim de mostrar que o dinamismo evolutivo presente no cosmo atua, mesmo que com características peculiares, também no ser humano³⁰⁴.

“Assim, não é estranho que a primeira parte de sua obra clássica ‘*O Fenômeno Humano*’ esteja consagrada à matéria inerte. Ou seja, ao estudo da energia - e de sua evolução no domínio físico. (...) Teilhard desloca ao primordial o tipo de energia que, mais tarde, se tornará consciência no reino animal e liberdade no plano humano”³⁰⁵.

J. L. Segundo continua seu raciocínio afirmando que a argumentação de Teilhard de Chardin, nesse aspecto, concorda com a de K. Popper acerca da evolução da consciência.

³⁰⁴ É importante notar que o objetivo prioritário de J. L. Segundo não é discutir aqui as minúcias das diferentes concepções acerca da evolução. É sabido que muitos outros autores puderam se debruçar sobre o assunto com dados e perspectivas diferentes da perspectiva adotada por Chardin. A questão de saber se há ou não uma finalidade ou um *telos* formando um sentido ou uma orientação na dinâmica da evolução, é uma questão sobre a qual não há consenso na comunidade científica. Creio que J. L. Segundo não o ignora. Apenas se vale aqui de alguns elementos apresentados pelo célebre padre-cientista francês, que são úteis para mostrar os pontos da reflexão sobre a evolução que ele J. L. Segundo deseja fazer. Para maiores informações a respeito do debate científico sobre a evolução, ver CRUSAFONT, M., MELÉNDEZ, B. e AGUIRRE, E. *La Evolución*, Madri, 1966; GANOCZY, A. *Doctrina de la Creación*, Barcelona, 1986.

³⁰⁵ SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 174.

“Popper (...) falando da evolução da consciência, diz que esta ‘cresce a partir de começos muito pequenos; talvez sua primeira forma seja um vago sentimento de irritação que o organismo experimenta quando tem um problema para resolver, como o de afastar-se de uma substância irritante’ ”³⁰⁶.

Com estas referências, J. L. Segundo nos indica que o universo se desenvolveu progressivamente numa linha evolutiva que permitiu o surgimento de diversas formas de consciência, de acordo com cada espécie e, de um modo todo especial, a consciência peculiar que existe na espécie humana. A perspectiva da abordagem teilhardiana nos aponta para uma dinâmica na qual, a partir das muitas formas de energia presentes no universo, surge um tipo especial de energia que veio desembocar na consciência animal e na singularidade da consciência humana, racional, capacitada para o exercício de uma autêntica liberdade. A perspectiva de abordagem desenvolvida por K. Popper indica a existência de certos dinamismos da evolução, os quais, depois de diversos e sucessivos desenvolvimentos, resultam na formação de sistemas de consciência. Neste sentido, a própria natureza (e dentro dela a gênese da espécie humana) age como uma “*mente precursora*”³⁰⁷, que desdobrando diversos dinamismos, produz formas de consciência mais complexas a partir de formas de consciência mais simples.

Ao unir as duas abordagens, J. L. Segundo concebe o surgimento do ser humano dotado de liberdade, no interior da evolução cósmica. O dinamismo pessoal (o agir livre e consciente) próprio dos seres humanos vai, pouco a pouco, surgindo de dentro mesmo dos dinamismos naturais da evolução do cosmos. Assim, o mesmo processo de desenvolvimento (que integra acaso e múltiplos determinismos) transcorreu numa linha evolutiva adequada para gerar e manter a liberdade do ser humano.

4.2.2.

Impacto da reflexão sobre o acaso na teologia

Neste ponto, J. L. Segundo começa mostrando que o Concílio Vaticano I formulou uma imagem de Deus também influenciada pela visão fixista e pelos conceitos abstratos próprios da filosofia grega. Partia-se, então, da definição da “essência”, ou da “natureza divina”, enquanto “ser infinito”, para depois expor como

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 175, citando K. Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 250.

³⁰⁷ SEGUNDO, J. L. , *Que mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p.175.

decorrência lógica, os atributos divinos correspondentes, que caracterizavam Deus como ser “imutável”, “infinito”, que se basta a si mesmo; um Deus que, sendo perfeito e eterno, possui uma “*real e essencial felicidade em si e de si*” (D. 1782)³⁰⁸.

Daí deriva a noção de “providência divina” formulada pelo Concílio Vaticano I, a qual em linhas gerais diz o seguinte: Com sua providência divina, Deus “governa” e “conserva” tudo o que Ele criou. “*Porque tudo está patente diante de seus olhos, até o que irá acontecer pela ação livre das criaturas*”³⁰⁹. Essa concepção de que a providência divina tudo governa e tudo sabe previamente coloca alguns problemas para a reflexão teológica. A consequência de tal concepção é que tudo, no âmbito das causas naturais e mesmo no âmbito da ação humana, está submetido ao controle direto de Deus. Se isso é mesmo assim, fica a dúvida: ainda resta algum espaço para a autonomia do mundo criado com as leis próprias da natureza? Sobra ainda algum espaço para ações e decisões humanas realizadas com autêntica liberdade?

Para J. L. Segundo, a concepção de que a providência divina corresponde ao controle direto de Deus sobre o mundo criado e sobre o resultado final da ação dos homens dentro desse mundo, coloca em xeque o espaço próprio da liberdade humana. É esse questionamento que vai levar J. L. Segundo a afirmar que tal concepção “*equivale a tirar da liberdade o seu caráter decisivo*”³¹⁰. Pois se Deus previamente já sabe tudo, decide tudo e controla tudo, então não existe nada sob domínio do homem. Num mundo assim, “*a liberdade do homem não consegue inscrever qualquer coisa de definitivo e próprio na realidade.*”³¹¹.

Nota-se aqui a dificuldade que a teologia teve para enfocar satisfatoriamente e de modo equilibrado a relação da providência divina com a livre iniciativa do ser humano. J. L. Segundo é de opinião de que algumas seqüelas dessa dificuldade se fazem sentir até nos tempos atuais, como, por exemplo, no tema da relação entre graça e liberdade³¹². J. L. Segundo considera que a teologia precisa levar a sério, o dado de que o homem é dotado de uma liberdade real, com alcance real, que introduz “novidades” no mundo criado e na relação com Deus. Se extrairmos todas as consequências desse dado, tudo muda. Deus respeita essa liberdade humana e a solicita na autonomia que lhe é própria, numa autêntica relação eu-tu.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 176.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 177.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² A este respeito ver SEGUNDO, J. L. *Teologia Aberta para o Leigo Adulto*, v. 2: *Graça e Condição Humana*, São Paulo, Loyola, 1977.

As consequências disso são muito significativas e revelam um Deus que não diminui sua onipotência por conceder ao homem um espaço aberto, que pertença definitivamente ao domínio da liberdade humana. Antes ao contrário. Deus é plenamente poderoso, mas seu poder é exercido no amor. Então, justamente por isso, é que Deus respeita infinitamente o espaço próprio das ações e decisões do ser humano. Se assim é, então a noção de providencia divina precisa ser repensada.

Será que a ação do Deus transcendente e criador no interior do mundo criado, precisa necessariamente revogar ou suspender temporariamente as leis naturais que regem esse mesmo mundo? Será que para ser “providente” Deus precisa anular a liberdade e a responsabilidade humanas, sabendo tudo previamente, exercendo seu domínio até mesmo na ação do ser humano? Um domínio divino neste nível, não faz com que a ação humana deixe de ser autenticamente livre? “*Será contra a certeza da providência divina o fato de que Deus quis não saber de antemão o resultado das livres decisões de suas criaturas?*”³¹³

A conclusão de J. L. Segundo, é a de que Deus não é menos providente por respeitar a liberdade humana. Sua providência se manifesta realmente como sinal do Reino na vida dos homens. Mas isso se dá de tal modo, que fica preservada a capacidade de iniciativa do ser humano, no âmbito de uma liberdade real não manipulada por Deus.

4.2.3.

Os “acazos” e o “telos” presentes na evolução podem ser vistos como sinais providenciais?

