



Marta Chiara e Silva

**Liberdade humana:
autonomia, responsabilidade e discernimento
à luz da antropologia teológica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Teologia Sistemático-Pastoral pelo programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Lúcia Pedrosa de Pádua

Rio de Janeiro
Março de 2024



Marta Chiara e Silva

**Liberdade humana:
autonomia, responsabilidade e discernimento
à luz da antropologia teológica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Teologia Sistemático-Pastoral pelo programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Prof.^a. Lúcia Pedrosa de Pádua

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a. Francilaide de Queiroz Ronsi

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Geraldo Luiz De Mori

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

Rio de Janeiro, 8 de março de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Marta Chiara e Silva

Graduou-se em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, em 2021. Atua na formação de jovens e adolescentes no âmbito do Movimento dos Focolares.

Ficha Catalográfica

Silva, Marta Chiara e

Liberdade humana: autonomia, responsabilidade e discernimento à luz da antropologia teológica / Marta Chiara e Silva; orientadora: Lúcia Pedrosa de Pádua. – 2024.
153 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Liberdade humana. 3. Antropologia teológica. 4. Modernidade. 5. Individualismo. 6. Responsabilidade. I. Pádua, Lúcia Pedrosa de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A meus pais, Lino Ferreira e Silva (*in memoriam*) e Hilda Lemos e Silva,
por me transmitirem a fé em Deus e o amor pela Igreja. E a Chiara Lubich
(*in memoriam*), que me inspira a viver por um Ideal que não passa.

Agradecimentos

A Deus, por ter me dado a graça de vivenciar esta etapa da minha vida que tanto me enriqueceu e me possibilitou o amadurecimento na fé.

À minha orientadora, Lúcia Pedrosa de Pádua, pelo estímulo, parceria e disponibilidade, por ter me acompanhado nesse percurso.

À PUC-Rio e à CAPES, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-graduação, funcionários e servidores do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pela dedicação e empenho com os quais desenvolvem os seus trabalhos.

Aos colegas e às colegas da PUC-Rio.

Aos professores que participaram da Comissão examinadora e contribuíram no aperfeiçoamento deste trabalho.

À minha irmã, Maria Betânia e Silva, pelo incentivo e ajuda concreta.

Às minhas companheiras de Focolare, com as quais compartilho o mesmo Ideal de vida, pela ajuda e compreensão durante o percurso e desenvolvimento da minha pesquisa.

Enfim, a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu pudesse alcançar o resultado almejado.

Minha gratidão!

Resumo

Silva, Marta Chiara e; Pedrosa de Pádua, Lúcia (Orientadora). **Liberdade humana: autonomia, responsabilidade e discernimento à luz da antropologia teológica**. Rio de Janeiro, 2024. 153p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O tema da liberdade humana é vasto e complexo, podendo ser analisado sob diversas perspectivas. A presente dissertação tem por objetivo refletir, à luz da antropologia teológica, sobre os desafios postos pela mentalidade contemporânea à vivência cristã da liberdade na dinâmica da autonomia, responsabilidade e discernimento. O trabalho, de caráter interdisciplinar, se desenvolveu a partir de análise bibliográfica. Metodologicamente, os resultados da pesquisa estão dispostos em três etapas. A primeira elucida as caracterizações que a liberdade humana foi assumindo em decorrência das transformações socioculturais ocorridas na modernidade/pós-modernidade. Aponta fenômenos que viabilizam os paradoxos extremos da liberdade que vivemos em tempos atuais. Dentre os quais, a generalização de um individualismo radical que desencadeou a crise do compromisso comunitário. A segunda etapa apresenta a concepção de liberdade que emerge a partir da reflexão bíblico-teológica contemporânea. Neste sentido, a economia da salvação se apresenta como a história da autocompreensão progressiva do ser humano como um ser de liberdade. A terceira etapa constata o desafio cultural, social, espiritual, ecológico, que temos diante de nós. Acusa uma necessária e urgente educação para a verdadeira liberdade, por meio da formação integral da pessoa humana, a partir da reconstrução do tecido das suas relações fundamentais; indica a exigência de uma ética da responsabilidade orientada para os deveres do futuro, em prol da vida humana e extra-humana; propõe a evangelização da sensibilidade para aprender a discernir. Deus acredita na capacidade de liberdade do ser humano e por isso envia o seu Espírito aos que aceitam ser livres.

Palavras-chave

Liberdade humana; Antropologia Teológica; Modernidade; Individualismo; Responsabilidade.

Abstract

Silva, Marta Chiara e; Pedrosa de Pádua, Lúcia (Advisor). **Human freedom: autonomy, responsibility and discernment in the light of theological anthropology.** Rio de Janeiro, 2024. 153p. Master's Dissertation – Department of Theology. Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The theme of human freedom is vast and complex, and can be analysed from different perspectives. This dissertation aims to reflect, in the light of theological anthropology, on the challenges posed by the contemporary mentality to the Christian experience of freedom in the dynamics of autonomy, responsibility and discernment. The work, of an interdisciplinary nature, was based on a bibliographical analysis. Methodologically, the results of the research are divided into three stages. The first elucidates the characterisations that human freedom has taken on as a result of the socio-cultural transformations that have taken place in modernity/post-modernity. It points out phenomena that make possible the extreme paradoxes of freedom that we live in today. These include the generalisation of a radical individualism that has triggered a crisis of community commitment. The second stage presents the concept of freedom that emerges from contemporary biblical-theological reflection. In this sense, the economy of salvation is presented as the history of the progressive self-understanding of the human being as a being of freedom. The third stage recognises the cultural, social, spiritual and ecological challenge facing us. It calls for a necessary and urgent education for true freedom, through the integral formation of the human person, starting from the reconstruction of the fabric of their fundamental relationships; it indicates the need for an ethic of responsibility oriented towards the duties of the future, in favour of human and extra-human life; it proposes the evangelisation of sensitivity in order to learn to discern. God believes in the human being's capacity for freedom and therefore sends his Spirit to those who accept being free.

Keywords

Human freedom; Theological anthropology; Modernity; Individualism; Responsibility.

Sumário

1	Introdução	10
2	Caracterizações da liberdade humana: uma abordagem filosófica-histórico-social	17
2.1	Emancipação da razão e “descoberta” da liberdade	19
2.1.1	Avanços da liberdade moderna	22
2.1.2	Retrocessos da liberdade moderna	24
2.2	Liberdade e transformações sociais	26
2.2.1	Mundo sólido: novas ameaças à liberdade e à autonomia individual	27
2.2.2	O individualismo do mundo líquido	30
2.2.3	A fluidez do neoliberalismo e a exclusão social	35
2.3	Liberdade e dilemas contemporâneos	39
2.3.1	Liberdade e novas formas de autoridade	40
2.3.2	Liberdade e discursos preconceituosos	44
2.3.3	Liberdade e relações raciais	46
2.3.4	Considerações finais	48
3	Caracterizações da liberdade cristã: uma abordagem bíblico-teológica	51
3.1	Da libertação à liberdade: fundamentos bíblicos	55
3.1.1	O agir libertador de Deus em favor de Israel	56
3.1.2	Jesus Cristo o Salvador e libertador	59
3.1.2.1	A liberdade de Jesus de Nazaré	60
3.1.2.2	Os anunciadores da liberdade cristã	62
3.1.3	O Espírito Santo é liberdade e criador de liberdade	67
3.1.3.1	A liberdade do sim de Maria, habitada pelo Espírito	69
3.2	Liberdade na Tradição eclesial: breve menção	71
3.2.1	Liberdade divina e liberdade humana	73
3.2.2	Livre-arbítrio, liberdade e graça: a visão de Santo Agostinho	74
3.2.3	Da “natureza” à liberdade: considerações complementares	79

3.3 Liberdade cristã na reflexão teológica contemporânea	80
3.3.1 Liberdade e responsabilidade do ser humano	83
3.3.2 Liberdade cristã e a consciência dos tempos modernos	87
3.3.3 Sinais de liberdade no agir humano	92
3.3.4 Considerações finais	94
4 Desafios contemporâneos para o agir da liberdade cristã	96
4.1 A autonomia humana na era do indivíduo	102
4.1.1 A autonomia na lógica da Criação	106
4.1.2 A autonomia na lógica do paradigma tecnocrático	111
4.2 Educar para viver a liberdade com responsabilidade	114
4.2.1 A necessidade de uma nova ética	116
4.2.2 Uma espiritualidade de comunhão para a cultura individualista	122
4.3 Aprender a discernir para ser autenticamente livre	129
4.3.1 A prática do discernimento	131
4.3.2 Evangelizar (a sensibilidade) para discernir	133
4.3.3 Considerações finais	135
5 Conclusão	137
6 Referências bibliográficas	148

1

Introdução

Existem muitas formas de abordar o tema da liberdade humana, como demonstra a variedade de literatura existente, em geral. De nossa parte, esforçamo-nos para seguir uma linha de raciocínio que, com certeza, está longe de englobar tudo. A liberdade está no centro da constelação de valores dos nossos tempos. Por isso, hoje se fala tanto de liberdade. Mas, essa liberdade tem se mostrado paradoxal. Pois, se por um lado, o indivíduo contemporâneo parece ter ganho toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar, por outro, experimenta uma sensação de insegurança, desorientação e impotência sem precedentes. Dado que a liberdade que lhe é entregue, como evidenciam as análises sociológicas, é uma liberdade limitada, ilusória, ideológica, uma liberdade *fake*.

No capítulo da história que ora vivemos, em que “tudo é discutível”, em que tudo é posto à prova, descobrimos o valor de algo quando o perdemos ou estamos prestes a perder. Em tais momentos, evocamos os valores que nos faltam. Por essa razão, temos que falar de liberdade. Mas, bem sabemos, existe liberdade e liberdade. Por isso, à luz da nossa fé, queremos elucidar qual seja a concepção da verdadeira liberdade, aquela pensada e querida desde sempre por Deus para a obra da sua criação, humana e extra-humana.

Em todos os lugares, nos tempos em que falta a liberdade, busca-se por esta ansiosamente onde quer que possa ser encontrada. Assim sendo, a palavra liberdade foi slogan e o grito de guerra dos mais diversos movimentos políticos, econômicos, sociais e religiosos: do apóstolo Paulo contra o legalismo judeu, da Revolução Francesa e do liberalismo contra a ordem política e social da Idade Média ocidental e cristã, e contra a Igreja, etc. Por conseguinte, no curso da história, ao longo dos séculos, a liberdade foi pensada, inventada, definida, ora como conquista, ora como essência, ora como existência. Na concepção de liberdade como conquista, o ser humano é ser que *se torna* livre. É emancipação. Direito e dever, não fato ou aquisição. Para os gregos, a liberdade foi política (Atenas) e moral (os estoicos).

A da primeira modernidade foi a liberdade de consciência (Reforma) e da razão (Descartes). No século XIX, a liberdade individual (Revolução Francesa) e econômica (liberalismo). No século XX, a liberdade social (lutas operárias) e a liberdade interior (terapias do sujeito).¹

Na liberdade como essência, o ser humano é ser que *é* livre. Neste caso, a liberdade não é conquista, ela pertence, desde o início, à própria constituição do ser humano, à sua *essência*, ao seu ser (Aristóteles; escolástica). Isto é, por definição e por essência, o ser humano é ser de liberdade. Na liberdade como existência, ao invés, o ser humano é ser que deve fazer *existir* sua liberdade (Sartre). Nesta abordagem, o ser humano pode ser definido como “ser para a liberdade”, porém, a liberdade não está inscrita de pronto em sua essência, mas encontra-se aí a título de virtualidade a realizar, e nesse sentido, aqui também, a conquistar.²

Do ponto de vista da antropologia teológica judaico-cristã, o ser humano é ser criado livre. A liberdade lhe pertence pelo fato da criação, lhe cabe de pleno direito, pertence não somente ao ser, mas à sua vocação. Mas a liberdade humana não é somente um dom misterioso de Deus ofertado ao ser humano no ato da sua criação. O decisivo para a sua compreensão não é que essa liberdade seja autorizada por Deus e esteja relacionada a ele, mas que a liberdade, num certo sentido, pode se opor a Deus, como de fato ocorreu e ocorre nas vicissitudes da existência humana. Por conseguinte, o ser humano é ser que se constitui por suas opções livres, quer sejam elas boas ou más.³

Apesar do avanço na compreensão teórica sobre o significado cristão de liberdade, parece que esse entendimento está longe de ser alcançado e vivenciado conscientemente pelos cristãos e pelas cristãs, em geral. Se indagarmos às pessoas sobre o que elas entendem e como vivenciam a própria liberdade, provavelmente, a grande maioria responderá que esta consiste simplesmente na faculdade de escolha entre uma coisa e outra. Alguém é livre quando possui autonomia para fazer o que quiser. Outros a definem como libertação da opressão social, econômica, política, religiosa e por aí vai.

O interesse da nossa pesquisa, em torno da questão da liberdade, partiu de alguns questionamentos que emergiram no decurso da nossa atuação pastoral, na

¹ GESCHÉ, A., O sentido, p. 16.

² GESCHÉ, A., O sentido, p. 16.

³ RAHNER, K., A teologia da liberdade, p. 88-89.

qual nos ocupamos da formação de jovens e adolescentes no âmbito do Movimento dos Focolares, ao qual pertencemos. As questões que nos vieram à época foram: como desenvolver uma liberdade consciente, que saiba discernir com autonomia e responsabilidade, capaz de assumir as consequências das próprias decisões? É possível se autoperceber realmente livre de forma autônoma e responsável? Quem estaria preparado, preparada para tal façanha? Como ter certeza se, de fato, fomos livres, conscientemente, diante das escolhas que fizemos ao longo da nossa existência?

Deparando-nos com essas e outras questões, no decurso da nossa formação teológica, acusamos a necessidade de refletir sobre temas antropológicos em suas dimensões relacionais. Compreender os fenômenos que emergem do exercício humano da liberdade, no contexto histórico atual, à luz da fé cristã, nos parece uma questão antropológica relevante; muito embora tenhamos observado⁴ poucas publicações sobre o referido tema, nos últimos cinco anos. O que nos leva a inferir que o tema da liberdade tem despertado pouco interesse para a reflexão dos pesquisadores. O pequeno número de publicações científicas sobre o tema, nos últimos cinco anos, reforçou em nós a necessidade de discuti-lo, dada a sua importância para os tempos atuais.

Em vista disso, a nossa pesquisa tem por objetivo refletir, à luz da antropologia teológica, sobre os desafios postos pela mentalidade contemporânea à vivência cristã da liberdade na dinâmica da autonomia, responsabilidade e discernimento.⁵ A pesquisa nos ajudou a perceber, ainda que de forma incompleta, por um lado, os valores positivos que emergem da cultura moderna/pós-moderna e, por outro, as ameaças e falácias que a mentalidade dela decorrente apresenta para a

⁴ Para compreender a temática de investigação que nos propusemos desenvolver, durante a fase da elaboração do nosso projeto de pesquisa, realizamos uma busca no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Bem como nos principais periódicos acadêmicos de teologia: Estudos Teológicos-Est; Perspectiva Teológica -FAJE; Revista de Cultura Teológica-PUC-SP; Atualidade Teológica-PUC-Rio; Teocomunicação-PUC-RS; Reveleto-PUC-SP; Pistis e Práxis-PUC-PR; Teoliterária-PUC-SP e PUC-PR; Caminhos de Diálogo-PUC-PR; Fronteiras-UNICAP; Pesquisas em Teologia-PUC-Rio. Rebíblica-PUC-Rio.

⁵ Para uma melhor precisão conceitual: segundo o novo Dicionário Aurélio, por autonomia entendemos a faculdade de se governar por si mesmo, condição pela qual o ser humano aspira poder escolher as leis que regem sua conduta. Por responsabilidade, entendemos a consciência que o indivíduo possui com relação aos atos que ele pratica voluntariamente, bem como a obrigação de reparar o mal que se causou a outros. Por discernimento, entendemos a faculdade de discernir, de apreciar, analisar, decidir e julgar as coisas com clareza, objetividade e sensatez.

vivência cristã; num mundo assinalado pela absolutização das individualidades e pela crise do compromisso comunitário.

Para tanto, desenvolvemos o nosso estudo em diálogo com as ciências humanas e sociais em geral, a partir de pesquisa bibliográfica; tendo, portanto, seus limites na análise de textos filosóficos, histórico-sociais e teológicos. Nesse processo, utilizamos o método *ver-julgar-agir* oriundo do pensamento e da obra de Joseph Cardijn (1882-1967).⁶ A peculiaridade deste método consiste no fato de as ideias do autor terem nascido de suas práticas e evoluído com o caminhar de seu movimento. É um método de ação e de reflexão, melhor dizendo, de uma reflexão oriunda e voltada para a ação, caracterizando-se assim, como um método pastoral e teológico. Na base da intuição do autor está sua determinação em romper com a herança multissecular do platonismo, ainda presente no seio da Igreja de então, especialmente no campo da antropologia teológica.⁷

Tal método foi amplamente utilizado pela Ação Católica, mais precisamente pelo movimento da Juventude Operária Católica (JOC), desde a década de 1920. Foi depois recomendado pelo magistério pontifício e assumido pela Igreja em geral, tanto na reflexão teológica como na ação pastoral. Foi utilizado por: João XXIII na *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963); em seguida, adotado como método de reflexão na *Gaudium et Spes* (1965), em torno à questão do discernimento e resposta aos desafios dos “sinais dos tempos”; Paulo VI – *Populorum Progressio* (1967) e *Octogesima Adveniens* (1971); João Paulo II – *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Sociales* (1988) e *Centesimus Annus* (1991); Bento XVI – *Caritas in Veritate* (2009); e no magistério do Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium* (2013), *Laudato si’* (2015) e *Fratelli tutti* (2020).⁸

No contexto latino-americano, essa metodologia foi assumida também pelo magistério episcopal, particularmente nas Conferências de *Medellín*, *Puebla* e *Aparecida*; entrou na teologia e está na raiz da epistemologia e do método da Teologia da Libertação. Tendo sido adotado, por fim, como procedimento metodológico na elaboração de documentos do magistério em âmbito universal, continental, nacional e diocesano. A permanência e utilização do mesmo por quase

⁶ Joseph Leon Cardijn foi um cardeal belga, que trabalhou pelo compromisso social da Igreja Católica no início do século XX. Fundador da Juventude Operária Católica (JOC).

⁷ BRIGHENTI, A., O método ver-julgar-agir, p. 57-306.

⁸ BRIGHENTI, A., O método ver-julgar-agir, p. 179-182.

100 anos guarda sua pertinência e relevância, não só para os dias atuais como para o futuro.⁹

O método parte de uma racionalidade indutiva e ativa, existencial e histórica, gestada no seio da Modernidade, e se desdobra em três momentos conectados entre si: *ver-julgar-agir*. O primeiro momento, o *ver*, consiste em discernir a realidade antes de *agir*. Consiste em obter uma visão global da realidade a partir de um problema central, ou seja, parte-se da antítese, e não do ideal ou da tese. No dizer de Joseph Cardijn, “em vez de partir da doutrina, da teoria, dos livros, ela parte da vida, da realidade, dos problemas”, com o intuito de mobilizar as pessoas a transformar a antítese na tese perseguida. Tal momento contempla cinco aspectos diferentes: “por que” *ver* a realidade; “para que” *ver* a realidade; “o que” *ver*; “através de quem” *ver* a realidade; e, “como” *ver* a realidade. O segundo momento, o *julgar* a realidade: é concebido como “confrontação” do “real” com o “Ideal”, enquanto exame da realidade à luz da “doutrina” ou Palavra de Deus. É necessário “ver e julgar para agir”. O terceiro momento do método aborda o *agir* voltado para a transformação da realidade.¹⁰

Com base em tais categorias, tecemos a nossa reflexão em três capítulos, estando cada um deles, por sua vez, estruturado em três partes com seus subtópicos consecutivos. Logicamente, todos os capítulos guardam relação entre si, mas, a nosso ver, podem ser lidos de forma independente sem prejuízos para a compreensão do leitor.

Na etapa do *ver* a realidade, correspondente ao segundo capítulo da nossa dissertação, buscamos compreender os fenômenos que viabilizam os paradoxos e contradições extremas da liberdade que vivemos em tempos atuais. Para tanto, pensamos que não poderíamos compreender o presente sem situá-lo em relação às transformações históricas que nos conduziram até aqui. Sendo assim, inicialmente, empreendemos uma breve contextualização histórica a partir da virada antropológica provocada pela emergência da modernidade. Tal estudo nos foi necessário para compreendermos onde estamos hoje, por que estamos aqui e, talvez, para tentar vislumbrar a missão que nos incumbe diante do cenário desafiador que se apresenta diante de nós.

⁹ BRIGHENTI, A., O método ver-julgar-agir, p. 7-17.174.

¹⁰ BRIGHENTI, A., O método ver-julgar-agir, p. 23-24.60.69.

Em seguida, elucidamos as percepções de liberdade gestadas a partir das transformações socioculturais no contexto da modernidade/pós-modernidade. É bastante conhecida a polêmica em torno dos nomes com que se deveria designar o período que sucede o moderno. Nesse sentido, há uma diversidade de vocábulos criados a partir das perspectivas de análises de seus respectivos autores: pós-modernidade (Jean-François Lyotard); modernidade tardia (Jürgen Habermas); modernidade líquida (Zygmunt Bauman); hipermmodernidade (Gilles Lipovetsky); tempos de fragmentos (Jacques Derrida); ultramodernidade/segunda modernidade (Ulrich Beck) etc. O leitor perceberá, ao longo do texto, que utilizamos o termo de acordo com autor que estamos dialogando no momento.