A partir dessa reflexão sobre a providência divina, J. L. Segundo consegue apontar para a legitimidade da aceitação do “acaso” na criação. Com efeito, o autor considera legítimo afirmar que há acasos no desenvolvimento cósmico e no desenvolvimento humano, desde que não seja atribuído ao acaso um valor absoluto³¹⁴. Aqui neste ponto, há que se ter presente uma adequada concepção acerca da evolução e sobre o papel do acaso dentro do dinamismo evolutivo do universo. G. Bateson e T. de Chardin pensam a evolução de um modo oposto ao modo como J. Monod a concebe.

³¹³ SEGUNDO, J. L. *Que mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 179.

³¹⁴ Daí o sub-título “O acaso a serviço da criação” em SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?...* p. 178.

Este último absolutiza a ação do acaso na evolução biológica. Dessa forma, Monod fecha a porta para o sentido, a finalidade, as “necessidades” na evolução. Para ele, o dinamismo evolutivo produz as estruturas genéticas constitutivas dos seres vivos, a partir de situações imprevisíveis, sem nenhum tipo de orientação prévia. De acordo com essa perspectiva, o universo assume um determinado rumo “sem ninguém que lhe guie”.

Já J. L. Segundo (baseando-se em Bateson e Chardin) entende que o *telos*, a finalidade e a necessidade fazem parte do dinamismo evolutivo do universo. O acaso absoluto não forma estruturas. Para poder agir, “o acaso precisa surgir de algum lugar”. Por isso, G. Bateson vai afirmar (em sentido inverso ao defendido por Monod) que a “*ordem precede o acaso*”³¹⁵. Isso vale tanto na evolução cósmica, como no desenvolvimento humano.

O homem é que, com sua liberdade, usa os acasos a seu favor. A natureza, em certo sentido, faz o mesmo para compor a ordem do universo num processo evolutivo e dinâmico. Há uma “razão de ser” nos acasos do universo. O cosmo e o ser humano não existiriam, se os acasos não se unissem para configurá-los como são. Ou seja, o acaso opera como uma loteria, uma roleta, mas não é isento de sentido e finalidade. Essa ação aleatória e surpreendente do acaso, se dá a partir de elementos fornecidos ao universo dentro de uma certa lógica. Para formar vida, o acaso precisa “ser captado”; precisa ser integrado num “sentido”, num “projeto”. E é a evolução em movimento no universo que integra o acaso nesse projeto. Pensando em termos humanos, os acasos da evolução formarão a matéria prima que será usada nos projetos construídos no âmbito da liberdade criativa do ser humano³¹⁶.

Isto nos leva, de modo muito legítimo, a questionar se essa “sucessão de acasos” que formam estruturas dotadas de finalidade e sentido deve mesmo ser encarada como uma absolutização do acaso. Será que estas “sucessões de acasos” que se integram para formar o cosmo e o ser humano não estariam expressando ao contrário um “*telos*”, uma meta, uma finalidade? Se levarmos este questionamento a sério, com todas as suas implicações, estaremos novamente nos aproximando do debate entre ciência e teologia acerca da possibilidade de uma articulação entre a evolução (objeto de estudo das diversas ciências) e a criação (objeto de estudo da teologia).

³¹⁵ *Ibid.*, p. 180, citando, Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, New York, Ballantine Books, 1974, p. 3-8.

³¹⁶ Cf. SEGUNDO, J. L. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 180.

Aqui, J. L. Segundo recorda que o debate sobre a evolução foi (e é ainda) bastante polêmico, devido a muitos fatores. Entre eles, um dos mais importantes foi o antagonismo gerado entre a noção cristã de um universo criado por Deus e a concepção de evolução que nos foi legada a partir da teoria da evolução das espécies de Darwin. Esta discussão seguiu por caminhos que acabaram criando um antagonismo desnecessário entre criação e evolução. Charles Darwin e muitos adeptos de sua teoria usaram justamente a noção de “acaso” como argumento para provar que Deus não participou da criação, do universo, da fauna e da flora.

Na perspectiva darwinista, a evolução biológica das espécies ocorre pela conjunção de “dois acasos”. O primeiro gera alguma anomalia genética num dado momento do desenvolvimento de uma determinada espécie, dando origem a uma espécie variante. O segundo provoca mudanças no ambiente, que vão favorecer a sobrevivência da nova espécie surgida e, em contrapartida, vão dificultar a sobrevivência da espécie que lhe deu origem, fazendo com que esta corra o risco de entrar em extinção. Desse modo, “sem qualquer intervenção”, a natureza faz a passagem de uma espécie “menos apta” para outra “mais apta” a sobreviver nas novas circunstâncias ambientais que foram criadas³¹⁷.

A esse respeito, J. L. Segundo faz a crítica às perspectivas darwinistas e neo-darwinistas, mostrando que as mutações ocorridas nas espécies não ocorreriam “*se já não existisse uma finalidade (...) nos códigos genéticos que não pode provir do acaso*”³¹⁸. Com isso, não se nega o surgimento dos eventos imponderáveis e surpreendentes (já mencionados anteriormente sob as denominações de “indeterminismo” e “acaso”). Apenas se acena para o fato de que, tendo em vista um plano maior do desenvolvimento humano e cósmico, esses dinamismos ocorrem de modo que sejam integrados numa evolução, que em certos momentos faz cessar o acaso para fazer emergir um *telos*, um sentido no universo considerado em seu conjunto. Deste modo, as mudanças genéticas e ambientais que configuram a evolução das espécies, atestam a formação de um novo padrão, de uma nova configuração do mesmo universo em evolução. É isso que leva J. L. Segundo a afirmar que, neste ponto, cessa o acaso dando início à ordem e à necessidade³¹⁹.

³¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 181.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Cf. *Ibid.*

De outro lado, é interessante notar que, ao buscar uma concepção da “evolução”, que não seja antagônica à fé cristã na ação amorosa de Deus durante a “criação”, J. L. Segundo recupera o conceito de “mecanismo homeostático”³²⁰. Com ele, Segundo constrói uma percepção da evolução (distinta da concepção darwinista), justamente porque não fica dependente do acaso. A visão segundiana sobre a evolução não é unilateral justamente por não absolutizar o acaso.

Assim, J. L. Segundo concebe a evolução num dinamismo, em que os mecanismos homeostáticos presentes na natureza atuam como um “maquinista”, que puxa os demais vagões atrás de si para a frente, levando toda locomotiva adiante³²¹. Estes mecanismos, articulando dinamismos de degradação de energia (entropia) com dinamismos de concentração de energia em formas qualitativamente superiores (nega-entropia), vão criar as “condições necessárias”, para o surgimento de seres capazes de “sínteses mais complexas e ricas de energia”³²². A partir desse ponto de vista, podemos considerar que a evolução segue uma “orientação” presente na própria natureza. Há um sentido, uma meta que vai se configurando, até mesmo na evolução biológica das espécies, abrindo caminho para seres dotados de uma maior variedade de qualidades para lidar com situações novas e diversificadas que surgem da própria evolução.

Assim, “quem contempla a chamada ‘árvore da evolução’, percebe claramente que há como que uma atração que leva os ‘ramos’ até sua máxima diferenciação compatível com o ambiente.”³²³

São estas características da evolução natural, que levam J. L. Segundo a crer que a natureza não assiste passivamente a evolução acontecer. Ao contrário, ela parece indicar “um caminho”. Ela age como uma “mente”, como um “*bricoleur*”, ou seja, como um “*artesão amador*”³²⁴, que a partir da imensa variedade de elementos disponíveis no universo, vai “fazendo escolhas”, “selecionando os materiais” que serão associados para produzir as estruturas formadoras do universo, os organismos vivos, as espécies animais e vegetais, os ecossistemas, as diversas galáxias, buracos negros, etc.

Por outro lado, [mantendo-nos na perspectiva (já apontada aqui) de integrar a evolução cósmica à evolução humana], podemos considerar que o ser humano é, ele

³²⁰ Cf. as informações sobre este conceito apresentadas no capítulo anterior.

³²¹ Cf. SEGUNDO, J. L. *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 182.

³²² *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*, p. 182-183. citando aqui, o artigo de F. Jacob “Evolution and Tinkering”, publicado em Vários Autores, *Biological Foundations and Human Nature*.

próprio, um “*bricoleur*”. Ele se desenvolve criando cultura, fazendo escolhas e intervindo no meio ambiente natural e no meio ambiente social em que vive, construindo relações humanas, estruturas sociais, etc. Assim, de modo análogo, tanto a natureza como o ser humano são ativos no processo evolutivo. Levando em conta diversos “acazos”, ambos agem de acordo com determinados “sentidos”, “finalidades”, ou “metas” para selecionar dentre estes acazos, quais serão os elementos constitutivos de cada processo criativo. É assim que são construídos o “universo cósmico” e o “universo humano”. É neste sentido que J. L. Segundo faz a seguinte reflexão.

“Pois bem, uma vez que falamos a partir da teologia, teríamos que dizer que essa concepção evolutiva atenta contra a providência de Deus? Se Deus queria fazer [do ser humano] um pequeno criador que lhe correspondesse a partir do mundo, utilizando a criação incompleta, como poderia dirigir melhor as coisas, senão usando assim o *acaso*? O acaso ‘fonte de toda novidade’, dizia Monod num sentido absoluto e sem lógica suficiente. O acaso, ‘fonte de toda novidade *para a liberdade humana*’, podemos dizer diante do gigantesco e lentíssimo processo evolutivo.”³²⁵

Portanto, a evolução, (com seus determinismos misturados com seus acazos), não é incompatível com a compreensão cristã da criação de um universo dotado de sentido. Se a natureza (e também o ser humano) constroem universos, fazendo “bricolagens” de elementos surgidos do acaso, isso não impede que possamos formular uma interpretação teológica a respeito desse processo. Uma interpretação que percebe os sinais da “criatividade”, presentes nos diversos dinamismos evolutivos que se articulam entre si, para fazerem o ser humano e o universo serem o que são hoje.

Desse ponto de vista, é perfeitamente legítimo à fé cristã ressaltar na “evolução” os sinais de uma autêntica “criação”. Não há nada na abordagem científica sobre o desenvolvimento do universo e do ser humano que, pelos próprios resultados da pesquisa científica, exija a rejeição da idéia de que Deus possa atuar transcendentemente na criação/evolução do universo. Respeitados os métodos, as diferentes perspectivas de abordagem e os limites próprios da ciência e da teologia, é possível ser ao mesmo tempo cientista e cristão. Não é necessário renunciar à fé cristã para ser cientista; assim como não é necessário renunciar aos dados fornecidos pelas ciências para ser cristão.

³²⁵ SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem? Que Deus?...*, p. 183-184, os destaques em letra itálica são do próprio autor.

Para se chegar a uma boa síntese, basta que tenhamos uma adequada compreensão, tanto da perspectiva própria da fé cristã, como também uma correta compreensão acerca dos alcances e limites próprios da metodologia científica. Neste sentido, é que se coloca a reflexão feita por J. L. Segundo. Ele visa fornecer os elementos para essa “compreensão adequada” que evite antinomias desnecessárias. Por isso, se aceitarmos as condições básicas sugeridas por seus argumentos, veremos que não há contradição entre criação e evolução.

Os próprios dinamismos evolutivos presentes no universo podem, teologicamente, ser concebidos como sinais da providência divina. A teologia dispõe de argumentos sólidos que legitimam essa apreciação, sem desprezar nem violentar os rigores da análise científica sobre o desenvolvimento do cosmo e do ser humano.

A questão que se coloca é que tipo de providência será essa, que consegue agir no universo sem violar a autonomia do homem e do mundo em evolução. A noção de providência só poderá ser aceitável sem contradições, se for concebida de modo a respeitar tanto a liberdade de Deus como também a liberdade do homem. É neste sentido que J. L. Segundo concebe os “acazos” da evolução como sinais *desse tipo* de providência. Os dinamismos físicos, químicos e biológicos ocorrem segundo suas leis naturais próprias. Não se confundem com a ação do próprio Deus. Este não age como um ente categorial. O Criador não precisa deixar de ser o que é para agir ao nível das criaturas. Mas, agindo transcendentemente, consegue dinamizar a criação para que nela ocorram os processos evolutivos com suas leis próprias, ou seja, respeitando totalmente as reações e eventos surgidos na natureza em evolução. Portanto, se é legítimo que tais dinamismos naturais sejam considerados em consonância com o agir transcendental do Deus criador, então não há incompatibilidade entre estes dinamismos evolutivos e a concepção cristã acerca da providência divina.

O mesmo pode ser dito a respeito da relação entre a ação (transcendente) da providência divina e a liberdade de ação humana. Uma ação não concorre contra a outra. Respeitando a autonomia humana, Deus não deixa de amar e de agir em favor do ser humano. Assim, os momentos em que o ser humano cresce e amadurece como pessoa não são contrários à ação divina. Ao invés disso, estas ocasiões de desenvolvimento humano podem ser vistas como expressão de uma providência divina que consegue estimular o desenvolvimento humano, sem violar o espaço próprio das iniciativas e das descobertas feitas pelo ser humano.

4.2.4

O Ser humano dotado de liberdade é uma “pessoa”

Chegados a este ponto da pesquisa, podemos agora apreciar mais detalhadamente o sentido próprio no qual se diz que o ser humano é um “ser livre”. Dissemos anteriormente, que o ser humano é sujeito de sua própria liberdade, mesmo quando leva em consideração os múltiplos determinismos e acasos que definem sua existência histórica. Será útil agora apresentar a fundamentação que J. L. Segundo usa para comprovar essa afirmação. Assim poderemos ver como o ser humano vive sua liberdade de um modo que vai caracterizar a vida humana como experiência pessoal.

Um dos pontos mais básicos na reflexão sobre a liberdade é a afirmação de que cada ser humano possui o livre arbítrio, como qualidade que lhe capacita ao exercício da liberdade. No entanto, esta idéia básica, (mesmo sendo correta), não é suficiente para quem quer refletir em profundidade sobre o assunto. É preciso também abordar com mais precisão o fato de que o ser humano é sujeito no exercício desse atributo que é a liberdade. Isso implica em considerar que cada um usa desse atributo de um modo único e é isso mesmo o que caracteriza a liberdade como uma experiência na qual o ser humano se torna “pessoa”. É essa característica que faz com que um ser humano seja mais do que “apenas mais um indivíduo” da espécie humana. Ao usar o livre arbítrio, na construção cotidiana da sua vida pessoal, o ser humano se constitui como ser único, dotado de uma identidade própria. É essa característica que vai qualificar as decisões e os atos humanos como a experiência própria de “ser pessoa”. Então, levando em conta os dinamismos apresentados nos itens anteriores, J. L. Segundo mostra a realidade humana complexa que é retratada no conceito de pessoa.

4.2.4.1

Ser pessoa como liberdade para agir

Como “início de conversa”, J. L. Segundo recorda que etimologicamente falando, pessoa, é proveniente do grego, “*prósopon*”, palavra que era usada para designar as máscaras usadas pelos atores do antigo teatro grego³²⁶. Aplicado ao ser humano em sentido mais amplo, o termo indica a capacidade de assumir e expressar as

³²⁶ Cf. SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que homem? Que Deus?...*, p. 114.

próprias emoções e sentimentos. Quando situamos o ser humano nesse nível da capacidade de conhecer e expressar o que sente, estamos lidando com uma característica importantíssima da condição humana. Trata-se da experiência de deparar-se com as próprias decisões, com os próprios atos praticados, com os erros e acertos cometidos, criando a oportunidade de o ser humano “representar isso”, no sentido de “re-apresentar” as situações vividas para si mesmo. A partir desse exercício é que o ser humano vai avaliar suas escolhas e traçar rumos para sua vida. Assim, podemos notar que a vida do ser humano se situa além dos limites estreitos dos conceitos habitualmente usados para defini-la.

Neste sentido é que se diz que o ser humano, enquanto “máscara”, *prósopon*, (*persona* em latim) é “maior” do que as diversas apreensões parciais que se possam fazer a seu respeito. Realidades situadas no âmbito dos valores humanos, (“dever ser”), no âmbito da liberdade, no âmbito das escolhas e decisões livres do homem... transcendem, vão sempre mais além de toda classificação conceitual³²⁷.