Por fim, encerrando o segundo capítulo, evidenciamos alguns dilemas contemporâneos que põem a descoberto uma liberdade individualista, malformada, indisciplinada, curvada sobre si mesma, provocando o enfraquecimento dos elos sociais e abrindo espaço para posturas preconceituosas. Nesse capítulo, dialogamos com autores contemporâneos, como: Eric Hobsbawn, Gilles Lipovetsky, Zygmunt Bauman, Adela Cortina, Paulo Freire, Silvio Almeida, Joseph Ratzinger, dentre outros.

No terceiro capítulo, no momento do *julgar* (iluminar) a realidade, investigamos a noção de liberdade que emerge a partir da reflexão bíblico-teológica, a fim de evidenciarmos os sinais de esperança da ação de Deus no mundo por meio do próprio ser humano. No primeiro momento, a partir da hermenêutica de alguns textos das Sagradas Escrituras, do Antigo Testamento (AT) e do Novo Testamento (NT), observamos a noção bíblica de liberdade entranhada na economia da salvação. Testemunhada pelo *sim* de Maria; perceptível na vida de Jesus de Nazaré; elucidada pelo apóstolo Paulo, o qual entende a liberdade como libertação operada por Deus em Jesus Cristo.

No tópico seguinte, mencionamos alguns desdobramentos que o conceito teológico de liberdade foi assumindo na tradição eclesial. Na disputa pela fé correta, fizeram época as crises em torno à questão da liberdade, tais como as relações entre: liberdade divina e liberdade humana; livre-arbítrio, liberdade e graça; natureza e liberdade etc. Contudo, por ser um tema amplo e controverso, optamos por nos ater à reflexão de Santo Agostinho sobre a diferença entre liberdade e livre-arbítrio, decisivo para a história posterior.

Para chegar, por fim, à concepção de liberdade na reflexão teológica contemporânea. Neste ponto, traçamos as relações entre liberdade e responsabilidade humana; liberdade e consciência dos tempos modernos; e sinais de liberdade no agir humano. A nossa reflexão, neste terceiro capítulo, se deu a partir da abordagem de autores importantes, tais como: Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Adolphe Gesché, Andrés Queiruga, José Comblin, García Rubio, França Miranda, Luis Ladaria, Lúcia Pedrosa-Pádua etc. Evidentemente, sem desconsiderar outros autores.

No capítulo quarto, o momento do *agir*, apresentamos algumas linhas de ação para a vivência de uma liberdade que liberta. Na primeira fase desse capítulo, acusamos a constatação óbvia da crise em relação à liberdade, na qual o individualismo aparece como o traço cultural mais forte, tanto na modernidade como na pós-modernidade, de modo mais contundente. Estamos diante de um grande desafio cultural, espiritual, ecológico, educativo, resultante do fenômeno do desenvolvimento de uma autonomia imbuída, predominantemente, por uma lógica individualista ferrenha; que extrapola o âmbito pessoal e invade a esfera macrossocial, comportando prejuízos socioecológicos sem precedentes na história.

Chegamos, assim, à constatação de uma necessária e urgente educação para a verdadeira liberdade, por meio da formação integral da pessoa humana, a partir da reconstrução do tecido das suas relações fundamentais. Na era da civilização tecnocrática, com a intervenção desmedida do agir humano no meio ambiente, vozes uníssonas acusam a necessidade da emergência de uma ética da responsabilidade. Mas, não é possível empenhar-se em grandes causas sem uma mística que nos anime, neste ponto apresentamos uma espiritualidade de comunhão como antídoto à cultura individualista.

Finalmente, encerrando este capítulo, acusamos a necessidade de aprender a discernir, bem como de evangelizar a sensibilidade humana para sermos autenticamente livres. Aqui, dialogamos com o Papa Francisco, Adolphe Gesché, José Comblin, Erich Fromm, Hans Jonas, Paulo Freire, Chiara Lubich, entre outros. Tais autores, além de estudarem a Teologia da Liberdade, são lidos e respeitados no âmbito do magistério da Igreja, bem como das ciências acadêmicas.

2

Caracterizações da liberdade humana: uma abordagem filosófica-histórico-social

Para adentrarmos no tema da liberdade humana na contemporaneidade, cremos que pode ser útil apresentarmos um breve panorama histórico que sirva de pano de fundo para o que iremos aprofundar. Na sociedade ocidental, a liberdade humana é decerto um valor e um direito irrenunciável, como uma verdade evidente por si mesma. Sob esse prisma, a história Ocidental se desvela como um caminho de compreensão progressiva em direção à conquista dessa consciência universal que emerge na humanidade só a partir da Revolução Francesa (1789-1799), a qual anuncia ao mundo a boa nova dos direitos e liberdades do ser humano, imprescritíveis e sagrados; nesta ocasião, proclama-se a liberdade de todos e inicia-se o processo de sua concretização.¹¹

Contudo, a dura realidade demonstrou que essa “liberdade messiânica”, anseio que emerge no espírito moderno sob a proclamação de slogans paradoxais: “ou a liberdade, ou a morte”, logo vê-se envolta rapidamente numa série de massacres sucessivos, a partir dos quais se constata sua falsa profecia. Como se a liberdade fosse um paraíso perdido que se poderia readquirir com as armas na mão.¹²

Os acontecimentos e adversidades da história humana levam a perceber que o problema da liberdade é por demais vasto e complexo, envolve uma série de questões: lógicas, teológicas, filosóficas, éticas, físicas, psicológicas, sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas etc. Nessa complexidade há um entrecruzar-se de planos e níveis que nos põe diante de dilemas concretos, abordá-los, por vezes, se torna uma empresa irrealizável. Fala-se de liberdade interior, individual, absoluta, coletiva, objetiva, de expressão, de pensamento, de opinião, de ação, de consciência, de vontade, de gênero, de identidade, civil, social, econômica, política, cultural, religiosa etc. De todas as partes e por todos os lados, reclama-se a sua falta e se almeja a sua conquista.

¹¹ MACEDO, U. B. de., A liberdade no Império, p. 27-29. GUSDORF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 17-20.

¹² GUSDORF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 19.25.

Todos nós queremos ser e sentir-nos livres. Mas, afinal, somos ou não somos livres? É possível experimentar a liberdade num mundo marcado pela opressão, pelas desigualdades e injustiças? A liberdade é um dom ou uma ameaça? A liberdade é, de fato, para todos ou apenas para alguns? Se é apenas para alguns, por que não é para todos? E se é para todos, por que alguns se sentem privados dela? A compreensão do ser humano como ser dotado de liberdade é uma utopia? De quem ou de que depende a liberdade do indivíduo e da coletividade? Ela é algo que decorre do mundo exterior ou de uma moção interior? Enfim, o que é a liberdade? Em que contexto histórico ela se tornou um problema de investigação filosófica, teológica, social? O que a Revelação cristã tem a nos dizer sobre isso?

Falar sobre a liberdade significa necessariamente falar sobre o ser humano enquanto ser de dimensão transcendente e imanente, inserido no mundo, no tempo e na história. Isso significa que, no exercício de sua liberdade, na sua vida individual e coletiva, o ser humano pode fazer o bem, fazer e/ou padecer o mal, ou simplesmente não fazer nada e ficar indiferente. Por conseguinte, o seu agir ou não agir incidirá de forma positiva ou negativa no mundo em que vive e no qual é chamado a transformar, a criar, a mudar para melhor.

Como acenamos anteriormente, nossa reflexão sobre a liberdade humana usará o método ver-julgar-agir, portanto, este capítulo destina-se a *ver* a realidade para compreender os fenômenos que viabilizam os paradoxos e contradições extremas da liberdade que vivemos em tempos atuais. Olhar a realidade, embora saibamos que ela é maior e mais complexa que as simplificações que fazemos, para, no próximo capítulo, discernir “os sinais dos tempos” e interpretá-los à luz da mensagem cristã.

Neste sentido, as transformações socioculturais ocorridas na modernidade serão fatores determinantes para a nossa reflexão, dado que o nosso objetivo principal é compreender os desafios que a mentalidade moderna/pós-moderna impõe à vivência cristã da liberdade. Para tanto, torna-se indispensável ampliar o olhar a fim de obtermos uma visão mais objetiva da situação, pois a teologia não é a única a se esforçar para compreender o que se passa.

As pesquisas empreendidas por outras ciências, humanas e sociais, mostram a profundidade das questões contemporâneas a respeito de uma crise que afeta todos os setores da vida e da atividade humana, em todos os países do mundo; de maneira

e em graus diferentes, sejam quais forem suas situações políticas, econômicas e sociais.

Depois de uma breve contextualização histórica assinalada pela virada antropológica, abordaremos algumas concepções que a liberdade humana vai assumindo em decorrência de tais transformações.

2.1

Emancipação da razão e “descoberta” da liberdade

A emergência da modernidade,¹³ com a emancipação da razão crítica, desencadeou novos modos de pensar, de existir, de agir (das sociedades e dos indivíduos), pondo em questão as verdades imutáveis propagadas pelo mundo da tradição (no caso, o universo simbólico medieval). A tradição, um tesouro de conhecimento e sabedoria, salvaguardado pelas autoridades e pelos antigos, exprime a verdade do ser humano, do mundo e suas realidades como um dado estável, imutável. Nessa visão, é o próprio ser que é verdadeiro, porque foi feito por Deus, que é o intelecto por excelência. Nesse sentido, a tradição representa um elemento protetor no qual o ser humano pode confiar, sentir-se seguro.¹⁴

Com o advento da ciência *experimental* e o desenvolvimento do método científico, ocorre uma mudança radical de perspectiva na forma de conceber o mundo e suas realidades. A ordem universal, a ordem social e o próprio ser humano eram vistos, até então, como realidades regidas por leis sagradas, imutáveis. A ciência moderna rejeita essa visão de mundo, por ser fruto de pura imaginação, do sentimento e da tradição; não passando de uma tentativa ilusória para atingir a verdade.¹⁵

Assim sendo, o pensar científico volta-se não mais para a compreensão das realidades invisíveis, transcendentais, para a essência do próprio ser, pois essas são inatingíveis para o ser humano. O pensar científico volta-se, agora, para aquilo que

¹³ Modernidade aqui compreendida como o domínio da vida pensada, o domínio das ideias, propostas, discutidas, confrontadas com o universo simbólico do mundo intelectual. Essas ideias vão, de alguma maneira, anunciando, manifestando ou justificando a emergência de novos padrões e paradigmas da vida vivida (VAZ, H. C. L., Escritos de filosofia VII, p. 7.12).

¹⁴ GAGEY, H-J., A Igreja diante da crise antropológica contemporânea, p. 311.

¹⁵ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 144.156.

é visível, mensurável, manipulável, pois só é possível conhecer como verdadeiro aquilo que é feito pelo próprio ser humano. E o conhecimento comprovado só é possível no campo da matemática e da história, que representam o âmbito do domínio humano, sendo por essa razão acessível ao seu conhecimento. Essa ideia parece expressar a verdadeira revolução do pensamento moderno em detrimento do pensamento anterior, no qual a metafísica é substituída pela história.¹⁶

Com efeito, no limiar da era moderna, o ser humano se percebe emancipado da crença no ato da criação, da revelação, da condenação eterna. Livre dessas crenças, ele se encontra “por sua própria conta”, dominado pela vontade de dirigir sua própria existência.¹⁷ A razão torna-se seu “guia seguro”. Essa consciência pôs em questão o pensamento anterior em que se acreditava que a história era dada pelo destino ou pela “providência”. Na raiz de tal mudança, encontra-se uma palavra-chave: autonomia. A autonomia da liberdade humana, bem como da realidade cósmica, regidas por leis imanentes, e por isso se abandona a antiga visão de um mundo que está sendo conduzido continuamente de “fora”.¹⁸ Realiza-se, assim, um processo de dessacralização do mundo.

Tais transformações reforçaram a confiança no poder da razão autônoma, levando os intelectuais a descobrirem novos caminhos para o conhecimento. Descartes, com o princípio da “dúvida metódica”, afirma que a tradição, as convenções sociais e os nossos sentidos fornecem representações da realidade que podem nos enganar. Por isso, é preciso questionar essas representações usando exclusivamente nossa razão. Esse princípio é radicalizado por Kant, quando denuncia que a maior parte das pessoas não ousam arriscar pensar por si mesmas, preferindo deixar-se guiar pelas autoridades (o pai, o sacerdote, o professor, o médico, o pastor etc.). Da dúvida metódica à audácia de pensar por si chega-se, hoje, a uma cultura em que “tudo é discutível”, no sentido de que nenhuma verdade pode ser aceita se não tiver sido exposta à prova da discussão e da argumentação.¹⁹

Por conseguinte, a partir do século XVIII, a civilização ocidental mergulhou numa era de otimismo cada vez mais radical e generalizado, na qual prevaleceu a convicção de que o mal estava sendo superado e eliminado sistematicamente pelo

¹⁶ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 44-48.

¹⁷ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 40.

¹⁸ TORRES QUEIRUGA, A., El problema de Dios en la modernidad, p. 282.

¹⁹ GAGEY, H-J., A Igreja diante da crise antropológica contemporânea, p. 312-313.

progresso, pela evolução. Não havia necessidade de recorrer a um Deus exterior à história. Graças ao advento da racionalidade, do conhecimento crítico, da superação dos preconceitos, da ignorância, a humanidade estava se libertando a si própria. O próprio processo da história era um processo de libertação do mal.²⁰

Todavia, a radicalização desse pensamento acalentou no ser humano a ilusão de poder ser soberano como Deus. Desse modo, ele se auto deifica, proclama a não existência de Deus, pois tal existência seria um empecilho à realização de sua liberdade. Essa ideia foi frequentemente afirmada pelos filósofos ateus depois do século XIX, segundo os quais Deus deve morrer para que advenha o reino humano.²¹ Assentado nessa crença, afirma o filósofo francês Georges Gusdorf: “o homem livre, dos filósofos ateus, pode não somente criar-se a si mesmo, ou destruir-se, mas também criar Deus se isso lhe apetece, ou aniquilá-lo, o que dá no mesmo”.²²

Já em meados do século XIX, a história e seu cientificismo começaram a perder a credibilidade, dado que ficou cada vez mais evidente que o “fato” não é tão objetivo e seguro como se havia pensado no início do historicismo. Pois, não existe o fato em estado puro, cercado de certeza inabalável; por isso, é mais prioritário dirigir a atenção para o *que deve ser feito*, o *factível*. A verdade encontra-se no domínio da *técnica*. A partir do desenvolvimento da técnica, o ser humano aprende a organizar o seu futuro, passando a viver não mais em função do passado, mas na perspectiva criadora do porvir, de um futuro de maior bem-estar.²³

Desta sorte, inaugura-se uma época histórica assinalada pela perspectiva otimista de que a ciência, a técnica e o progresso iriam proporcionar a felicidade ao mundo. De fato, o século XIX foi visto como um período de progresso material, intelectual e *moral* (ainda que de aparências) e de melhoria nas condições de vida civilizada.²⁴ A modernidade provoca assim o deslocamento axial de uma concepção de mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico, no qual o ser humano se torna a medida de todas as coisas, e a humanidade, por sua vez, se vê embalada no

²⁰ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 55.

²¹ GUSDORF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 26-27. Assim como Georges Gusdorf, também Max Horkheimer observa semelhantemente que uma visão radicalizada sobre o indivíduo e sua razão é uma ilusão acalentada pela filosofia tradicional, mas que, ora, está se dissipando. (HORKHEIMER, M., Eclipse da razão, p. 139).

²² GUSDORF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 28.

²³ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 36.

²⁴ HOBSBAWN, E., Era dos extremos, p. 11-26.

sonho de tornar-se dona de seu próprio destino. De agora em diante, é dada ao ser humano a tarefa de criar o mundo em que pode viver; o futuro do planeta, a sobrevivência das espécies, doravante, estão em suas mãos. E o que o ser humano faz, ele pode desfazer. Esse lento, mas decidido processo evidenciou que a tradição não é o caminho exclusivo para o conhecimento; nessa transição, a ideia de “tradição” foi substituída pela ideia de “progresso”. Tradição significa aquilo que já não serve, que ficou no passado; o progresso, pelo contrário, é a verdadeira promessa do ser, do futuro.²⁵

2.1.1

Avanços da liberdade moderna

A modernidade abriu uma época nova na história da liberdade, deu passos inestimáveis, possibilitou inúmeras conquistas que fazem parte da herança da humanidade. Para os ideólogos liberais, o que aconteceu foi “o advento da liberdade após séculos de escravidão, o advento da razão após séculos de trevas, o advento da verdadeira humanidade após uma longa peregrinação nos subterrâneos do mundo”.²⁶

Benjamin Constant, ao comparar a liberdade dos antigos à dos modernos, afirma que a independência individual é a primeira das necessidades modernas. A liberdade dos antigos, ao invés, era uma liberdade coletiva, na qual havia a sujeição completa do indivíduo à autoridade do todo. Todas as ações privadas eram submetidas a uma supervisão severa. Nada era concedido à independência individual, nem no tocante às opiniões, nem às ocupações, tampouco à religião. A faculdade de escolha nesse campo era uma coisa impensada. Os antigos não tinham nenhuma noção dos direitos individuais.²⁷

O mundo moderno nos oferece um espetáculo completamente oposto, afirma o autor. Para os modernos, a liberdade é o direito de expressar a própria opinião, de escolher uma profissão e exercê-la, de dispor de sua propriedade, de ir e vir livremente sem, para isso, ter que dar contas de seus motivos ou de seus passos. De não estar submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem

²⁵ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 40-45.

²⁶ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 140-141.

²⁷ CONSTANT, B., A liberdade dos antigos comparada à dos modernos, p. 47-48.65.

condenado à morte, nem ser maltratado pela vontade arbitrária de um ou diversos indivíduos. De reunir-se com outras pessoas, seja para discutir assuntos particulares, seja para professar um credo religioso, ou simplesmente para praticar um lazer. É o direito, enfim, de eleger seus próprios governantes.²⁸

Graças ao progresso das luzes, ocorre o advento do pensamento individual e com ele a liberdade de pensar independentemente do pensamento coletivo. Em tal contexto, cada indivíduo é chamado a pensar por si próprio, a se desvencilhar das regras, normas, tradições sem fundamento racional. Pelo seu agir, o ser humano pode mudar o mundo, mudar a sociedade e mudar a si próprio para melhor. Todos devem progredir para o progresso de todos. O trabalho é a fonte de dignidade pessoal, é a força que liberta, que impulsiona a humanidade para o seu futuro. Enfim, homens e mulheres livres devem exercer todas as profissões, prover a todas as necessidades da sociedade.²⁹

O advento da ciência e da tecnologia foi, por certo, uma etapa na libertação da humanidade. Uma era de invenções e descobertas, cujos benefícios se assentaram nos enormes triunfos de um progresso material. Os avanços na medicina possibilitaram a prevenção de doenças, o rápido crescimento populacional, bem como o aumento da expectativa de vida no Ocidente. A revolução nos transportes e nas comunicações, que praticamente anulou o tempo e a distância, alavancou o desenvolvimento urbano em vários países do mundo. Muitos países da América Central e da América Latina conquistaram suas independências nacionais. Graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, a escravidão foi abolida ao redor do mundo.³⁰

Os métodos de exploração do mundo material possibilitaram a realização das melhores virtualidades humanas. O que leva o pesquisador a estudar o mundo é a compaixão pelas necessidades do próximo. É a persuasão de que existe no mundo material, no mundo da vida, respostas para as necessidades humanas: alimento e água para quem não tem, remédio para as doenças, melhores condições de moradia e conforto material etc. Milhares de cientistas dedicaram (e dedicam) suas vidas à procura de ajuda mais eficaz para os males da humanidade, e, nessa dedicação,

²⁸ CONSTANT, B., A liberdade dos antigos comparada à dos modernos, p. 46.

²⁹ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 142-143.149.

³⁰ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p.153. CONSTANT, B., A liberdade dos antigos comparada à dos modernos, p. 50-55.

encontraram a verdadeira liberdade. Graças ao seu trabalho de pesquisa, outras pessoas podem viver melhor e mais felizes.

Desta sorte, a ciência, longe de propagar o egoísmo, exprime o amor ao próximo, está destinada a melhorar a condição humana dos marginalizados. Embora, hoje, devemos reconhecer que, para os que exploram a fim de ganhar dinheiro, a ciência promove o egoísmo, a idolatria do dinheiro e do poder.³¹

Em suma, a passagem da época medieval à época moderna forneceu oportunidades novas para a liberdade humana. Naturalmente, o que entrou na sociedade moderna não constitui a totalidade nem a etapa definitiva da liberdade. No dizer de J. Comblin, a marcha para a liberdade está inacabada, ainda falta muito para que o reino da liberdade esteja estabelecido. Até o início do século XX os cientistas estavam persuadidos de que os seus descobrimentos só trariam benefícios para o progresso da humanidade. Porém, com os acontecimentos que se estenderam de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial, começaram a aparecer as primeiras dúvidas e as primeiras restrições para tal convicção.³²

2.1.2

Retrocessos da liberdade moderna

Na segunda metade do século XX, a perspectiva otimista de que o desenvolvimento da ciência era o motor fundamental de todo o progresso humano passou por um grande descrédito, em que se vivenciou o colapso gradual e o rápido declínio dessa ilusão moderna. Um século caracterizado por massacres e guerras, catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes da história até o genocídio sistemático, tendo sido definido por muitos como o século mais terrível da história.³³

A despeito de tal constatação, anos mais tarde, o então Cardeal Ratzinger em diálogo com Habermas, publicado na obra *A Dialética da secularização*, dentre outras coisas, afirma que:

se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade. Quando ela passa a se

³¹ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p.152-153.164.

³² COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p.140-141.157.164.

³³ HOBSBAWN, E., *Era dos extremos*, p. 11-26.

emancipar completamente, deixando de lado a disposição de aprender e de se correlacionar, ela se torna destruidora.³⁴

O drama dos homens de ciência pode ser percebido na fala de Oppenheimer que, ao se dar conta dos efeitos perniciosos de seu trabalho na busca da fissão nuclear, aplicados em Hiroshima, teria reconhecido que, naquele momento, o cientista puro tomou conhecimento do pecado. A partir de então, a paz de consciência dos cientistas foi abalada em todos os campos da investigação.³⁵ Tal constatação se faz sentir também na voz de um gênio como Einstein:

nós, cientistas, cujo trágico destino tem sido ajudar a fabricar os mais hediondos e eficazes métodos de aniquilação, devemos considerar nossa missão solene e fazer tudo o que estiver em nosso poder para evitar que essas armas sejam usadas para propósito brutal.³⁶

E acrescenta:

por uma penosa experiência, aprendemos que o pensamento racional não é suficiente para resolver os problemas de nossa vida social. O intelecto tem um olho aguçado para os métodos e ferramentas, mas é cego quanto aos fins e valores. A ciência pode apenas determinar o que é, não o que dever ser. Esse é o campo da ética e da religião.³⁷

Era preciso, portanto, desmistificar uma sociedade que acreditava na ciência, no progresso, mas produzia destruição e tragédia. A guerra provocou um clima de desânimo e negação de valores. Desiludida, a humanidade passou a não acreditar que a ciência e a técnica possam garantir por si só o progresso e a felicidade humana. Desse modo, desvanece no espírito moderno a crença de que há um *telos* alcançável da mudança histórica, um estado de perfeição a ser atingido no amanhã, onde se alcançará algum tipo de sociedade justa, perfeita; das coisas humanas que se tornam totalmente transparentes; do completo domínio sobre o futuro etc.³⁸

Após a Era de Catástrofe (1914-1945), seguiu-se o período extraordinário da

³⁴ RATZINGER, J., *Dialética da secularização*, p. 88.

³⁵ JONAS, H., *O princípio responsabilidade*, p. 19.

³⁶ EINSTEIN, A., *Escritos da maturidade*, p. 161.

³⁷ EINSTEIN, A., *Escritos da maturidade*, p. 162.

³⁸ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 41.

assim chamada Era de Ouro (1947-1973)³⁹, na qual se criou uma economia mundial única, cada vez mais integrada e universal, operando em grande medida por sobre as fronteiras de Estado. Porém, a última parte do século, foi uma nova era de decomposição, incerteza e crise.

As profundas mudanças políticas, econômicas e sociais que eclodiram sobretudo em fins da década de 1980 e início da década de 1990, precipitaram o mundo num período de desorientação, incerteza e escuridão. O mundo capitalista viu-se novamente às voltas com problemas da época do entreguerras que a Era de Ouro parecia ter eliminado: desemprego em massa, depressões cíclicas, aumento da desigualdade social. De um lado, um enorme contingente de indigentes sem teto, de outro, o luxo abundante.⁴⁰

Diante disso, diversos pensadores levantaram a hipótese de que essas transformações estão conduzindo a história para o seu fim; argumentando que a modernidade havia alcançado o seu *telos* ao tornar a liberdade, pelo menos o tipo de liberdade exemplificado pelo mercado livre e pela escolha do consumidor, imune a quaisquer mudanças. Mas, esse tipo de sociedade, segundo alguns estudiosos, era apenas uma das formas que a versátil sociedade moderna assumia.⁴¹

2.2 Liberdade e transformações sociais

Zygmunt Bauman, um dos intelectuais mais influentes do início deste século, propõe um diagnóstico sociológico sobre alguns dilemas históricos contemporâneos, suas causas, consequências e possibilidades. Em sua obra *Modernidade líquida*, o autor utiliza a metáfora da liquidez para capturar a natureza da presente fase, *nova* de muitas maneiras na história da modernidade. Conforme a

³⁹ "Depois da Segunda Guerra Mundial, seguiram-se cerca de 25 ou trinta anos (entre 1947 e 1973) de extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável. Retrospectivamente, podemos ver esse período como uma espécie de Era de Ouro, - na qual o capitalismo desenvolvido passara por uma fase excepcional de sua história - e assim ele foi visto quase imediatamente depois que acabou, no início da década de 1970" (HOBSBAWN, E., *Era dos extremos*, p. 15; 253-281).

⁴⁰ HOBSBAWN, E., *Era dos extremos*, p. 15-21.

⁴¹ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 39-40.

sua percepção, a modernidade se divide em duas etapas: a etapa “sólida” e a etapa “líquida”.

A etapa sólida se caracteriza por possuir uma forma definida, com estruturas estáveis, duradouras, sistêmicas; a etapa líquida, ao invés, é instável por definição, sua forma é efêmera, passageira e apresenta uma grande mobilidade. Na verdade, Z. Bauman alega que a modernidade foi “fluida” desde a sua concepção, que seu traço permanente é o “derretimento dos sólidos”, ou seja, o derretimento das estruturas, das formas de vida recebidas, a fim de refazê-las em um molde diferente.⁴²

Z. Bauman desenvolve a sua reflexão sobre as caracterizações que a liberdade assume, em cada fase da modernidade, a partir do conceito de emancipação. Emancipação é a libertação das pessoas no sentido de que elas podem agir e pensar por si mesmas, livres de quaisquer determinações, regras, exigências que vêm de fora.

2.2.1

Mundo sólido: novas ameaças à liberdade e à autonomia individual

A liberdade humana, fundamentada pela razão,⁴³ era a grande pauta no estágio sólido da modernidade, no qual, se pretendia “derreter os poderes” das instituições existentes, suas configurações, padrões que delimitavam o domínio das ações-escolhas possíveis e que impediam a livre iniciativa.⁴⁴ Embora essa fase da modernidade tenha oportunizado, em grande medida, as necessidades materiais e mesmo culturais do ser humano que “cumpre o que prometeu” a uma parte crescente da população, novos modelos de dominação social não tardaram a emergir, simbolizados, agora, por novas estruturas que limitavam e impediam a liberdade e a autonomia individuais.

⁴² BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 9-24.

⁴³ Para Z. Bauman, o Iluminismo, o Liberalismo, o Socialismo são exemplos, cada um à sua maneira e com seus interesses, do uso da razão para criar novos sólidos e ampliar a liberdade humana.

⁴⁴ “Derreter os poderes” exercidos pela autoridade dos reis, da nobreza, das cortes, bem como das autoridades religiosas e os estamentos que impediam a mobilidade social. “Os ‘estamentos’ enquanto lugares a que se pertencia por hereditariedade foram substituídos pelas ‘classes’ como objetivo de pertencimento fabricado. Enquanto os estamentos eram uma questão de atribuição, o pertencimento às classes era em grande medida uma realização; diferentemente dos estamentos, o pertencimento às classes devia ser buscado e continuamente renovado, reconfirmado e testado na conduta diária” (BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 45).

Entre os principais ícones dos novos meios de controle e dominação, desse estágio da modernidade, estavam a *escola*, o *exército*, a *fábrica fordista*, a *burocracia*,⁴⁵ o *panóptico*,⁴⁶ o *Grande Irmão*,⁴⁷ enfim, modelos clássicos de uma arquitetura voltada para o controle do tempo, dos espaços e vigilância sobre as pessoas e seus corpos. Estas instituições determinavam a repetição de rotinas e padrões de comportamento aceitáveis impostos pela vida comunitária. A tarefa dos indivíduos livres era usar sua nova liberdade para se adaptar e acomodar às exigências dessas novas transformações.⁴⁸

Mas, tão logo esse sistema se mostrou ineficaz, no sentido de que falhou enfaticamente em realizar o modelo de liberdade a que se propôs, logo despontou no cenário intelectual críticas a esse modelo de sociedade com inclinações totalitárias, homogeneizantes, uniformizantes, impositiva, unidimensional, inimiga da contingência e da variedade, cerceadora da liberdade e da individualidade humana. Por conseguinte, a teoria crítica tinha como objetivo principal a defesa da autonomia, da liberdade de escolha e da autoafirmação humana, do direito de ser e permanecer diferente. Daí acusarem a necessidade de libertar os indivíduos da sociedade.

Os idealizadores dessa teoria, os “libertários”, propõem que a felicidade geral seja promovida mais eficazmente se mantivermos nos adultos a expectativa de que cada um será deixado com seus próprios recursos para prover suas próprias necessidades. Nessa visão, o modelo do indivíduo livre é aquele que é capaz de agir por si mesmo sem estar preso às autoridades políticas, morais ou econômicas e que é capaz de produzir as regras que ele mesmo pode seguir.⁴⁹

Entretanto, a grande questão que inquietou os “libertários” à época, foi a constatação de que não havia uma “base de massa” para libertação, ou seja, poucas

⁴⁵ A administração burocrática moderna foi pensada para tentar gerenciar tanto o controle social do Estado quanto a racionalização da produção no mercado capitalista.

⁴⁶ Panóptico é o modelo de prisão pensado pelo filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832). É um tipo de construção circular na qual as celas estão posicionadas de uma maneira em que todos os prisioneiros podem ser vistos de uma torre central. Essa arquitetura permite que poucos guardas consigam vigiar todas as celas. Na torre central, há uma película que impede os prisioneiros de verem os guardas. Assim, eles têm que lidar com a angústia de não poderem ter certeza em momento algum se estão sendo observados ou não. E é justamente essa angústia que esse modelo de prisão pretende gerar. Michel Foucault (1926-1984) utilizou o projeto do Panóptico como arquimetáfora do poder moderno (BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p.17-18).

⁴⁷ Metáfora em alusão ao Grande Irmão de George Orwell (1984), como símbolo de um grande aparato que vigia e domina todo mundo.

⁴⁸ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 9-14.37.

⁴⁹ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 26-29; 36-37.

peças desejavam ser libertadas, menos ainda estavam dispostas a agir para isso, pois ninguém tinha certeza se tal “libertação da sociedade” oportunizaria melhores benefícios que aqueles que usufruíam no estado em que se encontravam.

A tentativa de operar uma distinção entre liberdade “subjetiva” e “objetiva” levantou uma série de questões filosóficas a esse respeito, dentre as quais: a possibilidade de que o que se sente como liberdade não seja de fato liberdade; que as pessoas estão satisfeitas com o que lhes cabe, mesmo que o que lhes cabe não seja “objetivamente” satisfatório; que, vivendo na escravidão, se sintam livres e, portanto, não sentem a necessidade de se libertar e, desse modo, perdem a chance de se tornar genuinamente livres. Ou pior ainda, que as pessoas simplesmente renunciam à ideia de serem livres porque não querem assumir os riscos e responsabilidades que acompanham a autonomia e a autoafirmação.⁵⁰

Daí Z. Bauman se questionar se a libertação é uma bênção ou uma maldição. Apoiado em outros pensadores, tais como Hobbes e Durkheim, ele lança a hipótese de que, talvez, o tipo de liberdade proposta pelos “libertários” não seja de fato garantia de felicidade, pois “ser abandonado a seus próprios recursos” provoca no indivíduo insegurança, a agonia da indecisão, enquanto a “responsabilidade sobre os seus próprios ombros” prenuncia um medo paralisante do risco e do fracasso.⁵¹

Para Z. Bauman, não há outro caminho para buscar a libertação senão “submeter-se à sociedade” e seguir suas normas, pois a liberdade não pode ser ganha contra a sociedade. Não há contradição entre dependência e libertação; a anomia é o pior que pode acontecer às pessoas em sua luta para dar conta dos afazeres da vida. As normas *capacitam* tanto quanto *incapacitam*; a anomia anuncia a pura e simples incapacitação.⁵²

Porém, nos últimos anos, alguma coisa mudou, outros valores se impuseram no processo da liberdade.⁵³ Para boa parte dos nossos contemporâneos, “submeter-se à sociedade” é, no mínimo, um absurdo, pois o que lhes interessa é a sua

⁵⁰ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 27-29.

⁵¹ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 28-29.

⁵² BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 30-31.

⁵³ “Na verdade, uma verdadeira mudança ocorreu com a chegada do novo regime do capitalismo. Saímos do capitalismo industrial e de suas formas de equilíbrio e compromisso, para entrarmos num novo regime mais agressivo do capitalismo, que põe em cena a concorrência exacerbada numa economia globalizada... Lidamos cada vez mais com um capitalismo globalizado, que tende a exercer sua hegemonia no planeta... O mercado mundial irrompeu impondo o imperativo categórico do lucro, a supremacia da mercadoria...” (CASTEL, R., *O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos*, p. 113-116).

liberdade individual. “Não existe essa coisa de sociedade, existem apenas indivíduos e suas famílias”.⁵⁴

Na percepção de Robert Castel, o que realmente aconteceu nestes últimos 30 anos foi um processo de *descoletivização* ou de *reindividualização* que se manifesta em níveis diversos, tais como: na organização do trabalho, através da individualização de tarefas, nas quais é exigido dos trabalhadores mobilidade, um envolvimento pessoal, favorecendo a concorrência de todos contra todos; as carreiras profissionais, por seu turno, se tornaram, na maioria, descontínuas, fazendo com que o indivíduo tenha de se mobilizar para gerir sua carreira. O argumento do discurso neoliberal que sustenta essa visão de mundo se traduz em expressões como: “Liberte-se das velhas opressões, das sujeições do coletivo, desenvolva finalmente todas as suas capacidades...”.⁵⁵

Segundo R. Castel, tal discurso não está totalmente equivocado, mas é unilateral. Contém um não-dito, porque existem outros indivíduos que não conseguem se adaptar a estas exigências, sendo invalidados e excluídos por essa nova situação. Dado que “aquele que não consegue assegurar a *mínima*, não só sua independência material – no caso da pobreza extrema – mas também sua independência social, não será reconhecido como indivíduo em sua plenitude”.⁵⁶

Como podemos perceber, o ar dos tempos mudou. A liberdade permanece no centro da constelação de valores dos novos tempos. Porém, o seu sentido mudou.⁵⁷

2.2.2

O individualismo do mundo líquido

Z. Bauman nos faz notar que, a perplexidade dos teóricos “libertários” está ultrapassada, pois, na fase da modernidade líquida, o “indivíduo já ganhou toda a liberdade com que poderia sonhar e que seria razoável esperar”; as instituições sociais não mais hesitam em deixar à iniciativa individual o cuidado com as definições e identidades, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. A tarefa de construir uma ordem nova e melhor não está hoje na agenda do domínio da ação política, afirma o autor. Os sólidos que estão derretendo neste

⁵⁴ THATCHER, M., Entrevista ao jornal *Sunday Times*.

⁵⁵ CASTEL, R., O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos, p. 114.

⁵⁶ CASTEL, R., O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos, p. 114.116.

⁵⁷ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 202-212.

momento da modernidade líquida são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas.⁵⁸

Estamos passando de uma era de “grupos de referência” predeterminados a outra de “comparação universal”, na qual os padrões e configurações não são mais “dados”, nem são “auto evidentes”; eles são muitos, mudaram de natureza, tendo sido reclassificados como itens a serem escolhidos pelo indivíduo. Nessa nova visão de mundo, as comunidades não representam mais as forças determinantes e definidoras das identidades.⁵⁹ Por isso, não há mais critérios comuns para pensar novos modelos de sociedade, porque numa sociedade individualizada e globalizada na qual a solidariedade foi substituída pela competição, poucos mantêm ou expressam o interesse pelo bem comum.

Nesse panorama, desenha-se uma nova concepção de tempo e espaço, de poder, de relações interpessoais. Agora a dominação está na capacidade de gerar e manter o fluxo, não está mais no controle do tempo e do espaço como acontecia antes; quanto mais as pessoas e as riquezas estão em fluxo, mais a dominação opera; o poder se tornou *extraterritorial*, não importa mais onde está quem dá a ordem. Nesse estágio líquido da modernidade, as principais técnicas de dominação operam pela desintegração social, elas são agora a fuga, a astúcia, o desvio, a evitação e o descompromisso.⁶⁰ Destarte, se há uma nova percepção do tempo e do espaço, se existe um novo modelo de dominação e de relações interpessoais, a concepção de liberdade humana possivelmente assume um novo sentido e, por isso, ela não pode ser pensada nos mesmos moldes dos estágios anteriores da história.

“A liberdade sem precedentes oferecida pela nossa sociedade aos seus membros chegou e com ela também uma impotência sem precedentes”.⁶¹ Com essa passagem, Z. Bauman caracteriza a liberdade na modernidade líquida, e essa liberdade é uma liberdade paradoxal. Porque, se por um lado, a modernidade líquida abriu novas possibilidades como a humanidade jamais havia visto, por outro lado, a própria lógica da liquidez acabou criando obstáculos para as pessoas terem o tempo e o poder para realizarem essa liberdade tão prometida. Segundo o autor, a modernidade líquida entrega uma liberdade bem limitada, ilusória, ideológica, uma

⁵⁸ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 12-13.

⁵⁹ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 32-33.

⁶⁰ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 17-22.

⁶¹ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 34.

liberdade *fake*. É mais fácil controlar as pessoas quando elas acham que são livres e autônomas.

Para melhor expor seu pensamento, Z. Bauman recorre aos conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva.⁶² A liberdade negativa é aquela liberdade que se fundamenta na ausência de um obstáculo ou de uma autoridade, na qual o sujeito, individual ou coletivo pode decidir e agir sem a interferência de outros. Ela tem por objetivo o desaparecimento daquilo que impede de se fazer o que se quer. A liberdade positiva, por sua vez, se fundamenta na criação das possibilidades para o sujeito poder se realizar, sonhar, inventar novas formas de vida e, especialmente, realizá-las.⁶³

Z. Bauman elucida que o aspecto negativo da liberdade é importante para o desenvolvimento da liberdade porque ele ajuda a se livrar daquela vigilância típica do panóptico que a modernidade sólida entregou. O problema é que a liquidez omite o lado positivo da liberdade e enfatiza o lado negativo, porque é mais conveniente para a forma de dominação baseada no fluxo; também porque o fluxo dá impressão de liberdade.

Segundo o autor, a sensação de liberdade pode ser estimada, medida a partir da relação entre desejo, imaginação e ação.

Sentir-se livre das limitações, livre para agir conforme os desejos, significa atingir o equilíbrio entre os desejos, a imaginação e a capacidade de agir: sentimo-nos livres enquanto a imaginação não vai mais longe que nossos desejos e que nem uma, nem os outros ultrapassam nossa capacidade de agir.⁶⁴

Existem, portanto, dois modos para alcançar e manter o equilíbrio: ou ampliando nossa capacidade de ação ou reduzindo os desejos e/ou imaginação. Uma vez alcançado o equilíbrio, e enquanto ele se mantiver, não há motivação para a “libertação”, ou seja, ela perde seu sentido. Ampliar a capacidade de ação é ampliar a capacidade de inventar e reinventar a sociedade numa discussão que não só reflita a individualidade, mas as condições sociais para que a individualidade de cada pessoa possa se desenvolver. No fundo, é a realização da liberdade positiva. Ou seja, é uma sensação de liberdade que acompanha a prática de liberdade.

⁶² Os conceitos de liberdade positiva e liberdade negativa foram desenvolvidos pelo filósofo Isaiah Berlin (1909-1997).

⁶³ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 65.

⁶⁴ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 26.

Mas, a lógica da modernidade líquida segue a segunda possibilidade, a de gerar a sensação de liberdade, reduzindo os desejos e a imaginação, tornando-os pasteurizados e avessos a transformações. A imaginação se reduz no sentido de que ela é limitada para responder aos estímulos constantes da sociedade de consumo. Ou seja, o poder das pessoas se limita a escolher entre uma das infinitas possibilidades de consumo que o capitalismo oferece. Na corrida dos consumidores, a linha de chegada sempre se move mais veloz que o mais veloz dos corredores. Então, se a imaginação é reduzida, uma capacidade de ação mesmo pequena já é suficiente para produzir essa sensação de liberdade, por isso que ela é ilusória.⁶⁵

Diante do exposto, Z. Bauman não oferece respostas definitivas para a superação do modelo de dominação da modernidade líquida, seu intuito é fornecer elementos para refletir a mudança e apontar o lugar certo para a crítica; o centro da crítica não pode ser mais o Estado, as multinacionais, a burocracia, mas o individualismo, a privatização de assuntos públicos e as transnacionais; a crítica deve ser dirigida para o fluxo e os agentes do fluxo e, por isso, a distopia do nosso tempo é outra. Nas palavras do autor:

a verdadeira libertação requer hoje mais, e não menos, da “esfera pública” e do “poder público”. Agora é a esfera pública que precisa desesperadamente de defesa contra o invasor privado – ainda que, paradoxalmente, não para reduzir, mas para viabilizar a liberdade individual.⁶⁶

Na modernidade sólida, o medo era de que o público invadissem e dominassem o privado. Na modernidade líquida, ao invés, é o privado que coloniza o público; o individualismo que dissolve a ideia de bem comum e liquefaz os laços sociais de solidariedade. Com tais críticas, Z. Bauman não defende um retorno ao estágio sólido da modernidade, primeiro porque isso seria impossível; segundo porque o retorno à solidez do passado só pode se realizar à força, por meio de medidas autoritárias, que sufocam ainda mais a liberdade. Isto, segundo ele, seria uma retrotopia, ou seja, só recuperaria o que há de pior da solidez.⁶⁷

De resto, Benjamin Constant, em 1819, já havia chamado a atenção para o fato de que o perigo da liberdade moderna é que, estando “absorvidos nos gozos de nossa independência privada, e na busca de nossos interesses particulares,

⁶⁵ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 26.64-69.