O substantivo “homem” não é suficiente para designar toda a riqueza de experiências “pessoais” que qualquer homem concreto possui em sua vida. Neste sentido, quaisquer conceitos ou concepções parciais sobre o ser humano (a partir da biologia, ou da psicologia por exemplo) não alcançam a totalidade da existência de um ser humano concreto. Esta é o produto da múltipla interatividade do ser humano consigo mesmo, com a sociedade e com seus interlocutores, sejam eles os familiares, Deus, os colegas de trabalho, ou quaisquer outros. Neste sentido J. L. Segundo adota a mesma perspectiva para mostrar que o ser do homem possui isso em comum com o próprio Deus. Se olharmos bem, a palavra “Deus” diz muito pouco ou quase nada sobre quem é Deus, sobre seu modo de agir, ou seja, sobre o ser de Deus em sua própria liberdade. Ao invés de procurarmos conhecer Deus pelas características do “ser” de Deus, ao invés de procurarmos “substantivos” adequados para definir “a essência” de Deus, deveríamos notar “o modo como Deus age” em sua própria liberdade, a partir das escolhas e decisões livremente manifestadas por Deus na história humana.

“Se dizemos com João que ‘Deus é amor’ e que seu amor o leva a dar a própria vida de seu filho (1Jo 4,8.16; cf. 3,16) isso somente pode querer dizer alguma coisa, ou seja, somente pode fazer sentido, se não é a mera essência ou natureza divina que decide o que Deus é, mas alguma coisa prévia, precedente: uma decisão livre.”³²⁸

³²⁷ Cf. *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*, p. 114-115.

Neste sentido, o nível do “ser” é diferente do nível da “pessoa”. Quando se fala em ser, logo imaginamos algo que tem mais a ver com a noção de essência (ontologia). Já quando se trata de pessoa, é o exercício da liberdade que fica em evidência. Aplicando esse raciocínio aos textos de 1Jo 4,8.16; Jo 3,16. J. L. segundo mostra que sim, “Deus é amor”, mas não um amor qualquer. Deus é um Amor de tal magnitude, que envia seu Filho. Entretanto, para que essa afirmativa “possa fazer sentido” para homens dotados de uma liberdade efetiva e real, torna-se necessário que Deus manifeste este seu amor de modo livre, numa iniciativa totalmente desinteressada da parte de Deus, considerando-se o homem como interlocutor dotado de uma liberdade autêntica (embora condicionada) para se posicionar livremente diante da revelação *desse* Deus. Daí a perspectiva própria do existencialismo de Sartre, que é recuperada por J. L. Segundo. “A existência precede a essência”. Parece que, de algum modo, isso vale tanto para o Criador como para a criatura, sem que isso desfaça a distinção entre ambos.

“Em outras palavras, se somos criados, se Deus nos ama até o extremo de fazer-se um de nós, compartilhar nossa história (...) isso se deve a uma realidade determinante que *não é* a essência ou o ser de Deus. Assim, quando dizemos que Deus é, por sua essência, imutável, impassível, auto-suficiente (= ser infinito), não estamos dizendo que Deus não possa amar, criar, encarnar-se...Queremos dizer que não está logicamente obrigado a mudar, criar, amar suas criaturas e encarnar-se em nosso mundo. Se o faz, é porque *livremente* decidiu fazê-lo e dar essa forma a seu ser infinito”³²⁹

Para aplicar o mesmo tipo de raciocínio em relação ao ser humano, J. L. Segundo recorre ao pensamento de Nicolás Berdiaeff.

O homem “(...) se em parte é resultado de sua essência – é muito mais o resultado de suas livres decisões. Por isso, para Berdiaeff, é necessário cultivar uma linguagem distintiva da liberdade, não apenas no caso de Deus, mas também no caso da psicologia, da sociologia, da ética humanas...”³³⁰

³²⁹ *Ibid.* p.115., as indicações em letra cursiva são do próprio autor.

³³⁰ *Ibid.*, p. 116, citando BERDIAEFF, N., *De l’esclavage et de la liberté de l’homme*, Paris, Aubier, 1946, p. 18. Seria interessante detalhar com mais precisão estes fundamentos filosóficos da liberdade de Deus e da liberdade do ser humano. Não há condições para fazê-lo aqui. Alguns dos elementos básicos a respeito desse tema encontram-se na p. 115 do *Que mundo? Que Homem? Que Deus ...*, especialmente na nota 1. Ali é mostrado que J. L. Segundo se baseia em N. Berdiaeff, que por sua vez se baseou em Jakob Boehme, para propor a existência de uma “vontade sem fundamento” (*Ungrund*) como fundamento primeiro da liberdade em Deus. Talvez algo de semelhante ou análogo possa ser dito em relação ao ser humano. O certo é que esses elementos pinçados destes pensadores fornecem a base para estabelecer a liberdade como ponto de partida do ser do homem e do ser do próprio Deus. É neste sentido que Berdiaeff, (baseado em J. Boehme), afirma que “a liberdade é o início de tudo”; cf. BERDIAEFF, N. *Essai de Métaphysique Eschatologique*, Paris, Aubier, 1946, p. 125, indicado em SEGUNDO, J. L., *Ibid.*, p. 115.

Por estas referências vemos que, mesmo que Deus como criador seja essencialmente diferente do ser humano enquanto criatura, há entre Deus e o homem uma característica comum: a liberdade enquanto fonte de uma existência pessoal. Deus e o homem “existem”, como seres que livremente expressam o que são por meio de um agir livre, consciente e pessoal. E para aprofundar ainda mais essa reflexão, J. L. Segundo aplica este mesmo raciocínio à própria “pessoa” de Jesus Cristo. Ao fazê-lo, J. L. Segundo indica que o próprio Jesus Cristo, sendo “verdadeiro homem” como diz o dogma cristão, também “existiu” submetido a este mesmo dinamismo da liberdade humana tão bem sintetizado pelo ateu Jean Paul Sartre.

“Isso explica o fato de que um ateu como Sartre invente também uma linguagem apofática para expressar a pretensão metafísica global do existencialismo no já citado axioma: a existência precede a essência. Porque se olharmos bem, que é essa *existência* (...), senão uma linguagem negativa, paralela à utilizada pela teologia, a respeito das duas naturezas de Cristo, quando buscou o que as ‘precedia’ ou fundamentava ambas e encontrou uma palavra tão parecida ao não-ser como o termo (...) *máscara*?”³³¹

Vemos que J. L. Segundo se vale de Sartre, para indicar que há na “existência” humana algo que “precede” qualquer definição ou descrição que se possa fazer sobre o homem. Esse “algo” que marca a existência humana é indefinível e indescritível, até que o homem se defina a si mesmo por meio de sua práxis histórica. Esse “algo”, esse critério fundamental da existência humana é aquilo que o ser humano já é em potência, é a condição de poder agir, escolher e decidir livremente, capacidade esta que está apenas “latente” e ainda não “patente”, enquanto o ser humano não se manifesta como sujeito de sua própria história pessoal. Daí que haja um sentido “apofático”, um caráter de “não ser” na estrutura mesma do ser pessoa. E é justamente isso o que define o ser humano como ser de liberdade.

Ou seja, há no ser humano uma liberdade pronta para agir, mas que “ainda não entrou em cena” até que ele “livremente” se manifeste. A liberdade do homem (neste sentido “existencialista sartreano”) é um “não-ser” em permanente estado de expectativa pela decisão que o fará “vir a ser”. O homem “ainda não é” aquilo que ele “poderá

³³¹ SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que Homem? Que Deus ...*, p. 116-117 (as indicações em letra itálica são do autor).

tornar-se” mediante as decisões e atitudes de sua própria liberdade³³². Neste sentido, o ser humano não é um mero produto das circunstâncias históricas, psicológicas, sociais etc. O homem é o sujeito de sua própria liberdade. Ele é o ser que se pergunta sobre as circunstâncias que demarcam a sua presença no mundo, e é também o ser que decide sobre estas circunstâncias, o ser que escolhe como agir diante delas.