⁶⁶ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 64-69.

⁶⁷ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p. 66-68.

renunciemos demasiado facilmente ao nosso direito de participar do poder político”.⁶⁸ Dado que a liberdade política é a garantia da liberdade individual, por consequência, aquela é indispensável.

Robert Castel, por sua vez, alega que ser um cidadão não significa apenas exercer o direito de voto, embora seja importante. Significa também exercer uma cidadania social com direitos sociais que garantam uma segurança social mínima. Pois, se o indivíduo permanecer isolado, sem recursos e sem direitos, sua existência fica vulnerável e sem as condições de sua autonomia.⁶⁹

Outros autores ainda ressaltam os prejuízos advindos da separação entre o indivíduo e o coletivo. Max Horkheimer, por exemplo, afirma que:

a individualidade é prejudicada quando cada ser humano decide cuidar de si. À medida que o ser humano comum se retira da participação nos assuntos políticos, a sociedade tende à lei da selva, que esmaga todos os vestígios da individualidade. O indivíduo absolutamente isolado foi sempre uma ilusão. As qualidades pessoais mais estimadas, tais como a independência, o desejo de liberdade, a simpatia e o senso de justiça, são virtudes tão sociais quanto individuais.⁷⁰

Gilles Lipovetsky, por sua vez, em *A Era do Vazio*, acusa o problema da desagregação da sociedade, dos costumes, do indivíduo contemporâneo, da época do consumo de massa, e da emergência de um modo de socialização e de individualização inédito. No âmbito desse processo, é a relação social com o indivíduo que se reformula inteiramente. O narcisismo passa a simbolizar o espelho da condição moderna no tempo presente; ele representa a *mutação* antropológica que se realiza diante dos nossos olhos, afirma o autor, e que todos nós sentimos, cada um, cada uma à sua maneira, ainda que confusamente.⁷¹

Instaura-se, assim, um novo estágio do individualismo: o narcisismo designa a emergência de um perfil inédito do indivíduo nas suas relações consigo e com seu corpo, com outrem, com o mundo e com o tempo. Afirma-se um individualismo puro, desembaraçado dos valores sociais e morais que coexistiam ainda com o reinado do *homo economicus*, da família, da revolução, da arte. Emancipada de qualquer enquadramento transcendente, a própria esfera privada muda de sentido, entregue como está apenas aos desejos em transformação dos indivíduos. É o fim

⁶⁸ CONSTANT, B., A liberdade dos antigos comparada à dos modernos, p. 75.

⁶⁹ CASTEL, R., O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos, p. 116.

⁷⁰ HORKHEIMER, M., Eclipse da razão, p.146.

⁷¹ LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 25.

do *homo politicus* e o advento do *homo psychologicus*, à espreita do seu ser e do seu bem-estar.⁷²

Viver sem um ideal e sem um fim transcendente tornou-se possível. Agora, o que importa é viver no presente e apenas no presente, não mais em função do passado e do futuro. A boa vida se dá no presente e não no pós-morte. Quando o futuro se mostra ameaçador e incerto, resta apenas o presente, que não para de ser protegido, reciclado numa juventude sem fim. Doravante, o que se quer é viver já, aqui e agora, “tornar-se” jovem em vez de forjar o homem novo.⁷³

Juntamente com esta indiferença pelo tempo histórico, instaura-se o “narcisismo coletivo”, sintoma social da crise generalizada das sociedades burguesas, incapazes de enfrentarem o futuro sem desespero.⁷⁴ “Viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência: não há outro fato social e cultural mais significativo no nosso tempo; não há aspiração nem desejo mais legítimos aos olhos dos nossos contemporâneos”, afirma o autor.⁷⁵

Na idealização de tais ideias, havia também a promessa de que a privatização da economia e da vida pública emanciparia o indivíduo das autoridades presentes no estágio da solidez. Porém, ao que parece, tal promessa ainda não se realizou, a economia da liquidez não aboliu as autoridades e muito menos emancipou o indivíduo.⁷⁶ Pelo contrário, tem condicionado, limitado e impedido que muitas pessoas desenvolvam plenamente a sua capacidade de liberdade, sobretudo nos países considerados periféricos.⁷⁷ Parece que é o que está acontecendo na atualidade.

2.2.3

A fluidez do neoliberalismo e a exclusão social

Com o intuito de ampliar a nossa compreensão sobre os desafios que a mentalidade hodierna apresenta para vivência da liberdade cristã, parece-nos oportuno evidenciar algumas considerações tecidas por Jung Mo Sung em seu texto, *A libertação dos pobres versus a libertação do mercado: uma luta espiritual*; no

⁷² LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 25.81-82.

⁷³ LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 29.

⁷⁴ LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 83-84.

⁷⁵ LIPOVETSKY, G., A era do vazio, p. 29.

⁷⁶ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 83.

⁷⁷ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 165-166.

qual, o autor faz uma crítica teológica ao capitalismo neoliberal dominante em nosso tempo, evidenciando seus mitos e símbolos religiosos.

Mo Sung chama a atenção para o fato de que, enquanto no continente latino-americano (no final da década de 1960 e início da década de 1970) um grupo de cristãos movidos pelo sentimento de indignação ética frente à pobreza massiva, no continente, lutava pela “libertação dos pobres”, de outra parte, emergia no cenário econômico-político internacional um movimento de “libertação do mercado”, o neoliberalismo (no início da década de 1980), de cunho ideológico e, no fundo, de caráter teológico, que defende o “mercado livre” das regulações e intervenções do Estado ou da pressão social.⁷⁸

Segundo o autor, há um caráter espiritual subjacente a essas duas concepções de mundo. O que existe, na realidade, é uma luta entre duas conversões e dois tipos de libertação: uma que leva as pessoas e a sociedade à abertura de coração para viver e lutar pelos direitos humanos dos pobres e oprimidos; e outra que leva as pessoas a um coração insensível frente ao sofrimento dos desvalidos e excluídos da sociedade, e justifica as suas indiferenças sociais em nome da liberdade individual. Com outras palavras, uma conversão que deposita a fé absoluta no “mercado livre” como única forma de organizar a economia em sociedades complexas e amplas, que conduz a uma sociedade individualista, concentradora de riqueza nas mãos de poucos; e que não aceita a noção de direitos humanos, e, com isso, os direitos sociais de todos e a noção de justiça social.⁷⁹

Os idealizadores dessas ideias afirmam que o principal erro dos que criticam e acusam o sistema capitalista de injustiça social é a ideia de que a “natureza” outorgou a todas as pessoas certos direitos, só pelo fato de terem nascido. Ou seja, para eles, continua Mo Sung, não há leis naturais ou a justiça divina que confira a todas as pessoas os direitos humanos, incluindo o direito aos bens primários necessários para uma vida digna.⁸⁰

Diante de tal situação, os teólogos latino-americanos se questionaram: como esses problemas sociais não geram problemas de consciência, um freio à expansão do capitalismo no mundo? Qual a raiz profunda dessa indiferença? Para explicar a fascinação gerada pelo capitalismo, apesar do seu caráter sacrificial de condenar

⁷⁸ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 324.

⁷⁹ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 325.334.

⁸⁰ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 334.

milhões à pobreza e morte, esses teólogos procuraram analisar o capitalismo como uma religião e perceberam ser necessário desmascarar os mitos e símbolos religiosos subjacentes a esse sistema, ao preverem a globalização do fetichismo e da indiferença social frente à exclusão. Fetichismo consiste na inversão da relação sujeito-objeto, na qual o ser humano passa a ser objeto do objeto produzido por ele, que se torna sujeito da relação.⁸¹

Ao desvelarem a noção de “idolatria” do dinheiro, do mercado e do capital, perceberam que, quem mata em nome de seu deus-ídolo, não tem problema de consciência, muito menos de compaixão pelas vítimas do sacrifício. E que, no fetiche do dinheiro e da mercadoria, o “valor” das pessoas é medido pela sua capacidade de consumir bens. Por isso, na obsessão pelo consumo e acumulação ilimitada, os pobres são vistos como não-pessoas.⁸²

Dessa forma, continua Mo Sung, se alcançou a compreensão de que, em tal contexto, a missão da Igreja não é anunciar Deus ao mundo que não crê mais na sua existência, mas é anunciar o Deus da Vida; que faz a opção pelos pobres, oprimidos e excluídos da sociedade para mostrar que todas as pessoas têm igual dignidade, em um mundo marcado pela idolatria do dinheiro, pelos deuses da opressão. É a experiência de ver a dignidade dessas pessoas por trás do “rótulo” pobre, pessoas sem valor, conferido pela cultura dominante.⁸³

A transformação social, afirma o autor, não é uma luta para os pobres poderem imitar a vida de luxo dos bem integrados no mercado, mas para a construção de um sistema social onde a dignidade humana de todas as pessoas seja respeitada. Em vista disso, a tarefa da teologia, enquanto reflexão crítica, é desmascarar os mitos e símbolos religiosos do capitalismo (como a fé no mercado livre), que justificam a morte dos pobres como sacrifícios necessários e contribuem para gerar a indiferença e insensibilidade social. Desse modo, Mo Sung conclui que a compaixão frente aos sofrimentos dos pobres e excluídos se torna assim um critério de discernimento de uma fé não-idolátrica.⁸⁴

O Papa Francisco, por sua vez, aponta nessa mesma direção ao denunciar as falácias do paradigma vigente que promove uma economia da exclusão e da

⁸¹ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 334-335.

⁸² MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 334-336.

⁸³ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 337.

⁸⁴ MO SUNG, J., A libertação dos pobres versus a libertação do mercado, p. 331.336.

desigualdade social. Esta economia mata, produz a *cultura do descarte*. Na qual, os excluídos do sistema se tornam resíduos, “sobras” e onde a natureza se torna objeto e lugar de desfrute.⁸⁵ Esse paradigma devastador dissemina a *globalização da indiferença* e, sem nos darmos conta, afirma Francisco, tornamo-nos insensíveis, incapazes de nos compadecer perante o sofrimento alheio.⁸⁶

Por isso, continua Papa Francisco,

enquanto não forem radicalmente solucionados os problemas dos pobres, renunciando à autonomia absoluta dos mercados e da especulação financeira e atacando as causas estruturais da desigualdade social, não se resolverão os problemas do mundo e, em definitivo, problema algum. A desigualdade é a raiz dos males sociais.⁸⁷

Assim como o Papa Francisco, também o educador Paulo Freire observou de forma semelhante ao se indignar perante a situação desumanizante de mulheres, homens e crianças cuja humanidade vem sendo negada e traída, cuja existência vem sendo esmagada. Uma realidade minimizada pela ideologia fatalista do discurso e da política neoliberal: “É triste, mas, o que fazer? A realidade é assim mesmo”. A realidade está sendo esta, como poderia ser outra e é, para ser outra, que precisamos lutar. A História é tempo de possibilidade e não de determinação. O mundo não é. O mundo está sendo. Não podemos nos resignar diante da miséria, esquivando-nos da nossa responsabilidade diante de um discurso negador da humanização. Mudar é difícil, mas é possível, conclui o autor.⁸⁸

Segundo a percepção de J. Comblin, a grande questão da pós-modernidade é que a liberdade individual está ao alcance da minoria. Para os excluídos, “não há modernidade nem pós-modernidade, e sim a exclusão, um mundo paralelo, clandestino, ignorado, do qual sempre se fala, mas pelo qual nada se faz”.⁸⁹ É verdade, no entanto, que a modernidade erigiu instituições democráticas. Em certas épocas e certos países, durante certo tempo, essas instituições puderam beneficiar também os pobres em geral. Mas, “os pós-modernos dizem que não são responsáveis pela pobreza, que nada podem mudar, não adianta culpar-se, melhor que cada um cuide de si e quem puder gozar a vida, que o faça”.⁹⁰ Numa sociedade

⁸⁵ EG 53.

⁸⁶ EG 54.

⁸⁷ EG 202.

⁸⁸ FREIRE, P., *Pedagogia da autonomia*, p. 83-85.

⁸⁹ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 203-204.

⁹⁰ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 204.

individualista, “as pessoas aceitam um instante de compaixão, mas afastam-se a partir do momento em que tal compaixão poderia criar compromisso ou dependência”, conclui J. Comblin.⁹¹

García Rubio acrescenta que o individualismo da modernidade e a privatização da fé, com uma antropologia atravessada por uma concepção dualista, fizeram com que os cristãos e as cristãs se desinteressassem das realidades macrosociais. Porém, precisamente porque é pessoa, que o ser humano é chamado a se abrir ao encontro de outras pessoas, nas relações familiares, comunitárias e sociopolíticas.⁹²

Em suma, a fluidez do neoliberalismo produziu uma individualização que não considera a esfera da dimensão social. As grandes questões da vida se limitam a decisões privadas que pouco refletem a vida em sociedade; são apenas os dilemas pessoais que pouco contribuem para refletir sobre o tipo de convivência que a modernidade proporciona. Na modernidade líquida, as grandes decisões da vida são geralmente reduzidas às decisões de carreira profissional e da vida afetiva. E essas decisões se parecem cada vez mais com decisões de consumo.

2.3 Liberdade e dilemas contemporâneos

Como aludimos anteriormente, a radicalização do anseio moderno de emancipação produziu um antropocentrismo exacerbado com a generalização do individualismo, sobre o qual parece se desenhar uma nova etapa da história humana. Essa ‘virada antropológica’ gestou um mundo secularizado, plural, delineou uma subjetividade moderna, uma nova maneira de pensar e viver, a afetividade, a sociabilidade, trazendo novos desafios para o convívio social, a vivência da fé e da prática religiosa.⁹³

A subjetividade humana imbuída dessa nova mentalidade tem rejeitado toda forma de autoridade tradicional. As exigências dos tempos atuais provocaram uma

⁹¹ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 213.

⁹² GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 314.

⁹³ GAGEY, H-J., *A Igreja diante da crise antropológica contemporânea*, p. 312. RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 41.

mudança no tipo da autoridade e na forma como essa autoridade aborda, convence e cativa os indivíduos.

2.3.1 Liberdade e novas formas de autoridade

A concepção de que ser livre significa não estar submetido a quaisquer determinações, regras, exigências que vêm de fora tem produzido, na cultura contemporânea, a recusa de toda forma de autoridade. Inclinado a superar a tradição autoritária, o indivíduo moderno tende a perceber autoritarismo onde poderia haver apenas o exercício legítimo da autoridade. Persuadido por tal mentalidade, ele considera-se emancipado para determinar sua vida a partir de si, constituindo sua própria identidade a partir da multiplicidade de sentidos oferecida pela sociedade pluralista. De modo que ele toma sobre seus próprios ombros o pesado fardo de construir livremente sua identidade pessoal.⁹⁴

Sendo assim, em respeito à liberdade de cada indivíduo, aqueles que exercem uma função de autoridade ou liderança, como, por exemplo, empresários ou professores, não devem mais ser obstáculos à livre iniciativa criadora dos seus funcionários ou alunos. Da mesma forma, os pais, primeiros educadores, não devem impor “seu poder opressivo” à criança e ao adolescente, a fim de não os contrariar e impedir seu livre desenvolvimento. De tal racionalidade decorre também o desmantelamento das redes normativas e protetoras que auxiliam o indivíduo em seu percurso de desenvolvimento e crescimento pessoal; daí decorre a negação da família, da escola, da autoridade religiosa, do Estado que limitam o indivíduo por todos os lados, despojando-o de todas as liberdades às quais ele poderia aspirar.⁹⁵

Segundo França Miranda, o desaparecimento de padrões éticos bem definidos, de critérios sociais que ajam como guias, deixa a liberdade do indivíduo moderno sem objetivos. Sem a bússola de valores fundantes, ele ficará à deriva no mar da vida, ao sabor do imperativo individualista: em tudo buscar a própria satisfação. Por conta disso, continua o autor, a ironia mais trágica que pesa sobre

⁹⁴ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 35. MIRANDA, M. F., Um homem perplexo, p. 31-32. FREIRE, P., Pedagogia da autonomia, p. 117-122.

⁹⁵ GURDOSF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 28-36.

nossa cultura individualista diz respeito à liberdade. Recusando qualquer consistência normativa na tradição ou na autoridade e encontrando vazio o seu interior, o indivíduo moderno volta-se para o seu contexto e sucumbe à mercê dos padrões impostos pela cultura hodierna, buscando nos outros a pacífica confirmação para o seu modo de viver.⁹⁶ A liberdade sem limites é tão nociva quanto a liberdade que foi negada.

No dizer de Z. Bauman, o mundo sólido de homens e mulheres dirigido por outros, buscando fins determinados por outros, determinadamente por outros, era também o mundo das autoridades: de líderes que sabiam mais e de professores que ensinavam a proceder melhor. Os tempos atuais, paradoxalmente, não extinguem as autoridades que ditam leis, nem as tornam dispensáveis, apenas permitem a coexistência simultânea de “numerosas autoridades”. Estas, como tais, não mais ordenam; elas se tornam agradáveis a quem escolhe, e é por cortesia de quem escolhe que a autoridade se torna uma autoridade. Assim sendo, a autoridade não é adquirida pela ampliação do número de seguidores, mas é o número de seguidores que faz – que *é* – a autoridade.⁹⁷

Em tal percepção, continua Z. Bauman, os *líderes* cedem lugar para os *conselheiros*, os “gurus”, os “influenciadores”. A diferença crucial entre líderes e conselheiros é que os primeiros devem ser seguidos e os segundos precisam ser contratados e podem ser demitidos. Os líderes agem como intermediários entre o bem individual e o “bem de todos”; os conselheiros, ao contrário, se voltam apenas para a esfera privada do indivíduo. Neste sentido, os problemas consistem em zelar pela própria saúde, preservar a sua situação material, perder os “complexos” etc. Porém, independentemente do conteúdo do aconselhamento, este se refere a coisas que a pessoa aconselhada deve fazer por si mesma.⁹⁸

Os problemas devem ser enfrentados por sua própria conta e esforços individuais. Cada indivíduo deve assumir a inteira responsabilidade pela própria decisão, não culpando ninguém pelas consequências desagradáveis que só podem ser atribuídas a seu próprio erro ou negligência. Nesta perspectiva, tais conselheiros não agem com autoridade, eles se “oferecem como exemplo”, quer possuam ou não retidão moral. Pois, o que as pessoas em busca de conselho precisam encontrar é

⁹⁶ MIRANDA, M. F., O homem perplexo, p. 32-34.

⁹⁷ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 83-84.

⁹⁸ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 85-88.

um *exemplo* de como outras pessoas, diante de problemas semelhantes, se desincumbem deles.⁹⁹

Na percepção de G. Gusdorf, a universal recusa de toda forma de autoridade é um fenômeno de mentalidade profundo que entrou nos costumes; como se as pessoas investidas de qualquer função que lhes confira poder de liderança e responsabilidade sob outros tivessem vergonha disso, e procurassem fazer-se perdoar uma autoridade injustificável. Por conseguinte, continua o autor, “para aceder a uma liberdade de pleno exercício, o homem livre deve matar Deus, matar seu pai, livrar-se dos professores, chefes e todos os patrões que mutilam sua autenticidade”.¹⁰⁰

Mas, tudo isso, alega o autor, não passa de uma caricatura da liberdade e sobretudo uma fuga sem esperança diante das evidências do real. Uma liberdade reduzida ao vazio, sem nenhuma resistência, seria, ela própria, vazia e vã; pois, alguém reduzido aos seus próprios meios, sem a interferência de alguém que lhe seja superior, terá dificuldade em abrir o caminho para o melhor de si. A contestação da autoridade, sob todas as suas formas, representa uma perigosa ilusão. “A ordem social é infinitamente complexa e frágil. Ao menor sinal de fraqueza, uma vez distendida a vigilância, a civilização recua diante da recorrência dos instintos elementares”.¹⁰¹

A este ponto, parece-nos importante evidenciar a mensagem que o Papa Paulo VI transmitiu, em audiência geral, no ano de 1969, sob o título: *Autenticamente livre no respeito à verdade e à autoridade*. Apesar da distância dos anos, o teor da mensagem se revela bastante atual. Nela, o Papa recorda aos fiéis que não se pode progredir na vida cristã, se não progredirmos no uso autêntico e legítimo da liberdade. Mas, o uso da liberdade não é fácil, por isso, é necessário que ela seja educada e formada em vista do autêntico desenvolvimento do espírito e do operar humano, bem como da convivência social.¹⁰²

Contudo, o perene conflito entre o uso da liberdade e o exercício da autoridade, ao longo da história, contribuiu para uma concepção antitética dos termos liberdade e autoridade. E a solução para esta antítese, muitas vezes, tem

⁹⁹ BAUMAN, Z., Modernidade líquida, p. 85-88.

¹⁰⁰ GURDOSF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 30-31.

¹⁰¹ GURDOSF, G., Impasses e progressos da liberdade, p. 30-31.59.

¹⁰² PAULO VI, PP., Autenticamente livre em relação à verdade e autoridade.

causado sérios problemas nas relações interpessoais, no campo pedagógico, familiar, social, político, religioso etc. Em vista disso, Paulo VI afirma ser necessário buscar uma noção mais exata, menos confusa do conceito de liberdade. Para tanto, a primeira coisa a fazer é desvencilharmo-nos de seus pseudoconceitos, aqueles que a confundem com a indiferença, com a preguiça, com a inércia do espírito, com o não fazer nada. A liberdade, ao invés, nos é concedida para cumprir com virtude nosso próprio dever.¹⁰³

Outro conceito errôneo, prossegue o Papa, é aquele que confunde a liberdade guiada pela razão e que consiste na autodeterminação da vontade com assentimento aos instintos sentimentais, ou animais, que também estão no ser humano. Essa falsa ideia de liberdade seduz a pessoa, tornando-a escrava das suas próprias paixões e fragilidades morais. Outra distorção da liberdade é aquela que consiste em assumir deliberadamente, *a priori*, uma posição contrária à opinião dos outros. Nessa visão, a liberdade encontraria sua verdadeira expressão na contestação, seja ela razoável ou não. Todavia, este é um caminho bastante curto para perder a liberdade, alega o Papa, tanto devido à irracionalidade que introduz como elemento sistemático na lógica do espírito, como pelas reações de protesto que facilmente podem ocasionar. Além do que, devemos livrar-nos da alienação de usar a própria liberdade para ofender os outros.¹⁰⁴

A liberdade, precisamente porque é dádiva de Deus para o ser humano e porque deriva da razão e reside na vontade humana, tem o significado de suas expressões autênticas, isto é, dos seus limites, os quais lhe abrem para a verdade, como nos ensina Cristo: “A verdade vos libertará” (Jo 8,32) do pecado, do erro, da ignorância, do preconceito. O bem, então, acima de tudo. A lei, aquela justa, é claro. A autoridade, especialmente aquela que se define “Mãe e Mestra”. O Estado, também, enquanto instituição organizada, garantia e tutela dos direitos da pessoa humana e do bem comum, não como fonte única, totalitária e arbitrária da convivência social. Diante do exposto, Paulo VI nos convida a rever, à luz da mensagem cristã, as palavras atuais relativas à liberdade: autonomia, escolha, despotismo etc.¹⁰⁵

¹⁰³ PAULO VI, PP., Autenticamente livre em relação à verdade e autoridade.

¹⁰⁴ PAULO VI, PP., Autenticamente livre em relação à verdade e autoridade.

¹⁰⁵ PAULO VI, PP., Autenticamente livre em relação à verdade e autoridade.

Tal discussão nos permite ainda abordar outro fenômeno que parece emergir de uma liberdade desenfreada, malformada, prepotente e arrogante: os discursos e crimes de ódio, que têm ocorrido com frequência, nos lugares mais comuns, nas famílias, nas universidades, nas empresas, na política, nos espaços de diversão e lazer, nas ruas, assumindo contornos de uma patologia social.

2.3.2

Liberdade e discursos preconceituosos

No momento em que nos debruçamos para refletir sobre a liberdade humana, as mídias sociais e televisivas em nosso país e no mundo têm noticiado diariamente inúmeros casos de agressão física e verbal cometidas por pessoas no âmbito civil. Uma onda de violência sistemática parece ter-se tornado a ordem do dia. Assistimos incrédulos a toda sorte de brutalidade humana, mata-se pelos motivos mais bizarros, mata-se por um pedaço de pizza, mata-se por perder uma partida de futebol, mata-se por ser contrariado em sua opinião. Mata-se, covardemente, sem mais, crianças inocentes e indefesas.

Tais fatos paralisam a mente e emudecem a nossa fala, suscitam perplexidade e indignação. A liberdade humana explode como uma bomba, reflexos da misteriosa força do mal. Tal realidade parece atestar que a razão perdeu a própria razão, perdeu para si mesma, tornou-se irracional, embrutecida. Mas, o que nos transformou tanto? Como em sociedades modernas, civilizadas e intelectualmente avançadas, o grau de violência entre os indivíduos se tornou tão aguerrido a ponto de ter sido identificado e definido como uma patologia social?

Nessa etapa da nossa busca pela compreensão da realidade, faremos menção ao pensamento de Adela Cortina que desenvolveu uma reflexão sobre os discursos e crimes de ódio direcionados, no caso, ao pobre, mas que nos servirá de apoio para elaboração da nossa reflexão que será, no entanto, de caráter mais geral.

Segundo a autora, os discursos de ódio são na realidade tão antigos quanto a humanidade e tão extensos quanto a totalidade das culturas. A liberdade de expressão é, sem dúvida, um direito básico a ser defendido e potencializado nas sociedades abertas, mas não é um direito absoluto, por ter seus limites quando, com ele, viola-se algum direito ou bem básico de outros. O discurso de ódio consiste em toda forma de expressão cujo intuito seja difundir, incitar, promover ou justificar o

racismo, a xenofobia, a homofobia, a misoginia, o antissemitismo, aporofobia, ou outras formas de ódio pautadas na intolerância, podendo chegar a ser considerados crimes. Os crimes de ódio, por sua vez, são atos delituosos com implicações penais ou administrativas.¹⁰⁶

A motivação para tais delitos, afirma A. Cortina, é a convicção de que o agressor é superior à pessoa que é o objeto de sua rejeição. Contudo, a questão se torna mais grave porque as vítimas não são selecionadas pela sua identidade pessoal ou por causarem um dano direto ao agressor, mas por pertencerem a um coletivo, dotado de um traço que produz repulsão e desprezo nos agressores. No caso, a vítima é agredida não por ser tal pessoa, mas pelo coletivo a que pertence; ou seja, simplesmente pelo fato de ser “um pobre”, “uma mulher”, “um negro”, “um homossexual”, “um refugiado” (é a dissolução da pessoa no coletivo). O que leva a autora a concluir que a chave do ódio não reside no coletivo desprezado, e sim em quem odeia.¹⁰⁷

Perante tal descompasso, faz-se necessário superar a disjunção “ou liberdade de expressão irrestrita, ou cerceamento à liberdade de expressão”. Sem dúvida, a liberdade de expressão é um direito irrenunciável de cada indivíduo, mas também é verdade que ela tem limite no dano que possa causar aos outros. Os discursos de ódio enfraquecem a convivência, rompem a intersubjetividade e cortam os vínculos interpessoais.¹⁰⁸

Adela Cortina aponta o respeito ativo à dignidade das pessoas e o cultivo da compaixão como caminhos para a superação desse mal. O respeito ativo, enquanto virtude de não causar dano a um bem, como a autoestima, seria a chave de uma ética capaz de neutralizar os discursos de ódio. Quem respeita os outros dificilmente pronunciará discursos intolerantes que possam causar dano a alguém. Sem essa consciência da igualdade, a dignidade das pessoas será inevitavelmente violada, o que inviabilizará o decurso de um mundo mais livre, mais fraterno e mais justo.¹⁰⁹

Mas, para tanto, será necessário investir na educação formal e informal, através das escolas, das famílias, meios de comunicação etc. alinhada à conformação de instituições políticas, econômicas, sociais que assumam esse ideal

¹⁰⁶ CORTINA, A., Aporofobia, p. 37-38.52-53.

¹⁰⁷ CORTINA, A., Aporofobia, p. 34. 40-41.

¹⁰⁸ CORTINA, A., Aporofobia, p. 53. 67-68.

¹⁰⁹ CORTINA, A., Aporofobia, p. 31.44.60

ético e caminhem nessa direção. Em alusão a Hegel, a autora alega que não basta prescrever o dever ser, a moral tem que se incorporar às instituições, aos hábitos e aos costumes de uma sociedade. O cultivo da ética democrática, continua A. Cortina, exige que a liberdade seja considerada sagrada, mas uma *liberdade igual*, obtida por meio do diálogo e do reconhecimento mútuo da dignidade.¹¹⁰

Na esteira de tais considerações, Silvio Almeida afirma que a sociedade contemporânea não pode ser compreendida sem os conceitos de raça e de racismo. Pois, em um mundo no qual a raça define a vida e a morte, não o tomar como elemento de análise das grandes questões contemporâneas demonstra falta de compromisso com a ciência e com a resolução das grandes mazelas do mundo.¹¹¹

2.3.3 Liberdade e relações raciais

O intuito de Silvio Almeida, em sua obra *Racismo estrutural*, não é apresentar um tipo específico de racismo, no caso, o estrutural, mas defender a tese de que o *racismo é sempre estrutural*. Ou seja, é a manifestação “considerada normal” de uma sociedade, e não um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade. As expressões de racismo no cotidiano, seja nas relações interpessoais, seja na dinâmica das instituições, são manifestações de algo mais profundo, que se desenvolve nas entranhas políticas e econômicas da sociedade.¹¹²

Para uma melhor compreensão, Almeida distingue o conceito de racismo de outras categorias que também aparecem associadas à ideia de raça: preconceito e discriminação. O *preconceito racial*, afirma ele, “é o juízo baseado em estereótipo acerca dos indivíduos que pertencem a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”. A *discriminação racial*, por sua vez, “é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados”. Já o *racismo* “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta em práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam”.¹¹³

¹¹⁰ CORTINA, A., Aporofobia, p. 62-63.

¹¹¹ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 57.

¹¹² ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 20-21.

¹¹³ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 32.

Almeida apresenta ainda três concepções de racismo: individualista, institucional e estrutural. Segundo a concepção individualista, o racismo é concebido como uma espécie de “patologia” ou anormalidade; é um fenômeno ético ou psicológico de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados. Está ligado, portanto, a comportamentos individuais e a principal forma de enfrentamento seria por meio da educação e conscientização sobre os males do racismo.¹¹⁴

O racismo institucional, por sua vez, é o resultado de práticas institucionais que conferem, ainda que indiretamente, desvantagens ou privilégios com base na raça, e que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder, no caso, os brancos. Não é algo criado pela instituição, mas é reproduzido por ela. Esse tipo de racismo é “menos evidente, muito mais sutil, menos identificável em termos de indivíduos específicos que cometem os atos”, “mas não é menos destrutivo da vida humana”.¹¹⁵

Por fim, o racismo estrutural é visto como o modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia nem um desarranjo institucional. O racismo, afirma o autor, é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”.¹¹⁶ Contudo, pensar o racismo como sendo estrutural não exime a responsabilidade individual sobre as práticas de condutas racistas.¹¹⁷

A consciência cada vez mais clara da dignidade e dos direitos humanos, inerentes a todas as pessoas, representa notável avanço no campo da cultura e da história da liberdade humana. No entanto, os fatos denunciam que não basta apenas fazer as proclamações de direitos, estabelecer leis, embora seja evidente que tudo isso é importante e necessário. O racismo é condenado pelas leis, mas é praticado na vida diária e permanece como estrutura básica da sociedade. O que nos leva a inferir que é necessário muito mais que uma lei para mudar a mentalidade e o *modus vivendi* de uma cultura.

¹¹⁴ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 36-37.

¹¹⁵ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 37-45.

¹¹⁶ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 50.

¹¹⁷ ALMEIDA, S., Racismo estrutural, p. 46-52.

2.3.4

Considerações finais

Com base nas reflexões que nos conduziram até aqui, cabe-nos tecer algumas considerações que julgamos necessárias. O recorte que fizemos sobre o pensamento de alguns autores, em suas leituras sobre a realidade, nos leva a perceber que a liberdade está radicalmente condicionada pela história. Por isso, ela será sempre limitada, parcial, sujeita a avanços e retrocessos, será sempre uma realidade a ser conquistada. O processo de passagem de uma época histórica para outra fornece oportunidades novas para a liberdade humana, mas traz consigo também novas formas de radicalização, de dominação, de injustiças, de escravidão.

A ideia de liberdade está de tal modo associada à época moderna que, para muitos, a modernidade teria inventado a liberdade. O sonho de liberdade, no entanto, sempre acompanhou a trajetória de homens e mulheres, em todos os tempos e lugares. Em todas as épocas da história, sempre houve mulheres e homens livres em palavras, ações e pensamentos, mas a consciência universal de que a liberdade é um direito irrenunciável para todos surge de fato, apenas, no mundo moderno. Os fatos comprovam que a modernidade abriu uma época inédita na história da liberdade, deu passos inestimáveis.

Os modernos entenderam a liberdade como necessidade de independência individual. Assentada exclusivamente na razão, a ideia de liberdade humana, na modernidade, encontra sua realização na ideia de autonomia, de emancipação, de progresso. Liberdade é poder determinar-se como ser de razão, autônomo. Com o advento da ciência, da tecnologia e do progresso, o indivíduo alcançaria a verdadeira liberdade.

A emancipação das sociedades tradicionais, provocou o deslocamento axial de uma concepção de mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico, no qual o ser humano se torna a medida de todas as coisas; e vê-se dominado pela vontade de dirigir sua própria existência, de tornar-se autor do seu próprio destino.

De fato, com a autonomia do pensamento individual e com ele, a liberdade de pensar independentemente do pensamento coletivo, a humanidade se tornou mais culta. O mundo se tornou inevitavelmente mais rico, repleto de uma tecnologia revolucionária em avanço constante, capaz de produzir uma variedade enorme de bens e serviços. Criou-se a abundância, que devia trazer a liberdade e a felicidade

para todos. Porém, essa abundância em grande medida está destinada a sustentar os privilégios de uma minoria. A maioria das pessoas permanece “excluída da alegria” de usufruir dos benefícios dessas grandes conquistas.

Nas diversas fases da modernidade, a liberdade assume caracterizações distintas. Na primeira fase, o espírito moderno está imbuído do sentido de liberdade coletiva, comunitária, universal. É a liberdade da humanidade que todos supostamente procuram. Todos devem progredir para o progresso de todos. Neste estágio, os objetivos da sociedade e da vida comunitária prevalecem sobre os objetivos individuais. Nessa fase, os vínculos sociais são sólidos. Tal ideia de liberdade obtém vitórias relevantes, mas com ela surgem novas formas de dominação que atuam pela padronização do capitalismo e da burocracia do Estado.

Na fase atual da modernidade (no seu estágio líquido) ou pós-modernidade, como alguns autores preferem chamar, se dá a afirmação do indivíduo contra as novas formas de dominação que emergiram no estágio sólido da modernidade. Em tal contexto, o modelo do indivíduo livre é aquele que não é apenas mais uma engrenagem do sistema econômico, nem apenas mais um número na burocracia. O indivíduo livre é aquele que pode agir por si sem estar preso às autoridades políticas, econômicas ou religiosas, e que pode produzir as regras que ele mesmo segue.

No âmbito desse processo, é a relação social com o indivíduo que se reformula inteiramente. Não existe sociedade, existem apenas indivíduos. Instaura-se, assim, um novo estágio do individualismo: o narcisismo. O individualismo que dissolve a ideia de bem comum e enfraquece os laços sociais de solidariedade. Tal enfraquecimento se materializa, por exemplo, na negação de toda forma de autoridade tradicional; bem como em posturas preconceituosas, como os discursos e crimes de ódio, fomentando exclusões por razões sociais, raciais, étnicas, políticas, religiosas, sexuais. O que importa agora é a liberdade individual, imediata. A liberdade de viver, de gozar a vida no presente, não mais em função do passado e do futuro. Esse parece ser o ar que move os nossos tempos.

Enfim, estamos envolvidos numa mudança de época, uma era se encerrou e outra nova começou, os padrões e configurações que antes guiavam a vida humana nos seus aspectos individuais e comunitários não são mais os mesmos. O advento da “modernidade líquida” produziu mudanças profundas na condição humana. São mudanças que permeiam todos os âmbitos das relações, tanto ao nível macro: nas

relações econômicas, políticas e sociais, quanto ao nível micro: nas relações interpessoais, na formação das personalidades, dos hábitos de consumo etc.

Por isso, em tempos como os que vivemos, em que os laços sociais se diluem, se tornam frágeis e passageiros, um novo desafio se impõe à liberdade. E esse desafio parece ser a construção de uma nova forma de viver os relacionamentos humanos. Parece razoável pensar que todos nós, homens e mulheres, somos convidados a nos libertarmos do nosso individualismo, por vezes, narcísico; somos convidados, convidadas a emancipar-nos da nossa subjetividade fechada para abrir-nos à liberdade que liberta.

Entretanto, algumas questões se impõem: a quem se dirige o apelo para a realização de tal liberdade? Quem estaria em condições de realizá-la? A busca por tal compreensão faz parte da segunda etapa da nossa reflexão. Vejamos o que a concepção cristã de liberdade tem a nos dizer sobre isso.

3

Caracterizações da liberdade cristã: uma abordagem bíblico-teológica

Segundo a narrativa bíblica, quando Deus fez a humanidade nas pessoas de Adão e Eva, os criou “à sua imagem e semelhança”¹¹⁸, com liberdade; os abençoou e conferiu-lhes poder para “dominar” a terra (Gn 1,26-28), para “cultivar e guardar” o jardim do mundo (Gn 2,15). Mas, ao mesmo tempo em que lhes conferiu dignidade acima de toda criação, estabeleceu-lhes um limite: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal¹¹⁹ não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gn 2,16-17). Um limite que, como sabemos, foi transgredido pelo homem e pela mulher (Gn 3,6-7). Mas, esse aparente ato de liberdade do ser humano trouxe consequências irreparáveis, causando uma ruptura na sua rede de relações: com Deus, consigo mesmo, com o próximo, com a natureza (Gn 3, 8-24).¹²⁰

Pelo desenrolar da narrativa, podemos constatar que o ser humano embora tendo sido criado livre para viver na presença de Deus e gozar da vida no paraíso terrestre, não foi capaz de confiar Naquele que livre e gratuitamente o chamou à vida, preferindo dar ouvidos à “serpente”, escolhendo a morte. “Sereis como Deus” (Gn 3,5). “Essa palavra da serpente manifesta a essência da tentação do ser humano;

¹¹⁸ “‘Semelhança’ parece atenuar o sentido de ‘imagem’, excluindo a paridade. O termo concreto ‘imagem’ implica uma similitude física, como entre Adão e seu filho (Gn 5,3). Essa relação com Deus separa o ser humano dos animais. Além disso, supõe uma similitude geral da natureza, mas o texto não diz em que consiste precisamente esta ‘imagem’ e esta ‘semelhança’. Ser à imagem e à semelhança salienta que, dotado de inteligência e de vontade, o ser humano pode entrar ativamente em relação com Deus. Mas para outros, o ser humano seria à imagem de Deus porque recebe dele um poder sobre os outros seres vivos: inteligência, vontade, poder; o ser humano é pessoa. Prepara assim uma revelação mais alta: participação da natureza pela graça” (Informações extraídas da nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, p. 34).

¹¹⁹ “Este conhecimento é um privilégio que Deus se reserva e que o ser humano usurpará pelo pecado (Gn 3,5.22). Não se trata, pois, nem da onisciência, que o ser humano decaído não possui, nem do discernimento moral, que o ser humano inocente já tinha e que Deus não pode recusar à sua criatura racional. É a faculdade de decidir por si o que é bem e o que é mal, e de agir consequentemente: reivindicação de autonomia moral pela qual o ser humano nega seu estado de criatura (cf. Is 5,20). O primeiro pecado foi um atentado à soberania de Deus, um pecado de orgulho. Esta revolta exprimiu-se concretamente pela transgressão de um preceito estabelecido por Deus e representado sob a imagem do fruto proibido” (Informações em nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, p. 36).

¹²⁰ ROSSI, A. M.; BLAUMEISER, H., *Libertà e obbedienza*, p. 102.

ela comporta a perversão do sentido da sua própria liberdade”.¹²¹ Tal é a natureza profunda do pecado: o ser humano separa-se de Deus.

Ao afastar-se da origem da vida, o ser humano precipita-se no pecado, aliena a sua própria liberdade e, ao perceber-se desnudo, por medo, esconde-se da presença de Deus (Gn 3,8-11). A fatalidade do ser humano reside, pois, no fato dele ter-se afastado de Deus no exercício da sua liberdade, o que provocou, por consequência, o seu desencontro consigo mesmo. Por isso, agora, a sua libertação consiste em poder novamente encontrar-se a si mesmo no amor de Deus e a partir dele determinar a sua vida.¹²² Consiste, diríamos, em reaprender o caminho de volta para “casa”, ou seja, o retorno ao reino da liberdade, à vida com Deus e em Deus.

Tal libertação está, pois, intimamente vinculada ao desígnio universal da salvação de Deus para toda a humanidade, para a criação e todo o cosmo. Salvação aqui percebida não apenas unilateralmente, isto é, voltada para o sentido negativo como salvar da morte, do pecado, de uma desgraça; mas percebida em seu sentido mais amplo, positivo, como plenitude de vida, participação na vida de Deus (Gl 5,1; Jo 8,36).¹²³ Foi isso o que Adão perdeu: “Onde estás? Adão havia se escondido porque estava nu” (Gn 3,8-9). Esse escondimento, poderíamos dizer, reflete a perda da liberdade, da salvação; e a perda da salvação gerou a morte, a impossibilidade de participar da vida de comunhão com Deus.

Doravante, toda a história da salvação se desenrolará como um longo percurso entremeado por experiências de libertação e novos episódios de escravidão. Neste sentido, a narrativa bíblica relata o drama da existência humana, no qual a história vai sendo tecida numa luta constante entre forças de vida e forças de morte. E em muitos momentos, nesse longo percurso, a morte parece triunfar.

A saga do povo eleito, descrita no Antigo Testamento (AT), atesta a intervenção constante de Deus para garantir a libertação do seu povo, tanto para libertá-lo da escravidão do Egito quanto para libertá-lo do exílio em Babilônia (Ex 1-15; Is 40-55). E, assim como a primeira, a segunda libertação é também gratuita (Is 45,13; 52,3), e a misericórdia de Deus nela aparece ainda muito mais, dado que o exílio era como o castigo dos pecados do povo.¹²⁴

¹²¹ LC 37, p. 30.

¹²² PRÖPPER, T., *Liberdade*, p. 466.