Compreendido isso, cabe verificar o sentido em que esta reflexão sobre a liberdade poderia ser aplicada à pessoa de Jesus. Aqui J. L. Segundo mencionou essa reflexão sobre os fundamentos da liberdade, a fim de afirmar que ela pode ser encontrada na abordagem cristã acerca das duas naturezas de Cristo. A existência humana (enquanto distinta da “essência do ser”) é uma linguagem negativa (apofática), paralela à linguagem que a teologia usa para falar sobre as duas naturezas de Jesus Cristo, quando a própria teologia busca expressar aquela realidade que “precede” a estas duas naturezas, aquele “sujeito livre” que existe como fundamento dessas duas naturezas. Foi esta linguagem teológica que criou o termo “pessoa” (*prósopon*, *persona*, máscara) precisamente para isso: para designar esse sujeito livre, esse Jesus Cristo sujeito de sua própria liberdade que, em certo sentido, “antecede” essa definição de “duas naturezas” (uma humana, outra divina) com distinção, mas sem separação, nem confusão entre elas.

Assim, Juan Luis Segundo apresenta Jesus Cristo, a partir do fundamento primeiro e irreduzível de sua própria liberdade, como sujeito único e irrepetível de ambas as naturezas (divina e humana), estabelecendo um paralelo com a “existência” de todo ser humano, uma vez que todo ser humano é um ser de liberdade. Todo ser humano (de modo análogo a Jesus Cristo) tem como fundamento primeiro e irreduzível de sua própria “existência” a condição do exercício humano de sua própria liberdade. É isso que faz do homem um sujeito livre. Do mesmo modo, Jesus Cristo é também o único sujeito protagonista que decide e age em sua própria existência (tanto no que diz respeito à natureza divina, como no que diz respeito à natureza humana). Creio que é

³³² Sartre é constantemente mencionado na obra segundiana, com referências a diversos livros do famoso filósofo francês. Aqui neste ponto, ao falar sobre este tema do fundamento primeiro da liberdade, J. L. Segundo recorre ao clássico livro *O ser e o nada*. Assim, em *Que Homem? Que Mundo? Que Deus?...*, p. 116, nota 2, J. L. Segundo se reporta a um trecho do citado livro de Sartre que lhe parece bem ilustrativo desse fundamento e desse dinamismo da liberdade. - O homem possui “a permanente possibilidade de desgrudar-se da série de causas que constituem o ser... Quem pergunta deve poder fazer, em relação àquilo sobre o que pergunta, uma espécie de separação que introduz um não-ser; escapa assim à ordem causal do mundo, desgruda-se do ser” “Essa possibilidade que o homem tem de segregar um não-ser, que o isola (do ser)... é a liberdade” (SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 69 e 71).

esse o sentido do paralelismo estabelecido por J. L. Segundo entre a reflexão filosófica de Sartre e a existência “pessoal” de Jesus Cristo.

Prosseguindo nessa linha de raciocínio, Segundo vai se basear num autor alemão chamado Jakob Boehme, de cuja obra ele tomou conhecimento através dos estudos feitos acerca de Nicolás Berdiaeff. A reflexão feita por J. Boehme apresenta a liberdade como critério fundamental que define o ser de Deus. Essa liberdade de Deus é descrita como uma “vontade sem fundamento”, como sendo o “*ungrund*”, o núcleo da liberdade divina³³³, o ato próprio pelo qual Deus decide, o “ponto zero” a partir do qual a vontade divina se manifesta e faz deslanchar a revelação que Deus faz de si ao mundo. Por isso, esse “*ungrund*” é visto por Boehme como uma espécie de vontade primeva, que permanece nas “profundezas de Deus”, (como se precedesse a esta própria profundidade)³³⁴. Esse seria o fundamento primeiro da liberdade em Deus. E é neste sentido que o autor vai dizer: “*A liberdade é o início de tudo*”³³⁵.

Ou seja, na hora de definir filosoficamente o que é o ser humano enquanto ser de liberdade, Juan Luis Segundo aplica ao ser humano essa mesma lógica dos fundamentos da liberdade divina. Ele faz isso, associando as reflexões de J. Boehme e N. Berdiaeff ao pensamento de J. P. Sartre. O ser humano é o ser que se pergunta sobre si mesmo e que também é capaz de decidir sobre si mesmo. Neste sentido, o homem é um ser “prévio”, “anterior” às circunstâncias (sociais, históricas, políticas, culturais, biológicas...) que o definem. Embora não possa controlar essas circunstâncias o homem, como ser de liberdade, é alguém que existe enquanto decide como interagir com elas.

Sartre é de opinião de que devemos abandonar a antiga abordagem metafísica sobre o ser humano, a fim de que possamos restituir ao homem (ao homem concreto, histórico, singular) seu “poder de transcendência pelo trabalho e pela ação”³³⁶. Creio que é neste sentido que se situa a afirmação “sartreana” de que “a existência precede a essência”. Esta abordagem nos mostra que o ser do homem se revela primeiramente como ser de liberdade. Fala-se assim, do ser humano como ser capaz de transformar a realidade para torná-la mais coerente com seus valores. Nesta perspectiva o “ser” do

³³³ Creio que essa “vontade sem fundamento” ou “*ungrund*” pode ser caracterizada como a capacidade de livre iniciativa, como desígnio, como ímpeto criativo, como vontade primeira, da parte de Deus; algo como um “não ser” anterior ao próprio ser.

³³⁴ Cf. SEGUNDO, J. L. Segundo, *Que Mundo? Que Homem? Que Deus...*, p.115, nota 1.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ SARTRE, J. P., *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Galimard, 1960, t. 1, p. 68. E aqui, J. L. Segundo explica que preferiu traduzir o termo “*dépassement*” usado por Sartre pela palavra “transcendência”, por crer que esta última é mais oportuna para “indicar essa capacidade (mencionada por Sartre) que a liberdade outorga ao homem de determinar seu próprio ser”, cf. SEGUNDO, J. L., *ibid.*, p. 93, nota 8.

homem se mostra justamente enquanto ele escolhe, decide e age. Aí reside sua humanidade mais básica de acordo com a perspectiva do existencialismo de Sartre³³⁷.

Dessa forma, não é difícil entender o interesse de J. L. Segundo nestes autores. Ao tratar do ser humano como “pessoa” ele se vale das abordagens de Boehme, Berdiaeff e Sartre precisamente para confirmar essa percepção de que o que caracteriza fundamentalmente o ser humano é a capacidade de ser livre e de construir sua vida como sujeito de sua própria existência. É com essa perspectiva que o homem parte para seus diversos relacionamentos sociais, espirituais e afetivos. E é isso que leva J. L. Segundo a afirmar:

“(...) o ser do homem é o resultado da opção que fez à liberdade. E não vice-versa. De tal modo que, verdadeiramente posso dizer: ‘eu sou minha liberdade (em ato)’. Ou, se o preferimos: ‘meu ser é o resultado do que minha liberdade decidiu’.

Esta e não outra, é a razão pela qual desde tempos imemoriais, todos os homens sabem vagamente que as relações pessoais, como o amor ou a amizade, não podem dar uma razão de *ser* de sua existência. Porque o que nelas se escolhe não é tal ou qual qualidade do ser da outra pessoa, mas a pessoa enquanto tal. É algo assim como dizer: amo-te porque sim. Ou, o que é a mesma coisa: amo-te porque eu sou eu e tu és tu (...)”³³⁸.

Nota-se, assim, que há um dinamismo contínuo da ação humana no exercício da liberdade. “Antes” de escolher e fazer opções a partir de seu próprio livre arbítrio, o homem apenas pensa, faz considerações sobre as conseqüências de seus atos. Neste ponto a liberdade ainda não se tornou uma experiência histórica. Enquanto não age, o homem “ainda não é”. No entanto, na medida em que começa a agir, sua liberdade entra em cena. Há aqui um “durante”, um processo em andamento, que corresponde à práxis, pela qual a vontade e a decisão livre estão sendo colocadas em prática. Neste momento a liberdade já está em ato, mas ainda não concluiu seu curso, não encerrou o ciclo pelo qual se define a situação que enseja em si. Em seguida vem um momento de síntese, em que surgem os efeitos da ação realizada. Assim, “depois” de consumado o ato livre feito pelo ser humano, vem as conseqüências que ele deverá assumir, o preço que ele inevitavelmente terá que pagar pela opção escolhida e tornada efetiva no âmbito de sua própria liberdade. Tal processo só termina quando o homem morre. Pois em cada

³³⁷ “...a existência precede a essência...Significa que o homem começa existindo...e que depois se define. O homem, assim como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque começa com ser nada. Somente será depois e será tal qual se tenha feito ele próprio...” SARTRE, J. P. , *El Existencialismo un humanismo*, Paris, Nagel, 1946, p. 17 ss. citado em SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem.? Que Deus...*, p. 106-107.

³³⁸ SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem.? Que Deus...*, p. 107.

decisão, em cada uma das milhares de escolhas que o homem faz na vida esse ciclo se repete, de tal modo que da unificação entre os diversos ciclos realizados despontará o sentido e o rumo que a vida do ser humano assumiu. É isso que se costuma chamar de liberdade profunda ou atitude fundamental.

Concluindo este ponto, deve-se afirmar que os três momentos, (o antes, o durante e o depois) formam parte da experiência humana da liberdade. Eles se integram através da ação humana, fazendo com que a vida do ser humano seja a vida de uma “pessoa”, que neste sentido se fez a si mesma, enquanto colocava sua própria liberdade em ato. Por isso, ser pessoa é exercitar a liberdade para agir. É assim que se configuram as experiências de amor, as relações sociais, as relações de interação do homem com Deus e com o mundo da natureza, etc. De certo modo, é arriscando sua vida que o ser humano constrói sua vida. Por entre dúvidas e certezas ele abre caminho rumo ao futuro no exercício da própria liberdade. Refletindo e também agindo, construindo, realizando, corrigindo erros, sempre dentro das realidades sociais que as circunstâncias históricas permitem. É, por esse mesmo dinamismo, que se diz que a liberdade é uma experiência humana. É através dele que o ser humano “se torna pessoa”, construindo ativamente a história de sua própria vida como história de sua própria liberdade.

4.2.4.2

Ser pessoa como liberdade de interpretar a própria história

Pelo que foi visto no item anterior, a “pessoalidade” da existência humana qualifica o ser humano, como ser livre para agir e assim construir sua própria história. Esta é sem dúvida uma dimensão fundamental da condição humana. No entanto, há ainda uma outra dimensão característica da vida humana, que diz também respeito ao exercício da liberdade. Esta segunda dimensão consiste na capacidade de interpretar a história que a própria liberdade construiu. Trata-se de uma dimensão tão importante quanto a primeira e que na verdade a completa. O ser humano não é livre apenas por agir por sua própria vontade. Na estrutura mesma da ação humana há razão, consciência, a capacidade de pensar de planejar de avaliar as circunstâncias, etc. Isso caracteriza o ser humano como ser comunicativo, como ser de linguagem³³⁹.

³³⁹ J. L. Segundo classifica a linguagem humana em dois tipos: a linguagem icônica e a linguagem digital. A primeira é voltada para as dimensões mais amplas da vida humana, os valores, a fé religiosa, a ética os projetos de vida do ser humano, etc. Daí seu meio de expressão ser o “ícone” por ser mais apropriado para a expressão simbólica. A segunda é usada para os aspectos mais objetivos da existência e exerce a função

Neste âmbito da comunicação e da linguagem é que se estabelece a expressão do sentido dos acontecimentos para o ser humano. Ele precisa conhecer a realidade, precisa compreender o mundo, precisa viver uma vida que faça sentido. Ocorre que este sentido é também construído pelo ser humano no exercício de sua liberdade. É o próprio ser humano o sujeito da interpretação. Para mostrar isso, J. L. Segundo usa como exemplo hipotético, uma situação em que um mesmo acontecimento é descrito por três pessoas diferentes, cada qual com a sua visão dos fatos³⁴⁰.

Assim, um passageiro de um trem, um camponês e o presidente do país descrevem o mesmo acontecimento, com pontos de vista muito distintos entre si. De tal sorte que cada versão parece um fato diferente, embora se refira ao mesmo acontecimento. As três versões do mesmo fato mencionado indicam a pluralidade de sentidos, que os acontecimentos podem ter ou adquirir, de acordo com a perspectiva própria de cada um que for observar e narrar este acontecimento. O “elemento liberdade” é que define cada uma das versões; é esse “elemento” que torna específica e diferente a visão que cada um forma sobre a mesma realidade. Para compreender o sentido que uma pessoa atribui a um determinado fato, é necessário levar em conta a história de vida dessa pessoa; a história que ela construiu no exercício de sua própria liberdade. Ao mencionar aquelas três versões de um mesmo fato, J. L. Segundo mostra como a liberdade de olhar os acontecimentos dentro de uma determinada perspectiva direciona a interpretação dos fatos.

Neste sentido, “ser pessoa” equivale a exercer a liberdade de privilegiar certos dados em detrimento de outros. J. L. Segundo toma como exemplo o exercício de uma determinada profissão. Dependendo das circunstâncias históricas, o mais provável é que o sentido que o trabalho assume na vida do trabalhador³⁴¹ é mais importante que a atividade profissional propriamente dita. É a liberdade que dá esse “valor”. Trata-se da liberdade que o ser humano possui, de interpretar os fatos e as atividades que desenvolve em sua própria vida. É uma espécie de autonomia interpretativa, que é baseada na vida pessoal e na atribuição de sentido feita pelo ser humano enquanto protagonista de sua própria história.

de definir com precisão, expressar literalmente aquilo que se quer designar. Daí que seu meio de expressão seja o dígito (Letras, palavras, conceitos, números). Não há necessidade de detalhar muito este ponto do pensamento segundiano para o tema desta tese. Para maiores esclarecimentos sobre este tema ver SEGUNDO, J. L. , *O Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. I, p. 166-169; 187-217; MURAD, A. *Este Cristianismo Inquieto: A Fé Encarnada em J. L. Segundo*, São Paulo, Loyola, 1994, p. 75-78 e 104.

³⁴⁰ SEGUNDO, J. L., *Que Mundo? Que Homem.? Que Deus...*, p. 120-127.

³⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 126.

Baseado nestes argumentos, J. L. Segundo mostra que não existe história humana puramente factual e objetiva. Dados objetivos nus e crus “não fazem história”. Esta é feita por homens e mulheres que poderão ser (ou não) protagonistas dos fatos, mas que sempre serão protagonistas na interpretação dos fatos, compondo livremente o sentido dos mesmos em sua história de vida pessoal. Pois só o ser humano dotado de liberdade tem a capacidade para interpretar e para atribuir significado aos “dados objetivos” da realidade e assim construir uma história com autêntico sentido humano. Deste modo é o ser humano que, no âmbito de sua própria liberdade, “*fixa o sentido dos acontecimentos*”³⁴². É assim a estrutura fundamental da história humana. Fatos não interpretados são meros acasos. No entanto, quando uma determinada sucessão de acontecimentos é vivida e interpretada, os fatos são como que “costurados” num determinado sentido e é a partir desse momento, que estes acontecimentos se tornam uma história autenticamente humana, porque construída sobre o eixo da liberdade das pessoas que interpretaram os acontecimentos atribuindo-lhes um “sentido”.

Assim, podemos dizer que, num certo “sentido pessoal”, cada um é livre a partir de si próprio, ou seja, a partir daquilo que conseguiu viver e interpretar. É sempre por dentro dessa estrutura, que sentimentos, fatos e processos históricos ganham sentido e significado. A conclusão a que se chega é a de que essas características antropológicas que descobrimos nesse processo são “propositais”, são “providenciais”. Não são mero acaso, mas ao contrário, formam uma certa lógica, fazem parte do próprio dinamismo da criação e da salvação realizadas por Deus. É por isso que J. L. Segundo afirma:

“De fato (...) nossa hipótese aqui é teológica: Deus quis fazer um mundo, onde tivesse os homens como interlocutores livres, capazes de decisão, ou seja, cooperadores criativos num projeto comum a ambos: Deus e os homens”³⁴³.

Disso se conclui que a historicidade e a liberdade próprias da condição humana não são acasos. Antes expressam o desígnio salvífico próprio de um Deus, que cria o ser humano (já desde o princípio) no interior de um dinamismo evolutivo, no qual a liberdade se depara e se defronta com as condições históricas, sociais, psicológicas, biológicas, etc., nas quais o próprio ser humano deverá construir sua existência. E isso gera algumas conseqüências derivadas deste próprio dinamismo evolutivo, dentro do qual o homem exerce sua liberdade.