¹²³ KASPER, W., *Jesús el Cristo*, p.19.

¹²⁴ ROY, L., *Libertação/Liberdade*, p. 527.

Até que, por meio do evento Jesus de Nazaré, as narrativas neotestamentárias afirmam que o Verbo, o Filho de Deus/Abbá, se faz carne na história para nos salvar, nos libertar do pecado e da morte: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (Jo 1,14). A “carne” designa a humanidade em sua condição de fraqueza e de mortalidade (Gn 6,3; Sl 56,5; Is 40,6-8; Jo 3,6;17,2). Assim sendo, o Verbo de Deus, ao se revestir da nossa humanidade, assumiu todas as nossas fraquezas, inclusive a morte (Fl 2,6-8).¹²⁵ E é dessa maneira, por meio de sua vida, morte e ressurreição, que a graça de Cristo confere a toda humanidade a liberdade dos filhos de Deus (Col 1,22).¹²⁶

Ao assumir um corpo, Jesus Cristo revela não apenas a face humana de Deus, mas ainda quem seja *o próprio ser humano*. No rosto humano de Jesus Cristo resplandece para quem crê, o rosto de Deus oculto aos homens e às mulheres. “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). Acolhendo na fé que tudo foi criado em Cristo, por Cristo e para Cristo (Cl 1,16), devemos reconhecer, afirma França Miranda, que a humanidade de Cristo precedeu e atuou como *matriz* de todo o gênero humano, constituindo o ser humano *querido por Deus*. Daí o evangelista João confessar: “Ele era a luz verdadeira que, vindo ao mundo, ilumina todo ser humano” (Jo 1,9).¹²⁷ Em vista disso, o Vaticano II pode afirmar que “Cristo manifesta o ser humano ao próprio ser humano e lhe descobre a sua altíssima vocação”.¹²⁸

A pessoa e a vida de Jesus Cristo revelam, portanto, que ele não só assumiu nossa natureza humana abstratamente considerada, mas mostrou ao longo dos seus dias, no seu peregrinar por esta terra, o que significa *ser realmente humano*. E, nesse peregrinar, nos revelou sua concepção da sociedade e da história, suas referências éticas, sua visão da vida do além, sua resposta ao anseio humano por felicidade e imortalidade¹²⁹. No dizer de Martín Ballester, “o divino se revela sempre no humano, não apesar do humano ou acima do humano. Tampouco se revela como o humano e, menos ainda, à custa do humano. Revela-se no humano”.¹³⁰ Neste sentido, a presença e a atuação de Deus se darão sempre através da mediação

¹²⁵ Ver nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém, p. 1843.

¹²⁶ ROY, L., *Libertação/Liberdade*, p. 525.

¹²⁷ MIRANDA, F. M., *Recordações da minha fé*, p. 88.

¹²⁸ GS 22.

¹²⁹ MIRANDA, F. M., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 18.

¹³⁰ BALLESTER, M. G., *Cristianismo e sentido da vida humana*, p. 78.

humana. Em outras palavras, a história humana é o *locus* no qual e, através do qual, se cumpre o mistério de salvação.

Desta feita, falar de antropologia teológica necessariamente é falar também de cristologia. E a cristologia atual, segundo Andrés Queiruga, “insiste na necessidade de ‘refazer o caminho da fé dos apóstolos’ para poder, de verdade, reconhecer a Jesus como o Cristo; e o próprio Jesus nos convida a dizer com ele e como ele: *Abbá, Pai*”.¹³¹

Diante disso, a mensagem da Revelação tem muito a nos dizer, permanece atual para todos os tempos e lugares, ao afirmar que Deus é liberdade e nos criou para a liberdade, para a felicidade. Visto que a liberdade é a ação salvífica de Deus em favor do ser humano, por meio de Jesus Cristo, o sentido da nossa vida é construir e conquistar essa liberdade: “Irmãos, vós fostes chamados à liberdade” (Gl 5,13); Jesus veio “anunciar aos cativos a libertação, dar liberdade aos oprimidos” (Lc 4,18). Porém, há liberdade e liberdade, e, nesse sentido, a Bíblia não apresenta nenhuma definição. Em todo caso, deixa subentendido que o ser humano está capacitado para responder livremente às intenções de Deus para com ele.¹³² No dizer de Karl Rahner,

a história da revelação é essencialmente a história da vinda do ser humano à sua total herança como ser humano – e, por conseguinte é a história de sua liberdade. Esta liberdade, além disso, é uma realidade natural, preexistente à história de sua recepção pelo ser humano. Em Jesus Cristo, a história da salvação chegou ao seu estado escatológico, definitivo e inexcedível (...). Quando alcançamos o mais alto grau da revelação em Cristo, alcançamos igualmente o mais alto grau de autorrealização da liberdade humana.¹³³

Assim sendo, o caminho que percorreremos para continuar com a nossa reflexão neste capítulo, que se destina a *julgar* (iluminar) a realidade, seguirá a trilha traçada pelo Vaticano II, no seu retorno às fontes da revelação bíblica e da tradição. Neste sentido, Andrés Queiruga evidencia

a importância do contato com a experiência fundante, para configurá-la nos moldes culturais de nosso tempo, uma vez que o papel fundamental da Bíblia – ajudada pela tradição – consiste precisamente em nos ajudar a “dar à luz” uma compreensão da realidade humana tal como *aqui e agora* está sendo sustentada, vivificada e agraciada pela presença de Deus em nossa história.¹³⁴

¹³¹ TORRES QUEIRUGA, A., O fim do cristianismo pré-moderno, p. 52.

¹³² ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 525.

¹³³ RAHNER, K., Teologia da liberdade, p. 84-85.

¹³⁴ TORRES QUEIRUGA, A., O fim do cristianismo pré-moderno, p. 62-63.

Iluminar a realidade a partir do “olhar de Deus” para nos ajudar a identificar os sinais de esperança da sua ação no mundo por meio do próprio ser humano. O que Deus realiza no ser humano é, por isso, sempre uma obra totalmente de Deus e, ao mesmo tempo, totalmente do ser humano. E como todo texto bíblico permanece sempre aberto, livre das amarras do seu tempo, assim também a mensagem sobre a salvação cristã se recusa a ficar no passado.

Por isso, nos parece pertinente investigar, a partir de alguns textos, qual é a concepção de liberdade que emerge a partir da Escritura, no AT e NT. O nosso intuito, inicialmente, é traçar um fio condutor que nos permita identificar uma relativa unidade de sentido que evidencie a história da liberdade na economia da salvação. Para, em seguida, adentrarmos nos desdobramentos que tal compreensão foi assumindo através do labor teológico, e como ela pode iluminar as vicissitudes do agir humano no mundo contemporâneo com os desafios do tempo presente.

3.1

Da libertação à liberdade: fundamentos bíblicos

Os escritos bíblicos não conhecem a liberdade como tema filosófico, em que se definem diversas espécies de liberdade. Por conseguinte, a Escritura, no AT, não propõe um conceito elaborado da liberdade, mas testemunha o agir libertador de Deus em favor de Israel. Assim sendo, a ação libertadora de Deus é atestada em todo o decorrer dos escritos veterotestamentários. Em tais escritos, a liberdade nunca aparece independente da ação divina, sendo, pois, entendida sempre como libertação.¹³⁵

No NT, a liberdade também aparece como ação libertadora de Deus. Em Jesus Cristo, Deus desvela seu plano de salvação universal, pelo qual destinou os seres humanos a entrar em comunhão consigo (Ef 1,3-14). Neste sentido, afirma Wolfgang Thönissen, o advento do Reino de Deus na vida, morte e ressurreição de Jesus pode ser percebido e inteiramente interpretado como um livre decreto e um livre dom de Deus.¹³⁶

¹³⁵ PRÖPPER, T., *Liberdade*, p. 466. THÖNISSEN, W., *Liberdade*, p. 1023.

¹³⁶ THÖNISSEN, W., *Liberdade*, p. 1024.

A concepção cristã de liberdade, entretanto, se desenvolveu numa relação de confronto com a Antiguidade greco-romana. É o apóstolo Paulo que realiza a passagem do conceito de libertação ao conceito de liberdade. Em suas epístolas, aos Romanos, aos Coríntios e aos Gálatas, vê-se desenvolver a sua teologia da liberdade como interpretação da morte de Jesus à luz da sua ressurreição; sendo essa percebida como um dom salvífico universal operado por Cristo (Gl 5, 1; 2,4); o qual, libertou o ser humano dos poderes da lei, do pecado e da morte (Rm 8,2.19.21). A liberdade adquire assim uma dimensão escatológica, como a salvação em geral, dom que somente pode ser alcançado com a fé em Cristo.¹³⁷

Nas etapas que seguem, podemos perceber que a ação redentora de Deus em favor da obra de sua criação é uma ação que se faz trinitária; realizada num dinamismo eterno, entre o Pai e o Filho, no Espírito, que se derrama e se atualiza na história humana de forma contínua. Pois Deus, no seu infinito amor, não abandona a criatura humana à sua própria sorte. Contudo, a ação de Deus não há de entender-se ao lado ou fora da ação humana, pois, sem a adesão do ser humano ao seu plano salvífico de amor, Ele nada pode fazer em seu favor.

3.1.1

O agir libertador de Deus em favor de Israel

No AT, a ação libertadora de Deus se dirige aos seres humanos numa situação histórica específica, num momento de penúria, opressão e escravidão. Tudo começou assim:

Iahweh disse: Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso, desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus (Ex 3,7-8).

Tal relato nos permite entrever que o Deus de Israel é um Deus vivo, que vê, ouve, conhece as angústias do seu povo e se compadece pela sua escravidão e vontade de libertação. Por isso, toma uma decisão: desce, vem ao seu encontro para libertá-lo de seus opressores. Em tal contexto, o povo está submetido ao poder de

¹³⁷ PRÖPPER, T., *Liberdade*, p. 467. THÖNISSEN, W., *Liberdade*, p. 1024.

Deus, o único que pode libertá-lo da escravidão e do cativeiro. Desse modo, Iahweh vem ao seu encontro, elegendo Moisés para, em seu nome, presidir tal missão.

Na hermenêutica de José Comblin, Deus chamou Moisés para a liberdade quando lhe mostrou a miséria do seu povo. E Moisés, por sua vez, nasce para a liberdade no dia em que muda o seu olhar, enxerga a escravidão dos seus irmãos e aceita a missão de libertá-los. No amor de compaixão e no serviço ao seu povo, Moisés torna-se assim modelo, a referência constante de Israel.¹³⁸

Doravante, a lembrança do êxodo do Egito se tornará o centro da consciência do antigo Israel, e de cada israelita em si. Essa lembrança é a tela de fundo de toda a sua representação de Deus, do mundo e de si próprio. A totalidade da sua existência individual e social refere-se ao fato inicial da libertação.¹³⁹

Meu pai era um arameu errante: ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltrataram e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos então a Iahweh, Deus dos nossos pais, e Iahweh ouviu a nossa voz: viu nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais de prodígios (Dt 26, 5-8).

Todavia, prossegue J. Comblin, o Êxodo não pode ser lido simplesmente como o livro da libertação de Israel. O relato do êxodo representa a luta permanente entre Deus e o povo de Israel, e a luta entre Moisés e o seu povo. O projeto de Deus é a libertação. Porém, em muitos momentos, a história revela que o povo não queria a liberdade. O povo queria segurança, tranquilidade, antes do que liberdade (Ex 16, 3). Por isso, o povo recua, não se cansa de se emaranhar em suas infidelidades, cedendo à tentação de voltar à escravidão anterior. Na história que segue, apesar da vontade contrária a Deus, o povo procurou novos dominadores e quis ter reis (1Sm 8). Preferiu a dominação sem responsabilidade à liberdade com responsabilidade. Os profetas serão, então, chamados para renovar o apelo de Moisés.¹⁴⁰

No AT, a libertação de Deus tem claramente uma dimensão social, jurídica e política.¹⁴¹ No plano social, a própria legislação bíblica está marcada pela lembrança do êxodo. Assim, os escravos hebreus e as escravas hebreias, no sétimo ano da sua aquisição, deveriam ser emancipados/as, sem pagar nada por sua

¹³⁸ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 33.

¹³⁹ COMBLIN, J., *A liberdade cristã*, p. 5.

¹⁴⁰ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 32-36.

¹⁴¹ RICHTER, G., *Liberdade*, p. 157.

libertação (Ex 21,2-5; Lv 19,20; Dt 15,12-18; Jr 34,8-10). Além disso, não deveriam ser despedidos de mãos vazias, mas deveriam receber, da parte do seu senhor, presentes com produtos do seu rebanho. E ele (o senhor) deveria dar conforme as bênçãos que Iahweh lhe havia concedido, pois deveria recordar que também fora escravo na terra do Egito, e que Iahweh seu Deus, lhe havia resgatado (Dt 15,13-15). Tais prescrições refletem o programa humanitário-social do Deuteronômio, o qual propaga a justa distribuição de bens entre todos os conterrâneos. A liberdade se configura aqui como um elemento importante para o cumprimento das promessas sob a perspectiva de uma justiça igualitária para todos.¹⁴²

Porém, nem sempre tal prescrição fora respeitada pelos judeus, que voltavam atrás e retomavam os escravos e as escravas que haviam libertado, subjugando-os novamente. Ato que fora denunciado pelo profeta Jeremias, o qual não cessava de recordar a Israel a lei da Aliança (Jr 34, 11-17). Também Neemias, depois do retorno do exílio em Babilônia, se insurgiu contra os excessos de judeus que não hesitaram em reduzir à escravidão os seus irmãos “resgatados” (Ne 5,1-8).¹⁴³

Embora no AT a concepção de liberdade/libertação seja percebida apenas em sentido social e político, a oração dos Salmos atesta que, no plano pessoal, a libertação operada por Deus em favor do seu povo se propaga e se renova também na vida pessoal de cada fiel; sendo, algumas vezes, expressa em preces gerais sem explicitar um perigo exposto (Sl 19,15; 26,11); outras vezes, para livrá-los de um adversário que deseja mal à sua vida (Sl 55,19; 69,19) ou em pedidos de cura para uma doença grave (Sl 55,19; 69,19; Sl 103,3s).¹⁴⁴

A partir de alguns textos bíblicos, podemos destacar algumas categorias teológicas que emergem da ação libertadora de Deus, tais como: a liberdade, a redenção e a salvação/libertação. O êxodo do Egito nos fornece a ideia bíblica central de liberdade: “Eu sou Iahweh teu Deus, que te fez sair da terra do Egito, da casa da servidão” (Ex 20, 2). Em Deuteronômio, a ação libertadora de Deus aparece sob a categoria teológica da redenção: “Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que Iahweh te resgatou” (Dt 15,15). Aqui, a intervenção de Deus é para Israel um ato de poder ao qual não corresponde nenhuma compensação humana. Já o

¹⁴² BERGER, K., Libertad, p. 285.

¹⁴³ ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 527-528.

¹⁴⁴ ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 527.

testemunho dos profetas relaciona a salvação do povo – associada ao fim desejado do exílio – com a libertação definitiva do último dia (Is 35,10; 51,11; Jr 31,11).¹⁴⁵

É, numa longa trajetória, de Moisés até os últimos profetas, que vai se delineando a figura do Messias, o qual conduzirá o povo à liberdade. Entrementes, na expectativa da “libertação definitiva”, outras provações irão se abater sobre o povo eleito; e este, em suas tribulações, não cessará de clamar a Deus por socorro (Sl 25,21; 44,27). As orações mais oficiais do judaísmo pedem ao *goél*/libertador de Israel que apresse o dia da libertação definitiva.¹⁴⁶

Porém, ressalta J. Comblin, a história de Israel permanece inconclusa, como um sonho de uma liberdade nunca alcançada. O obstáculo principal é a própria resistência do povo, um povo de dura cerviz (Ex 32,9-10). A libertação no AT era um futuro sempre futuro, que estava por vir, cujo conteúdo não se manifestava nunca. A história termina com um apelo, um grito que pode ser constatação de fracasso ou abertura para um futuro. O que permanece depois dos profetas é a promessa do Messias, que levará a termo o que Moisés não conseguiu. Entretanto, uma longa tradição do judaísmo depositou sua esperança na lei de Deus, recebida por Moisés. A lei seria o instrumento da libertação. A lei faria os homens livres. Daí emergir o culto da lei e toda uma religião baseada nessa lei.¹⁴⁷

Em traços particulares, o AT aponta para a compreensão de liberdade no NT: refletida na consciência da fragilidade interna do humano decaído; e na promessa de que Deus fará nova aliança e escreverá a sua lei nos corações dos homens (Jr 31,31ss).¹⁴⁸ A libertação de Israel era apenas uma prefiguração da redenção cristã que se dará *em e por meio* de Cristo Jesus.

3.1.2

Jesus Cristo o Salvador e libertador

Jesus de Nazaré vem completar e acabar a antiga libertação do Egito, levando-a a seu termo. Tal expectativa é notificada pelo evangelista Lucas no cântico de Zacarias, no qual Jesus aparece como o novo Moisés libertador do seu povo: “Bendito seja o Senhor Deus de Israel, porque visitou e redimiu o seu povo, e

¹⁴⁵ THÖNISSEN, W., *Liberdade*, p. 1023-1024.

¹⁴⁶ ROY, L., *Libertação/Liberdade*, p. 527.

¹⁴⁷ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 35.

¹⁴⁸ PRÖPPER, T., *Liberdade*, p. 466-467.

suscitou-nos uma força de salvação...salvação que nos liberta dos nossos inimigos e da mão de todos os que nos odeiam...” (Lc 1,68-71).¹⁴⁹

Jesus veio anunciar aos cativos a libertação, restituir a liberdade aos oprimidos (Lc 4,18). A liberdade que irrompe com a proclamação da vinda do *Reino de Deus* e a necessidade da conversão para acolhê-lo marca toda a sua vida e a sua pregação. É Ele quem instaura o regime da perfeita e definitiva liberdade para todos, judeus e pagãos, que a ele aderem na fé e na caridade.¹⁵⁰

3.1.2.1

A liberdade de Jesus de Nazaré

Jesus se mostrou livre em relação à religião e ao contexto sociopolítico em que vivia. Entretanto, não há dúvidas de que ele foi profundamente religioso e que viveu em íntima união com o Pai. Mas, em suas atitudes, Ele rejeita a *Halaká* (comportamento),¹⁵¹ enquanto esta deturpa a vontade de Deus, substituindo-a por normas humanas (Mc 7,2-13; Mt 12,1-8; Mc 7,14-23). Jesus respeitava e vivia o sentido profundo da Torá, expressão da vontade de Deus, mas vivia-a com liberdade (Mt 12,9-14; Lc 13,10-17; Jo 5,9). A lei, para ele, deve estar a serviço do ser humano e não ao contrário. “O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado” (Mc 2,27-28).¹⁵²

A atitude para com o templo também é ressignificada por Jesus. Para ele, a relação com o Pai não está limitada a um espaço sagrado (Jo 4,19-24). A realidade do sagrado se encontra onde o ser humano adora Deus em espírito e verdade, ou seja, qualquer situação humana – exceto o pecado – pode ser vivenciada como sagrada, como mediação do encontro com o Deus vivo. O verdadeiro templo, entretanto, é ele, Jesus Cristo, morto e ressuscitado (Jo 2,19-20), a única mediação do encontro com Deus.¹⁵³

Além disso, Ele se mostrou livre em relação às pessoas, grupos e partidos existentes em seu tempo. Ele foi isento de preconceitos perante os marginalizados

¹⁴⁹ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 6.

¹⁵⁰ ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 528.

¹⁵¹ “Halaká” (comportamento) consistia no conjunto de interpretações da “Torá”, elaboradas pelos “rabis” (mestres da lei), bem como as normas do direito consuetudinário (GARCÍA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 54).

¹⁵² GARCÍA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 55.

¹⁵³ GARCÍA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 66-67.

e excluídos de sua época: pobres, pecadores públicos, doentes, mulheres e crianças, pois é deles o Reino de Deus! Ele foi muito livre também em relação às instituições do judaísmo, o Sinédrio, por exemplo. Igualmente livre é ele em relação às várias tendências presentes no judaísmo palestinese: de um lado, os fariseus e saduceus, defensores da permanência do *status quo*; de outro lado, os sicários e zelotes, partidários da luta armada contra a dominação estrangeira. Diante dessas realidades, de modo algum, Ele se mostrava neutro. Pelo contrário, ele desmascara a hipocrisia, a falsidade e a mentira, denuncia o legalismo, a corrupção, a ganância, o crime organizado, dos grupos dominantes na sociedade e na religião. Enfim, Jesus põe a descoberto a enfermidade do indivíduo e da sociedade do seu tempo.¹⁵⁴

A proclamação do Reino de Deus, entretanto, não se limita apenas ao seu ensinamento, mas abarca também as curas que realizou, sua solidariedade com os pobres e marginalizados, o amor aos inimigos etc. A mensagem que subjaz ao seu anúncio do Reino de Deus é que Deus quer a felicidade do ser humano. Por isso, com o olhar voltado para o Pai, Jesus trabalha para superar todas as barreiras de segregações sociais e religiosas vigentes na sociedade em que vivia. “Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho” (Jo 5,17). “Eu e o pai somos um” (Jo 10,30). Em vista disso, Ele se debruçava diante dos mais carentes e desprezados da sociedade, ia em busca dos perdidos para lhes perdoar os pecados, devolver-lhes a dignidade humana perdida e restituir-lhes ao seu povo.¹⁵⁵

Ao agir desse modo, Jesus não institui uma sociedade nova, mas denuncia a ordem vigente em Israel, que contradiz a vocação para a qual foi chamada. Para Jesus, a liberdade consiste em acolher no seio do povo os excluídos da sociedade, os que não têm voz nem vez. A sua ação é de ordem pessoal, ele liberta os marginalizados da sua aniquilação, da sua inexistência. As pessoas do samaritano, da prostituta, do leproso, do publicano, exigem ser reconhecidas e que tudo mude para lhes dar um lugar.¹⁵⁶

Nesse sentido, afirma França Miranda, podemos pensar que a mensagem das bem-aventuranças não constitui consolação apenas para a outra vida, mas indica que na nova sociedade, com início neste mundo, os famintos serão saciados, os aflitos serão consolados (Lc 6,20-23). Por isso, Jesus rezava: “venha o teu Reino”

¹⁵⁴ GARCÍA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 73.