³⁴² Cf. *Ibid.*, p. 127.

³⁴³ *Ibid.*, p. 133.

*“Cada ser humano está estruturado para inventar seu próprio caminho num universo incompleto e colocado nas mãos humanas”*³⁴⁴. Pelo menos no que diz respeito ao sentido que esse universo deverá ter, é possível dizer que o universo está sujeito *“àquilo que o homem decida fazer com ele e dele”*³⁴⁵. Ou seja, o ser humano é “pessoa”, não apenas quando constrói sua própria história, pensa, decide e age livremente, mas também é “pessoa”, quando avalia, interpreta e consegue captar, a partir da realidade, um sentido que orienta a construção de sua existência no mundo.

Dá para notar que a liberdade humana possui assim uma estrutura dual. De um lado, o ser humano tem que lidar com os diversos dinamismos da natureza que definem seu ser biológico e com a realidade social com suas estruturas políticas culturais, econômicas, etc. De outro lado, todo esse processo interativo no qual o homem constrói sua própria vida deve ser interpretado para poder “fazer sentido”. Então, vemos que nesse âmbito da construção do sentido, o ser humano exerce também a sua própria liberdade.

4.2.5

Conseqüências decorrentes do caráter pessoal da liberdade humana

Com todos os argumentos expostos, nota-se que a liberdade humana tem como característica básica o seu caráter pessoal. O ser humano livre é “pessoa” nos dois sentidos acima descritos: como sujeito da construção de sua própria existência e também como sujeito da construção do sentido que essa existência deve ter. Tal processo de construção da liberdade tem conseqüências e desdobramentos importantes para a vida do próprio ser humano. Dentre estas, J. L. Segundo destaca três que são por ele consideradas mais significativas: conseqüências éticas, conseqüências ecológicas e conseqüências sociais. Vejamos.

a) Conseqüências éticas

No plano da ética, a configuração dual da liberdade humana, traz como conseqüência a necessidade de perceber que as decisões morais, para serem realmente construídas de um modo pessoal e livre, devem ser gestadas dentro do projeto de vida

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*

que o ser humano estiver construindo para si. Ou seja, a vida moral do ser humano não deverá ser uma eterna consulta a um código de regras que defina o que pode e o que não pode ser feito. Do ponto de vista da construção de uma autêntica liberdade, a vida humana deverá ser uma “moral de projetos”³⁴⁶.

“No plano da ética, (...) o cristão até pouco tempo atrás estava acostumado a perguntar à autoridade magisterial a clássica pergunta: é lícito fazer isto? A lei de Deus o permite? (...) ao ler as passagens centrais de Paulo – o que ele chama ‘seu’ evangelho – essas passagens lhe dizem que, como filho de Deus, é o homem, enquanto herdeiro maior de idade, ‘dono de tudo’ (Gl 4,1; 1Cor 3,21) e que em consequência, suas questões morais estão em função de seus projetos de amor (Gl 5,1.13c-14), como colaborador (= *synergos*) criativo do projeto próprio de Deus (1 Cor 3,9). Não se trata, então, de perguntar pelo permitido ou pelo proibido em sua própria casa, mas pelo conveniente para seu projeto (1 Cor 6,12; 10,23-29) que é tão único e irrepetível como sua pessoa e seu contexto.”³⁴⁷

Impõe-se, então, uma adequada conexão entre fins (Fé) e meios (Ideologia)³⁴⁸ de acordo com o projeto de vida da pessoa. Isso não significa que os projetos de vida escolhidos sejam sempre os melhores. Não significa que não haja necessidade de submeter tais projetos a avaliações e revisões periódicas. O próprio J. L. Segundo admite que embora seja imprescindível que se busque os meios mais coerentes com os fins almejados, a simples coerência entre meios e fins não é garantia de se estar no melhor projeto para a própria vida. Há uma hierarquia de fins (uma escala de valores) que precisa ser cautelosamente construída. Pode ocorrer que, mesmo sendo coerentes com o fim almejado, certos meios se mostrem a longo prazo inadequados por destruir valores e metas mais importantes. Há, portanto, uma necessária cautela que deve constar nessa “moral de projetos”. No entanto, isso não invalida o fato de que a vida moral do ser humano será tanto mais autêntica e fará o homem amadurecer tanto mais, quanto mais ele for capaz de tomar decisões amadurecidas a partir de escolhas discernidas e executadas no âmbito de sua própria liberdade pessoal.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 144.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 143-144.

³⁴⁸ Cf. SEGUNDO, J. L. *O Homem. de Hoje diante de Jesus de Nazaré, v. 1: Fé e Ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1982.

b) Conseqüências ecológicas

Nesse nível J. L. Segundo considera a ecologia, tanto do ponto de vista ambiental, como no sentido mais amplo da ecologia humana e social já apontado no capítulo anterior. Aqui se coloca o problema da absolutização dos meios (ideologias) como se fossem fins em si mesmos. Há certa tendência de sacralizar certos meios pela força do hábito, por costume (tradição), por interesses, por comodismo, etc. Há também o perigo inverso, ou seja, a tendência de o ser humano relativizar certos meios ou até mesmo certos fins, por ignorância, por desconhecer a importância dos mesmos em seu projeto de realização pessoal³⁴⁹.

Tanto um caso como o outro são bastante prejudiciais para o ser humano. Como conseqüências destes desequilíbrios, surge o problema da “propositividade” indicado por G. Bateson e também o problema da perda da “flexibilidade histórica”³⁵⁰. A busca obsessiva pela realização dos “propósitos” estabelecidos pelo homem como metas prioritárias, de acordo com critérios meramente técnicos e financeiros, leva o ser humano a uma relação muito destrutiva com a natureza. A rigidez social e política do homem (falta de “flexibilidade”) faz com que sistemas naturais entrem em colapso. O mesmo poderia ser dito dos desequilíbrios provocados na ecologia social, no delicado ajuste entre os grupos humanos na sociedade.

c) Conseqüências Sociais

Aqui J. L. Segundo aponta para o problema da “mentalidade egóica” do ser humano que infla o ego, os desejos do “eu”, desenvolvendo uma perspectiva solitária e egoísta de consideração sobre a pessoa humana, como se estivesse num processo de seleção natural darwinista, no qual é preciso usar de força e ser rude, anulando os outros para sobreviver. Hoje em dia não faltam representantes dessa mentalidade egocêntrica,

³⁴⁹ J. L. Segundo recorda aqui a reflexão feita por E. F. Schumacher (*The Small is Beautiful*, Nova York, Harper and Row, 1975, p. 104-105), a respeito do rebaixamento da terra (fauna e flora) da condição de meio imprescindível ao homem para a condição de mero meio, como se fosse tão somente fonte de matérias primas. Este exemplo de desvalorização de algo que deveria ter um “valor absoluto” ou “sagrado” foi apresentado primeiramente no *Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1, *Fé e Ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1982, p. 329-331.

³⁵⁰ A respeito dessa atitude de buscar obsessivamente os propósitos ditados pela racionalidade técnica, economicista e cientificista (“propositividade”) ver SEGUNDO, J. L., *Homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré*, v. 1, *Fé e Ideologia*, São Paulo, Paulinas, 1982, p.336-344. A respeito do tema da flexibilidade necessária para superar a racionalidade propositiva ver *Ibid.*, p. 385ss. e também as observações sobre o conceito de “flexibilidade histórica” indicadas no capítulo anterior.

pensando que este é o jeito certo de “dominar a natureza”. Aham que a lei do mais forte é a ordem “natural” do universo. Pensam que o desenvolvimento das espécies e inclusive do próprio homem é assim pela própria natureza das coisas.

Para J. L. Segundo, no entanto, a própria natureza “age de outro modo”. Na natureza, as espécies, os elementos naturais e de modo especial os seres humanos só podem “se mover” e “crescer”, se forem capazes de interagir uns com os outros. É isso que o leva a crer que “o ideal egocêntrico é contra a natureza”³⁵¹. De certo modo essa reflexão é aplicada também ao ser humano. O homem não consegue construir seu projeto de vida sozinho. A aventura criadora do homem (inclusive a sua relação com Deus) é mediatizada nas relações sociais. A consequência disso é que até mesmo a construção da vida pessoal é uma obra coletiva.

Há aqui uma dialética entre a dimensão interior e solitária da vida pessoal e a dimensão social dessa mesma vida. Há mesmo e de modo muito legítimo o foro íntimo da pessoa, onde se dão as tomadas de decisão, a ocupação da pessoa consigo mesma, um certo autocentramento em si próprio, ou seja, um cuidar bem de si, da própria individualidade do ser humano. Todos precisam dessa dimensão de interiorização. Em alguma medida, (especialmente na infância), aquela “estrutura egóica” é necessária e legítima. Mas ao mesmo tempo, o ser humano precisa também da troca, do diálogo, da convivência com os outros, com a sociedade e com a natureza (dimensão de abertura ao outro). Sem essa dimensão a vida humana fica também inviável.

Daí que J. L. Segundo apresente esse dinamismo social da formação do ser humano como uma dialética. Há situações que exigem do ser humano a capacidade de assumir o centro de sua vida pessoal. Voltar-se para este centro, para o próprio eu. Em outros contextos é fundamental ter abertura, para introduzir na própria vida “outros centros”, outros interlocutores, como a comunidade, a família, o trabalho, a sociedade, etc. Neste sentido podemos falar de uma dualidade por complementaridade entre a relação da pessoa consigo mesma e a relação da pessoa com os outros. Resumindo, esse processo de formação da pessoa, se constitui no desafio de abrir a estrutura egocêntrica do ser humano à participação de outros interlocutores, sem instrumentalizá-los e sem deixar-se instrumentalizar por eles.

³⁵¹ SEGUNDO, J. L., *Que mundo? Que Homem? Que Deus?*...p. 147, citando aqui TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène Humain*, Paris, Ed. du Seuil, 1955, p. 271.

Conclusão

Neste capítulo, procurei indicar os pontos fundamentais do pensamento de J. L. Segundo acerca da liberdade. O autor situa a liberdade num equilíbrio dinâmico entre os determinismos e os acasos constitutivos da vida humana. Nesta síntese final, pretendo apenas recordar os pontos principais dessa abordagem, a fim de explicitar a concepção de liberdade formulada pelo autor.

Um primeiro aspecto que merece destaque é que a abordagem segundiana revelou uma distinção entre dois níveis, tanto na consideração sobre Deus, como na consideração sobre o ser humano. De um lado, existe o nível da natureza ou do “ser” (a essência, a natureza própria de Deus, como também a natureza própria do ser humano). De outro lado, há o nível da liberdade ou da relacionalidade, que manifesta o ser pessoal de Deus, como também a existência do homem como “ser pessoa”. Não significa que esses dois níveis sejam antagônicos entre si, mas de certo modo se distinguem. A pesquisa evidenciou que J. L. Segundo privilegia o segundo nível, apresentando Deus como ser de relações, como ser pessoal que exercita sua liberdade divina na relação com o ser humano.

Neste aspecto, a perspectiva adotada por J. L. Segundo se distingue da tradição filosófica grega. Para esta, a condição de “pessoa” é vista como um “acidente”. Constitui um atributo próprio da existência do ser humano em sua vida terrena. Trata-se, portanto, de algo finito e mortal que não pode ser atribuído ao ser de Deus. Já J. L. Segundo considera que esse influxo da filosofia grega no Cristianismo descaracterizou a concepção bíblica que apresenta um Deus pessoal, que decide criar o universo e se revelar ao ser humano, por um desígnio de sua própria vontade. Como parte desse mesmo ato livre de Deus, surge o ser humano dotado também de liberdade para dialogar, aceitar ou recusar a proposta *desse* Deus. É por isso que J. L. Segundo enfatiza tanto a perspectiva existencial e histórica no agir de Deus e especialmente no que concerne ao agir humano.

Sob esse ponto de vista, J. L. Segundo tem razão em situar a liberdade no centro do debate a respeito do ser humano. Pois essa característica é fundamental na tradição cristã, que concebe tanto o caráter pessoal do ser de Deus, como o caráter pessoal da condição humana. É aí no âmbito pessoal que se situam a liberdade e a criatividade. E é por isso que J. L. Segundo coloca a liberdade como tema central em sua reflexão sobre

o ser humano, distinguindo-a da concepção essencialista, herdada da filosofia grega. Esta abordagem oriunda do helenismo parte da essência do ser, da ontologia, para o nível relacional-pessoal da existência do homem. Já J. L. Segundo prefere o caminho inverso, partindo do nível relacional e pessoal do ser humano, para só então chegar ao nível ontológico. Ele faz isso, porque vê nesta inversão um caminho mais apropriado para chegar a uma concepção sobre o ser humano, que seja mais fiel aos dados da revelação bíblica e mais coerente com o dinamismo existencial da vida humana.

Neste sentido, Segundo foi muito coerente ao indicar os diversos condicionamentos da existência histórica do ser humano. Se é dentro dessa existência histórica que se dá a experiência da liberdade, então os diversos dinamismos históricos, sociais, culturais, econômicos, biológicos, psicológicos, etc., que configuram a vida do ser humano fazem parte do dinamismo da vivência da liberdade. Daí a palavra forte usada por J. L. Segundo, para caracterizar esses condicionamentos que se impõem sobre a liberdade humana. Esta é condicionada pelos múltiplos “determinismos” característicos da historicidade própria da condição humana. Isso implica dizer que o homem é dotado de uma liberdade real, porém limitada, uma liberdade situada historicamente.

No entanto, J. L. Segundo mostra que o ser humano é mais do que estas determinações. Sua liberdade é caracterizada por “acazos” e também por escolhas livres, feitas no interior de um universo em evolução. Fazem parte da vida do ser humano os eventos imprevistos, os dinamismos evolutivos do próprio corpo humano e do cosmo, o amadurecimento do homem mediante a aprendizagem pessoal e mediante a interação com a sociedade. Todos esses dinamismos oferecem novos elementos sobre os quais age a vontade humana. É por isso que os diversos “determinismos” não são absolutos. Há também interatividade, reflexão, decisão, escolhas, construídas no âmbito de uma liberdade autêntica e é isso que caracteriza a vida humana como vida de um ser que é “pessoa”.

O ser humano é sujeito ativo do processo de construção de seu próprio ser na história, por meio da interação que estabelece com os diversos determinismos e acazos com que se depara. Com efeito, ele é o sujeito, a “pessoa” que exerce sua liberdade ao construir e também interpretar sua própria história. Neste sentido, o homem é o ser que já nasce nessa condição, histórica, existencial e também livre. É, portanto, o ser que formula o sentido de sua própria existência e orienta de acordo com ele a sua práxis e sua atitude fundamental. Assim o ser humano foi criado e nesta condição é que ele pode

se apresentar como um interlocutor diante de seu Criador. A abordagem de J. L. Segundo, neste aspecto, aponta para uma abertura à consideração sobre o sentido dos diversos dinamismos formativos da condição humana. Tudo isso será mera obra do acaso? J. L. Segundo postula aqui a legitimidade de se considerar esta condição existencial pessoal e evolutiva da vida humana dinamizada pela liberdade como sinais de um “*telos*”, de um sentido maior que integra a evolução humana à evolução do universo.

Neste sentido, a liberdade humana não é antagônica à ação de Deus. A liberdade humana e a liberdade divina não são por si mesmas concorrentes entre si. Antes ao contrário, o espaço aberto ao exercício da liberdade do ser humano completa os demais dinamismos presentes no universo. Exercendo autonomamente sua própria liberdade, o ser humano pode ser um interlocutor criativo na interação com o universo e com o próprio Deus, embora possa também no âmbito da mesma liberdade recusar-se a sê-lo. Por isso mesmo, é que os dinamismos próprios da liberdade humana podem ser vistos como um sinal da providência divina. É Deus quem por sua graça oferece ao homem as condições para ser livre.

São estes, portanto, os pontos fundamentais destacados por J. L. Segundo. A partir deles, se tem uma visão abrangente sobre a concepção de liberdade formulada pelo autor. Vistos aqui em seu conjunto, estes pontos oferecem melhores condições para indicar os aspectos em que estas considerações podem ser confrontadas com os pontos fundamentais da concepção de liberdade construída por santo Agostinho. É o que será feito na terceira parte desta tese.