¹⁵⁵ PRÖPPER, T., Liberdade, p. 467.

¹⁵⁶ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 117. 127.

(Mt 6,10). Os milagres que Ele operava significavam não apenas curas de enfermidades físicas e psíquicas, mas eram também sinais visíveis de que o Reino de Deus, já se tornara uma realidade naqueles dias (Lc 11,20). Assim também, o perdão dos pecados, a valorização da mulher, das crianças, a reintegração dos doentes na sociedade, o cuidado com os outros, a reconciliação mútua, a partilha dos bens, manifestavam-se como sinais visíveis do Reino de Deus.¹⁵⁷

Com a autoridade de consciência da sua filiação divina, Jesus critica o sistema religioso legalista, no qual as pessoas se alienam de Deus e de si próprias; interpreta a lei dada aos seres humanos visando o interesse da pessoa humana e capacita para a liberdade do amor. A autoridade de Jesus, porém, consiste na sua obediência: liberdade de Filho que – vinculado única e exclusivamente ao Deus do amor – supera em si o contraste de autonomia e heteronomia.¹⁵⁸

Jesus, enfim, não apresenta um novo sistema de dominação, mas a liberdade. Em sua postura, percebia-se uma linha de continuidade na descontinuidade, de dependência na liberdade, de obediência na transgressão. “Eu não vim revogar a Lei ou os Profetas, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17).

Desse modo, Ele foi fiel à sua missão até o fim, apesar das ameaças à sua pessoa, que o levaram a uma vida conflitiva, a uma paixão sangrenta e a uma morte vergonhosa de cruz, mas que foi vencida com a sua ressurreição. A liberdade manifestou-se em Cristo, que não se apegou à sua condição divina, mas entregou-se a si mesmo e desse modo venceu o pecado e o poder da morte (Fl 2,6-11).¹⁵⁹

3.1.2.2

Os anunciadores da liberdade cristã

Os apóstolos Paulo e João serão os principais anunciadores da liberdade cristã e desenvolverão as suas teologias na contenda com os judaizantes e gnósticos. O evangelista João, em contexto judaico-cristão, insiste no princípio da verdadeira liberdade, a fé que aceita a Palavra de Jesus: “Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará” (Jo 8,31-32). Os judeus, no entanto, apoiados na sua condição de filhos

¹⁵⁷ MIRANDA, M. F., Recordações da minha fé, p. 81-82.

¹⁵⁸ PRÖPPER, T., Liberdade, p. 468.

¹⁵⁹ MIRANDA, M. F., Recordações de minha fé, p. 82.

de Abraão, não se consideravam escravos; pois acreditavam que, por serem membros do povo eleito, “filhos de Deus”, já possuíam a salvação (Jo 8,33).¹⁶⁰

João faz perceber aos judeus que, na realidade, eles não possuem aquilo que julgam possuir, porque só Jesus, como Filho de Deus, pode realmente conceder-lhes a liberdade. A verdadeira liberdade só se alcança na fé em Jesus, o enviado e revelador do Pai. Por conseguinte, permanecer na Sua palavra é fundamento e condição prévia para a liberdade (Jo 8,32.36). Mas uma tal fé falta aos judeus. Eles não creem; a incredulidade é o seu pecado (Jo 8,24). Esta liberdade é um dom escatológico, como a salvação em geral, dom que somente pode ser alcançado com a fé em Cristo.¹⁶¹

O apóstolo Paulo, por sua vez, desenvolve a sua teologia da liberdade em chave cristológica.¹⁶² A liberdade é um dom salvífico de Deus ofertado em Cristo a todos os homens e mulheres. Por meio de Cristo, fomos libertados, dos poderes da lei, do pecado e da morte (Rm 8,2).

Os judaizantes, entretanto, anunciavam um evangelho diferente daquele proclamado por Paulo, isto é, com uma compreensão diversa da mensagem de Jesus. Eles sustentavam que para alcançar um justo relacionamento com Deus não bastava apenas a fé em Jesus Cristo, mas era necessário entrar na “família de Abraão” por meio da circuncisão e aderir aos preceitos da lei mosaica (Gl 4,21-31). Paulo, entretanto, afirma não haver salvação para o cristão fora de Jesus Cristo, pois a lei¹⁶³ não pode produzir a salvação ou a vida. “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão” (Gl 5,1).¹⁶⁴

Conforme a análise exegética, a preocupação principal do apóstolo Paulo consiste em deixar claro que o ser cristão não se fundamenta num imperativo moral

¹⁶⁰ BERGER, K., Libertad, p. 286. RICHTER, G., Liberdade, p.160-162.

¹⁶¹ BERGER, K., Libertad, p. 287. RICHTER, G., Liberdade, p.160-162.

¹⁶² Em Paulo, o conceito de liberdade em sentido soteriológico aparece somente na epístola aos Gálatas, nas duas cartas aos Coríntios e na carta aos Romanos. Nas cartas aos Colossenses e aos Efésios, o termo “livre” é empregado exclusivamente na acepção sociológica. Na 1ª e 2ª aos Tessalonicenses, em Filipenses e Filemon, os termos: livre e liberdade não aparecem nenhuma vez (RICHTER, G., Liberdade, p. 158.160).

¹⁶³ Sob o nome de “lei”, Paulo considera tanto as normas morais, às quais damos o nome de lei natural ou direito natural, como as regras religiosas ou de comportamento social ou pessoal que constituíam as tradições próprias do povo de Israel, e outras acrescentadas pelos doutores da lei, às vezes formando um conjunto intolerável de preceitos, como Jesus denuncia nas famosas invectivas contra os fariseus (Mt 23) (COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 36).

¹⁶⁴ GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà, p. 14-46.

externo ao ser humano, mas deriva de um ato de graça, historicamente manifestado pela morte de Jesus, e que se aplica “independente da lei” (Rm 3,21) e prescinde das obras da lei (Gl 2,15; Rm 3,20). A libertação operada por Cristo, afirmam os exegetas, equivale ao dom do Espírito Santo, isto é, ao dom da presença mesma de Deus em nós e em meio a nós, que nos possibilita chamá-lo “Abbá-Pai” (Gl 4,6; Rm 8,15). Com a sua libertação, Cristo nos tornou filhos do mesmo Pai, portanto, irmãos. Contudo, não somos filhos de maneira absoluta, como Cristo, mas nos tornamos filhos por adoção, obtendo a mesma dignidade, a mesma herança do Filho.¹⁶⁵

Tal revelação permitiu a Paulo entender como Deus transformou o mundo a partir do evento Jesus Cristo. “Aqueles que antes eram estrangeiros, Deus os fez filhos infundindo o Espírito que é vitória sobre a carne” (Gl 5,16-24). Por isso, Paulo se mantinha resoluto em afirmar que se podia tornar cristão diretamente: bastava acreditar em Deus e abraçar a cruz de Cristo com todas as suas implicações. Sob aspecto antropológico, ser justificado mediante Cristo implica “ser por meio da fé de Jesus Cristo” e não por meio das “obras da lei” (Rm 3,22-26; Gl 2,16; Fl 3,9). Ser justificado significa ser justificado no seu nome, ou seja, por meio de uma relação pessoal e comunitária com a sua morte e ressurreição. Isso nos conduz a ser “uma coisa só” em Cristo, vivendo uma experiência plena de liberdade.¹⁶⁶

J. Comblin, por sua vez, evidencia a conexão estreita que Paulo estabelece entre a liberdade da lei e a liberdade do pecado. A liberdade da lei supõe outra libertação mais fundamental, ou seja, a libertação do pecado, o qual é o princípio de morte, e está presente no ser humano e em toda sociedade e tende a corrompê-la. Paulo afirma que éramos escravos do pecado, mas essa escravidão foi vencida pela morte de Jesus. “Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. Assim também vós, considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus” (Rm 6,10-11). Desse modo, como o pecado foi vencido, o ser humano pode respirar: a sua liberdade é reestabelecida; a sociedade pode sobreviver e desenvolver-se na base da liberdade: a liberdade é amor e o amor conduzirá para a paz e a vida.¹⁶⁷

¹⁶⁵ GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà*, p. 14-46.

¹⁶⁶ GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà*, p. 14-46.

¹⁶⁷ COMBLIN, J., *A liberdade cristã*, p. 50-51.

A libertação do pecado, prossegue J. Comblin, é, ao mesmo tempo, dom de Deus e desafio, apelo para o ser humano poder se libertar do pecado. Pois, Deus não age de modo mágico, não é possível libertar o ser humano do seu pecado sem que seja o próprio ser humano que se liberte. O ato de Deus em Cristo, em favor da humanidade, consiste em suscitar no ser humano, o talento, a força e a coragem para realizar a operação. Deus é justamente a força que lhe é dada para fazer essa operação. A presença dessa força constitui virtualmente no mundo a libertação.¹⁶⁸

No dizer de J. Comblin, a Páscoa de Cristo não foi um acontecimento mágico: o pecado não desapareceu de repente do mundo. Até a plena consumação dessa transformação, a libertação do pecado será sempre uma vocação, um caminho a percorrer, sujeito a falhas, a erros, êxitos e fracassos. Pois o ser humano permanece dividido entre duas forças, como São Paulo mesmo descreve: “não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7,19).¹⁶⁹ Também é verdade que a morte “não é vencida de uma vez por todas”, e permanece uma ameaça perene sobre os batizados. A morte (corporal e espiritual) só será totalmente aniquilada por Deus no tempo final, “como último inimigo” (1Cor 15,26; Ap 21,4).¹⁷⁰

Paulo também adverte que a liberdade não é licença ou libertinagem: “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade, colocai-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5,13). Desde o início, os Apóstolos tiveram que denunciar os equívocos que emergiam no exercício da liberdade cristã. Esse perigo parece ter sido especialmente grave na comunidade de Corinto. Os gnósticos desta cidade haviam adotado como divisa uma fórmula paulina, “tudo é permitido”, mas falseavam-lhe o sentido em prol de seus interesses pessoais. Tal circunstância forneceu ao Apóstolo a ocasião para enunciar uma norma que especifica o princípio de liberdade: sim, “tudo é permitido, mas nem tudo convém” (1Cor 10,23); pois, o cristão não pode esquecer que pertence ao Senhor e é destinado à ressurreição (1Cor 6,12-20).¹⁷¹

A liberdade, afirma Paulo, não é sinônimo de libertinagem ou arbitrariedade desmedida (Gl 5,13; 1 Cor 6,12; 10,23; Rm 6,15); se trata, pelo contrário, da

¹⁶⁸ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 52-53.

¹⁶⁹ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 52-54.

¹⁷⁰ KOSNETTER, J., Liberdade, p. 639.

¹⁷¹ ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 528-530.

liberdade humana espiritual, isto é, da vida do ser humano no Espírito Santo. A liberdade, portanto, é efetiva para aqueles que se deixam “guiar pelo Espírito” (Gl 5,18). E por isso é uma liberdade que os vincula à justiça (Rm 6,16.18.19), à submissão a Deus (Rm 6,22), à “lei do espírito da vida” (Rm 8,2), ao amor (1Cor 8-10, Rm 14,1-15). Pois não existe para o humano uma liberdade absoluta, sua liberdade consiste em decidir entre a obediência a Deus ou a obediência ao pecado. Recusar a obediência a Deus é já se tornar escravo dos poderes que estão contra Deus.¹⁷²

A liberdade é o amor, afirma Paulo. Por isso, podemos dizer que a lei é substituída por outra lei, a lei do Espírito, a lei do amor, a lei da liberdade. “Toda a lei está contida numa só palavra: amarás ao teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14). A liberdade é fruto de um amor doado e, portanto, para ser autêntica, deve, por sua vez, ser capaz de doar-se. Não obstante, nossa consciência pode pedir-nos que renunciemos a nossos direitos se a caridade fraterna assim exigir (1Cor 8-10; Rm 14-15). Tal renúncia, entretanto, não significa um limite imposto à liberdade, mas um modo superior de exercê-la.¹⁷³

A norma última de toda ação, nos recorda J. Comblin, é a consciência pessoal. Cada indivíduo deve seguir a sua consciência, isto é, a sua liberdade, esse é o princípio constante da ética cristã. Esse princípio supera qualquer tipo de lei ou norma. Porém, a caridade inclina a aceitar voluntariamente a disciplina, que ajuda os menos esclarecidos a integrar-se na comunidade; e, não só tem em consideração a consciência do irmão “fraco” (1Cor 8,9; 9,19), mas também cumpre de boa vontade as exigências da ordem pública e do bem comum (Rm 13,1-7).¹⁷⁴

Em suma, para Paulo, o crente é livre no sentido de que em Cristo recebeu o poder de viver agora na intimidade do Pai, desembaraçado dos laços da lei do pecado e da morte. O fiel está livre da lei como caminho de salvação por receber a salvação como graça (Gl 4,6). A lei é exterior ao ser humano, por isso não pode transformá-lo a partir de dentro. Além disso, a lei não pode preservar o ser humano do pecado e da morte. Sem Jesus Cristo, o ser humano é escravo do pecado, está sob seu poder, incapaz de defender-se; e por isso, está fadado à morte (Rm 6,

¹⁷² RICHTER, G., *Liberdade*, p.160.

¹⁷³ ROY, L., *Libertação/Liberdade*, p. 528-530.

¹⁷⁴ COMBLIN, J., *A liberdade cristã*, p. 48.

16.21.23; 7,9 ss; 7,17ss).¹⁷⁵ A liberdade do fiel diante da lei, do pecado e da morte é, portanto, um dom da graça de Deus, sem ela o ser humano seria incapaz de livrar-se, pelas próprias forças, dos poderes do mal (Gl 2,4; 5,1; 1Cor 7,22).

A liberdade de que o Apóstolo está falando atinge um nível mais radical e mais significativo para a existência humana. Não se trata de formas determinadas de liberdade, mas de uma condição que envolve a totalidade da condição humana. Um modo de viver que não encontra o seu sentido na submissão a um sistema, mas num movimento vital, originado no ser humano movido pelo Espírito Santo.¹⁷⁶ A aceitação de Jesus Cristo e a adesão ao seu estilo de vida, opções e ações, inaugura um novo caminho que cria a possibilidade do amor na terra como novo princípio das relações sociais e início da construção de um novo mundo.¹⁷⁷

Mas, como se dá a comunicação da graça e da habitação de Deus mesmo no justo atestado pela revelação? E qual é o efeito da comunicação do Espírito Santo na experiência da liberdade humana?

3.1.3

O Espírito Santo é liberdade e criador de liberdade

Na realização da justiça divina, portanto, na experiência da liberdade humana, o Espírito Santo ocupa um papel fundamental na teologia paulina. Ao centro do seu evangelho estão não somente a pessoa de Jesus Cristo, mas também a pessoa do Espírito do Ressuscitado. A liberdade humana é, pois, fruto de uma só atividade realizada em conjunto por Cristo e pelo Espírito de Cristo. Daí Paulo afirmar: “Pois o Senhor é o Espírito e, onde se acha o Espírito do Senhor, aí está a liberdade” (2Cor 3,17).

Com essas palavras, afirma J. Comblin, São Paulo quer ressaltar que tudo o que Jesus fez e deixou desembocou no advento do Espírito. A obra do Espírito, por sua vez, conduz a um só caminho, cujo nome é “liberdade”. A libertação do pecado e, por conseguinte, a libertação da liberdade é o efeito do Espírito Santo. É o próprio

¹⁷⁵ RICHTER, G., *Liberdade*, p. 159-162.

¹⁷⁶ COMBLIN, J., *A liberdade cristã*, p. 21.

¹⁷⁷ COMBLIN, J., *A liberdade cristã*, p. 54.

Espírito de Deus que restaura a criatura humana. O Espírito de Deus é liberdade e criador de liberdade.¹⁷⁸

Segundo o apóstolo Paulo, afirmam os exegetas, o Espírito é de tal modo oposto à escravidão, de tal modo fonte de liberdade, que quem vive sob o Espírito se torna filho de Deus. E é o próprio Espírito que dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus (Rm 8,14-16). A fé em Cristo Jesus, o batismo na água e o Espírito imergem os crentes no coração do mistério pascal, conduzindo-lhes à união *pneumática* com o Ressuscitado. Por isso, Paulo mesmo recorda aos seus interlocutores que, por meio da fé em Cristo, receberam o Espírito (Gl 3,2). Em vista disso, eles são convocados novamente à sua experiência batismal, pela qual cada um é imerso na morte de Cristo, “que amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2,20), para ressurgir à vida nova que vive do seu mesmo amor.¹⁷⁹

O Espírito do Ressuscitado, de fato, é Aquele que, como enviado do Pai (Jo 14,16) torna Cristo presente na Igreja até o fim dos tempos e, através da Igreja (sem que nessa se esgote a sua presença e a sua ação), o torna presente na história humana.¹⁸⁰ J. B. Metz acrescenta que, se a Igreja continua historicamente, e faz visível ao mundo este *Pneuma* de Cristo, então ela é também “a visibilidade”, o sacramento original do *Pneuma*, o qual é a liberdade da nossa liberdade. A Igreja a distribui na Palavra (apelo à liberdade: Gl 5,13) e nos sacramentos, principalmente no sacramento do Batismo, pelos quais somos livres da escravidão, da morte, para a liberdade de Deus (Rm 6,11).¹⁸¹

A investigação exegética esclarece ainda que, a presença do Espírito no fiel, não é sinal de uma piedade interior, mas o timbre, que marca o crente como propriedade de Cristo. E a lei de Cristo é a lei da liberdade; a lei do amor ao próximo como a si mesmo (Gl 5,14), como plenitude dos mandamentos de Deus. Por esse motivo, a liberdade cristã é uma realidade dinâmica e exigente: exige deixar-se sempre atravessar pela graça. E impulsionados e guiados por esta graça, os cristãos vivem a própria identidade em meio ao mundo.¹⁸²

J. Comblin, por sua vez, recorda que a libertação pelo Espírito não é somente uma promessa para o futuro; nem é apenas uma esperança que nos permite suportar

¹⁷⁸ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 24.57.

¹⁷⁹ GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà, p. 14-46.

¹⁸⁰ GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà, p. 14-46.

¹⁸¹ METZ, J. B., Liberdade, 169.

¹⁸² GONZAGA, W.; STRONA, M., Liberati per la libertà, p. 14-46.

as dores, as adversidades e a falta de liberdade que experimentamos nesta vida. Certamente, “foi nessa esperança que temos sido salvos” (Rm 8,24). Porém, essa esperança baseia-se em alguns sinais neste mundo. Nesta vida, temos apenas um início da liberdade do Espírito, que nos ajuda a crescer e a esperar com confiança e paciência a plenitude dessa liberdade (Rm 8,23).¹⁸³

Neste sentido, J. B. Metz elucida que, como o plano definitivo de Deus a respeito do ser humano em Jesus Cristo ainda deve revelar-se escatologicamente, assim também a liberdade humana deve ainda se revelar na sua plenitude. Por ora, se encontra ainda a caminho de si mesma, velada e sempre posta em questão pela “carne do pecado”, que tende a fechar-se em si; enquanto a liberdade, impulsionada pela graça, é chamada a transformar esta “carne” no “sim” a Deus. Somente desse modo, a liberdade pode afirmar-se plenamente a si mesma e adentrar na profundidade do seu próprio mistério.¹⁸⁴

Em síntese, como dom da salvação, dado *já agora* ao fiel, a liberdade é também na sua plena realização, um dom de salvação *ainda por vir*, que será concedido aos fiéis somente no fim dos tempos, na parusia; e não somente a eles, mas a toda a criação que também espera ser liberta da escravidão, da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus (Rm 8,20-23).¹⁸⁵

Mas a nossa reflexão ficaria incompleta se não fizéssemos menção à participação, por graça divina, da jovem Maria de Nazaré nessa estupenda história do amor incondicional do Deus Uno-Trino em resgate à obra da sua criação e, de modo especial, da criação humana.

3.1.3.1

A liberdade do *sim* de Maria, habitada pelo Espírito

A teóloga Lúcia Pedrosa, em sua reflexão mariológica, evidencia que Maria é vista como aquela que, por graça, serve à redenção da humanidade ao engajar-se na humanização de Deus. Maria foi agraciada, favorecida, por Deus, e esta graça (favor) é conceber o Messias, o Cristo. A autora, entretanto, nos faz notar algo importante: a graça da concepção é uma *relação* radical com o Filho que, no seio

¹⁸³ COMBLIN, J., A liberdade cristã, p. 58.

¹⁸⁴ METZ, J. B., Liberdade, p. 176.

¹⁸⁵ RICHTER, G., Liberdade, p.160.

de Maria, assume a humanidade, realizada no Espírito. Esta relação, vínculo indissolúvel, inquebrantável, da autocomunicação divina e autoentrega a Deus da parte de Maria, perpassará toda a sua existência, por meio de um *sim* continuamente renovado: da concepção ao seguimento do próprio filho (Lc 11,28), da cruz à participação na Igreja nascente, da Igreja nascente à comunhão dos santos.¹⁸⁶

Deus, em sua *Kénosis* encarnatória, em Jesus Cristo, desce, abaixa-se, entra na vida da jovem Maria, convidando-a à maternidade divina, pela qual atinge toda a humanidade. Com liberdade, Maria responde, por graça, ao dom recebido e se põe a serviço de Deus e de seu projeto de autocomunicar-se aos seres humanos. Por meio do, sim, de Maria, Deus submerge em nossa humanidade histórica e culturalmente enraizada; assume a fragilidade humana e a humanidade humilhada para, a partir deste lugar, instaurar dinâmicas de uma vida nova, de uma nova liberdade, no Espírito.¹⁸⁷

A vida de Maria é serviço à encarnação e, ao mesmo tempo, expressão da vida nova que Deus oferece ao mundo. Ela, por graça de Deus, se nos apresenta como modelo de humanidade, “parceira de Deus” no evento magnífico da salvação. Ela, que soube abrir-se ao mistério do Amor, mostra até que ponto um ser humano é capaz de comunhão e diálogo com Deus.¹⁸⁸

Lúcia Pedrosa faz eco à observação de outras teólogas ao evidenciar que, para responder ao convite de Deus, Maria não busca conselhos de nenhuma figura de autoridade masculina. Ao contrário, ela pronuncia o seu sim a Deus, por graça, sustentada apenas pela certeza de ser portadora de uma promessa; e é com esta certeza que Maria se mostra autodeterminada, e continuará a agir, a comprometer-se, não de modo subserviente, mas com autonomia pessoal, deixando-se modelar pela força criativa de Deus; confiando apenas no mistério do amor infinito de Deus que lhe concede o favor de acolher em si a graça de Cristo.¹⁸⁹

“Maria é o ser humano que alcançou a plenitude na doação de si a Deus”.¹⁹⁰ Por isso, ela é fonte de inspiração e modelo para todos os cristãos e cristãs, e por que não dizer para a inteira humanidade? Em outra reflexão,¹⁹¹ Lúcia Pedrosa evoca

¹⁸⁶ PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia Mariana, p. 477-480.

¹⁸⁷ PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia Mariana, p. 480-482. 489-490.

¹⁸⁸ PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia Mariana, p. 478.

¹⁸⁹ PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia Mariana, p. 485.

¹⁹⁰ PEDROSA-PÁDUA, L., Teologia Mariana, p. 482.

¹⁹¹ PEDROSA-PÁDUA, L., Maria e o Espírito, p. 15.

as palavras do Papa Francisco ao dizer que: “Maria não comprou um seguro de vida! Maria embarcou no jogo e, por isso, é forte, é uma ‘influenciadora’, é a ‘influenciadora’ de Deus!”.¹⁹² É por este motivo também que, a figura de Maria se torna atual para a humanidade contemporânea, dado que esta, com frequência, tem-se mostrado com um tipo de pensamento “débil”, frágil, ao buscar segurança, conselho para as adversidades da própria vida em “influenciadores”, pessoas tão frágeis e inseguras quanto eles/elas mesmas.

Ao final dessa breve resenha, podemos perceber a noção bíblica de liberdade entranhada na economia da salvação; testemunhada pelo sim de Maria; perceptível na vida, opções e ações de Jesus de Nazaré; evidenciada por São Paulo, o qual, tomando como ponto de orientação o destino do ser humano na história da salvação, entende a liberdade como libertação operada por Deus em Jesus Cristo. A chave de tudo é a graça de Deus, que é amor e misericórdia, que vem ao encontro da criatura humana, da sua vulnerabilidade, pois “onde o pecado abundou, superabundou a graça” (Rm 5,20).

No tópico a seguir, mencionaremos alguns desenvolvimentos ulteriores que o conceito de liberdade cristã foi assumindo na tradição eclesial.

3.2 Liberdade na Tradição eclesial: breve menção

A concepção teológica de liberdade se desenvolveu num diálogo ininterrupto entre a tradição ocidental, fundamentalmente helenística, e a noção de liberdade que emerge à luz da revelação e da teologia judaico-cristã.

Na cultura grega, a liberdade era concebida essencialmente sob o aspecto de “liberdade de escolha”, exercitada nas relações de cada indivíduo com a vida da *pólis*; na qual somente os homens livres podiam deliberar sobre questões públicas e sociais. No início, a liberdade era considerada a libertação da opressão social, econômica e política, isto é, como o oposto da escravidão, da servidão. Depois, na antropologia do estoicismo, o conceito se individualiza e ganha em interioridade,

¹⁹² CV 44.

assumindo o significado de *autopraxis*, a capacidade de autodeterminação da parte de cada um, livre é aquele que pode fazer o que quiser.¹⁹³

Tal interpretação da liberdade incidiu, pois, na estruturação do conceito cristão de liberdade. Todavia, não pôde evidenciar toda a amplitude e profundidade da noção de liberdade cuja ideia a teologia da época patrística toma da revelação bíblica. A ideia de liberdade que emerge da ciência da revelação se dá por meio da relação concreta entre Deus e o ser humano, na história da salvação.¹⁹⁴

Santo Irineu leva o pensamento cristão a dar um passo decisivo quando estabelece que só Deus é absolutamente livre; que ele “por si mesmo”, livremente e por sua própria iniciativa e livre vontade, fez e ordenou todas as coisas. Enquanto nos teólogos gregos, a liberdade divina se enraíza na onipotência do Deus criador, que integra a reconciliação num único plano de salvação. Agostinho a pensa como concessão e poder da graça de Deus.¹⁹⁵

Todavia, na história do conceito teológico de liberdade, duas compreensões de liberdade, mais ou menos reconhecíveis, se desenvolvem paralelamente. De uma parte, o conceito grego (tardio) de liberdade de escolha, focado apenas no aspecto antropológico, desenvolveu-se autonomamente. De outra parte, o conceito bíblico de liberdade, evidenciado particularmente por Paulo, entende a liberdade como libertação operada por Deus em Jesus Cristo.¹⁹⁶

De acordo com J. B. Metz, também a polêmica moderna sobre a graça e os sistemas que nela intervieram (molinismo, congruismo, agostinismo etc.) denunciam a sua falta de unidade no modo de compreender a liberdade. Insiste-se em descrever o aspecto antropológico (liberdade como auto posse) e o aspecto teológico (liberdade como disponibilidade para Deus), separados, um ao lado do outro, e por isso concorrentes.¹⁹⁷

¹⁹³ METZ, J. B., Liberdade, p. 163.

¹⁹⁴ METZ, J. B., Liberdade, p. 163.

¹⁹⁵ THÖNISSEN, W., Liberdade, p. 1024.

¹⁹⁶ METZ, J. B., Liberdade, p. 166.

¹⁹⁷ METZ, J. B., Liberdade, p. 166-167.

3.2.1

Liberdade divina e liberdade humana

Os autores sagrados não ocultaram a aparente antinomia entre a soberania da vontade de Deus e a liberdade humana, mas deixaram subentendido que a graça de Deus e a livre obediência do ser humano são ambas necessárias para a salvação. Como visto anteriormente, a Bíblia não oferece nenhuma definição de liberdade, mas afirma implicitamente que o ser humano possui a capacidade de responder livremente às intenções de Deus para com ele; e sobretudo ela indica o caminho da verdadeira liberdade: no AT, Iahweh, intervém para garantir a libertação de seu povo. No NT, a graça de Cristo concede a todos os seres humanos a liberdade dos filhos de Deus.¹⁹⁸

O Deus do Antigo e Novo Testamento não só é “livre” no sentido da autarquia grega; sua liberdade sai de si mesma, cria do nada, chama ao ser. Além disso, Deus põe na criação; e não só na criação, mas também na redenção, algo que em sentido algum é consequência necessária de seu próprio ser e natureza. O livre sair de si mesmo, por parte de Deus, cria a criatura como imagem sua; porém essa imagem é o Filho, o Logos, o Verbo pelo qual tudo foi feito.¹⁹⁹

Por sua parte, a liberdade humana, à luz da revelação e da teologia judaico-cristã, aparece sempre como uma liberdade diante do Deus que age na história da salvação, na qual o ser humano aparece como “aliado” de Deus. Tal liberdade foi qualificada pelo magistério eclesiástico como característica essencial e inalienável do ser humano.²⁰⁰

Após a queda humana, Deus oferece uma nova possibilidade, algo totalmente novo, em uma forma que não pode derivar-se da essência da criação nem da divindade. A liberdade de Deus, na qual ele se faz companheiro do ser humano, apela para a sua liberdade existencial, para realizar a si mesmo por meio de Deus e com Deus. Na antiga aliança, esta possibilidade se concretiza no povo eleito, que não mereceu por nada essa eleição, e na nova aliança a concede à humanidade inteira.²⁰¹

¹⁹⁸ ROY, L., Libertação/Liberdade, p. 525-526.

¹⁹⁹ MÜLLER, M., Libertad, p. 303-304.

²⁰⁰ METZ, J. B., Liberdade, p. 165.

²⁰¹ MÜLLER, M., Libertad, p. 303-304.

Apesar do seu caráter absoluto, isto é, incondicionado, a liberdade humana é finita e falível. É sempre resposta à absoluta liberdade de Deus, necessita dela como o “objetivo” de sua livre decisão; além disso, ela sempre fracassou historicamente diante de Deus; tornando-se uma liberdade caída, não podendo curar-se por si mesma. Para a sua cura, Deus oferece no AT a aliança caracterizada pela lei; e no NT se oferece a si mesmo em seu Filho Jesus Cristo. Essa oferta é concedida ao ser humano como graça divina, e somente através dela, a liberdade humana caída na escravidão do pecado pode tornar-se livre (graça e liberdade).²⁰²

Por isso, Deus mesmo, na sua liberdade soberana, é o *locus* da “possibilidade concreta da liberdade humana”. A liberdade de Deus não é, pois, uma causa que “concorre” ao lado da liberdade humana, mas a raiz que a possibilita, que a faz existir e que a liberta. Deus constituiu o ser humano na graça, se aproximou como liberdade libertadora. Nessa aproximação, e mediante ela, o libertou de modo singular, doando-se a si mesmo radicalmente.²⁰³

As controvérsias que ocorreram, na Antiguidade tardia, entre Santo Agostinho e Pelágio, no tocante à relação entre graça divina e liberdade humana, foram tão acentuadas que os dois, na disputa pela fé correta, chegaram a concepções opostas. Agostinho, levado por sua experiência do encontro imediato com Deus, desvia-se da visão oriental, centrada na história da salvação, e enfatiza o primado da vontade humana. Como veremos a seguir.²⁰⁴

3.2.2

Livre-arbítrio, liberdade e graça: a visão de Santo Agostinho

É com Santo Agostinho que se introduz na história da liberdade o conceito de livre-arbítrio. A ideia de livre-arbítrio, criada como resposta aos dilemas relativos à origem do mal e do pecado no mundo, relacionou a liberdade com a vontade humana. A *voluntas* representa o princípio ativo da natureza espiritual do homem; e ela se exerce, enquanto livre-arbítrio, no ato da decisão.²⁰⁵

Tal concepção assinalou uma mudança radical com relação à noção de liberdade na antiguidade clássica. Com o intuito de tornar racionais as verdades da

²⁰² MÜLLER, M., Libertad, p. 303-304.

²⁰³ MÜLLER, M., Libertad, p. 303-307.

²⁰⁴ THÖNISSEN, W., Liberdade, p. 1025-1026.

²⁰⁵ THÖNISSEN, W., Liberdade, p. 1026.

fê, Agostinho, em seu labor teológico, transfere filosoficamente o *locus* da liberdade do domínio exterior para o domínio interior: a vontade humana. Todos os seres humanos são livres na esfera íntima para decidirem sobre o que fazer em cada momento de suas vidas: podendo optar por uma vida reta, buscando Deus, ou por uma vida pecaminosa, afastando-se de Deus. O livre-arbítrio consiste na opção do ser humano em buscar o bem (retidão) ou buscar o mal (pecado). Desse modo, para Agostinho, mesmo se alguém se encontrasse na condição de escravo (privado da liberdade exterior), ainda assim poderia ser livre no seu interior.²⁰⁶ A interioridade se configura, pois, como região da liberdade no próprio eu, o que permitiu a Agostinho chegar a uma formulação, na qual, fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre.

Marcos Costa nos ajuda a perceber os desdobramentos que o conceito de livre arbítrio/liberdade foi assumindo no decorrer da obra agostiniana, em suas controvérsias contra os maniqueus, os pelagianos e os semipelagianos; nas quais se discutem a questão do mal, do pecado original, da graça divina e da predestinação. A obra agostiniana se divide em duas fases: A primeira fase corresponde às obras da sua juventude, época em que escreveu os dois primeiros livros *Sobre o Livre-arbítrio*; a segunda fase corresponde às obras da sua maturidade, entre as quais se encontra o livro III *Sobre o Livre-arbítrio*.²⁰⁷

Antes de prosseguirmos com a descrição, vale ressaltar, todavia, que por serem temas amplos e polêmicos para discutirmos aqui, nos limitaremos a evidenciar apenas alguns pontos que nos permitam perceber como se deu o desenvolvimento teológico a respeito de tais questões. Ressaltamos ainda que não planejamos seguir a sequência cronológica em que tais conceitos se desenvolveram.

Em sua polêmica antimaniqueia, acerca da existência do mal no mundo, a fim de refutar a origem divina do mal, Agostinho atribui ao livre arbítrio da vontade humana a causa do mal no ser humano, este – o mal – aparecia como culpa (*malum culpae* - mal de culpa). Os maniqueus haviam assumido uma posição determinística, afirmando que os males cometidos pelos humanos não são resultantes de suas escolhas, mas decorrentes de sua condição natural. Pois, o ser humano, sendo composto por duas realidades ontológicas distintas (corpo e alma),

²⁰⁶ FILHO, E. T., O Conceito de liberdade em Santo Agostinho, p. 1087.

²⁰⁷ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 246-266.

traz naturalmente o mal dentro de si, como algo inerente à sua natureza humana.²⁰⁸ Frente a esta posição, Agostinho defende categoricamente que o ser humano é livre, que ele não foi programado deterministicamente nem para o bem, nem para o mal. O mal é a ausência de Deus, e essa ausência é decorrente da opção livre do ser humano por um caminho que o afaste do bem, uma vez que o mal não pode vir de Deus.²⁰⁹

Assim sendo, em suas respostas aos maniqueus, contidas nas obras da primeira fase, Agostinho usa indiscriminadamente os termos livre arbítrio e liberdade como sinônimos, e, conseqüentemente, apresenta a livre vontade humana como autônoma em relação à graça divina. Isto é, na ideia de Agostinho, segundo Marcos Costa, neste primeiro momento, temos um livre-arbítrio forte, tanto no querer quanto no poder; capaz de levar o ser humano a alcançar um estado de perfeição por suas próprias forças. Porém, posteriormente, Pelágio se valerá dessas ideias para se defender perante o seu processo de condenação por heresia. Motivo pelo qual, mais tarde, Agostinho apresentará suas *Retratações*, admitindo ter dado “*asas demais à razão*”.²¹⁰

Na querela com os pelagianos, sobre a questão do pecado original e da graça, Agostinho inicia uma passagem gradual da autonomia da vontade humana para uma dependência parcial em relação à graça divina; realizando também uma distinção gradual entre livre-arbítrio e liberdade. Em tal discussão, Pelágio afirmava que o pecado original em nada havia danificado o livre-arbítrio humano, e por isso, o ser humano podia alcançar a salvação por méritos próprios, sem o auxílio da graça divina para tal. Agostinho, por sua vez, afirmava que, com o pecado original, a “natureza primeira” do ser humano ficou profundamente “ferida”, necessitando do auxílio da graça divina para poder realizar boas obras (méritos).²¹¹

Mas, apesar de continuar afirmando que o ser humano é livre, Agostinho dirá que esta parece ser uma condição válida unicamente para Adão antes da queda

²⁰⁸ Os maniqueus acreditavam e difundiam a ideia de um dualismo ontológico, afirmando que desde a eternidade há dois princípios originários: um, o Príncipe da Luz, de onde emana tudo que há de bom no mundo, e outro, o Príncipe das Trevas, origem de tudo que há de mal no mundo. A Bíblia, no entanto, não fala de dualismo, mas que o mundo tem um único princípio ontológico – Deus, que criou todas as coisas do nada (*ex nihilo*). Deus, o Sumo Bem, é a origem de tudo. Desta feita, tudo o que existe não pode ser senão o bem, principalmente o ser humano, feito à sua imagem e semelhança (COSTA, M. R. N., O problema da questão entre o livre-arbítrio humano e a graça, p. 130-131).

²⁰⁹ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 247-249.

²¹⁰ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 247.

²¹¹ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 248-249.

(pecado original); momento em que gozava da perfeita ou plena “liberdade humana”. Porém, depois da queda, ele perdeu essa condição. E, não só! Transmitiu sua natureza decaída a seus descendentes. Por isso, estes não gozam plenamente da “liberdade adâmica”, mas são necessitados da graça divina, por terem certa inclinação “natural” ou compulsão para o mal, em consequência do pecado original.²¹²

Segundo Agostinho, com o pecado original, o ser humano perdeu o poder ou a capacidade de fazer o bem; ou o poder de não pecar que tinha antes da queda (liberdade humana adâmica), ficando apenas com o querer (livre-arbítrio), que para realizar o que quer, precisa da ajuda da graça divina. Ou seja, o pecado original tornou o ser humano parcialmente dependente da graça divina.²¹³

Por isso, após a queda, o ser humano perdeu a “liberdade humana”, entendida como o poder de fazer o bem quando queira. Todavia, mesmo depois do pecado, a humanidade continua agindo por sua livre vontade, que é autônoma apenas em relação ao querer, mas necessita da ajuda da graça divina para isso. Em suma, na polêmica contra os pelagianos, o livre-arbítrio aparece parcialmente dependente em relação à graça divina, ficando a liberdade restrita apenas à pessoa de Adão antes do pecado original.²¹⁴

Por fim, frente às novas posições dos semipelagianos, quando será acrescida a questão da predestinação, é que o livre-arbítrio reaparecerá como totalmente dependente da graça divina. Os semipelagianos chegam a admitir que, após o pecado original, a natureza humana de Adão e seus descendentes ficou parcialmente danificada, de modo que, com a ajuda da graça divina, o ser humano pode realizar obras boas, caso queira, ficando em seu poder o querer. Ou seja, mantendo o princípio de que a salvação se dá pelo mérito. A este ponto, Agostinho passa a defender a necessidade da graça sobrenatural não só sobre o poder, mas também sobre o querer, pondo tanto o ponto de partida (o querer) como o de chegada (o fazer) em Deus, e não no ser humano, reforçando a tese de que a salvação se dá unicamente pela graça de Deus e não pelos méritos humanos, como sutilmente

²¹² COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 247.

²¹³ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 253.

²¹⁴ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 250-251.254

sustentavam os semipelagianos.²¹⁵ Em última análise, é a graça que, como expressão da vontade amorosa de Deus, “suscita o querer e o fazer”.

Marcos Costa evidencia ainda que, o problema do livre-arbítrio e da graça divina repousa na questão da distinção entre o “querer” e o “poder” por parte da livre vontade humana; o que levou Agostinho a diferenciar os conceitos de “liberdade humana ou Adâmica” (natureza primeira adâmica), capacidade do bem; “livre-arbítrio humano” (natureza segunda ou caída), possibilidade do bem; e destas com a “verdadeira liberdade”, em Deus.²¹⁶

O autor nos leva a perceber que, na ideia de Agostinho, a “liberdade humana”, da qual gozava Adão antes do pecado original, ainda não é a “verdadeira liberdade”. A “verdadeira liberdade” existe unicamente em Deus, e da qual participarão os bem-aventurados eleitos por Deus. Ou seja, à diferença da “liberdade humana” que possuía Adão antes da queda, de poder não pecar; a liberdade em Deus consiste em não poder pecar. Aqui, paradoxalmente, com a cooperação da graça irresistível, os eleitos alcançarão a “verdadeira liberdade” em Deus.²¹⁷

Etienne Gilson resume o pensamento de Agostinho sobre as relações entre liberdade, vontade e graça, da seguinte maneira:

Duas condições são exigidas para fazer o bem: um dom de Deus que é a graça e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (após o pecado original) não quereria o bem ou, se o quisesse, não conseguiria realizá-lo. A graça, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois ela se transformara em má. Esse poder de usar bem o livre-arbítrio é precisamente a liberdade. A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não o fazer é a marca da liberdade. E o fato de alguém se encontrar confirmado na graça, a ponto de não poder mais fazer o mal, é o grau supremo da liberdade. Assim, o homem que estiver mais completamente dominado pela graça de Cristo será também o mais livre: *‘libertas vera est Christo servire’*.²¹⁸

A liberdade cristã, doravante, será sempre tematizada em incontestável relação dialética com a graça. Todavia, embora tenhamos enfatizado o pensamento de Agostinho, não queremos seguir adiante sem mencionar, brevemente, a contribuição de Tomás de Aquino na conceptualização da liberdade cristã; o qual buscará as raízes metafísicas da liberdade. Como a fonte da liberdade se encontra no próprio Deus, o ser humano realiza sua liberdade unindo-se a Ele; em cada ato,

²¹⁵ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 256.

²¹⁶ COSTA, M. R. N., O problema entre o livre-arbítrio humano e a graça/predestinação, p. 122.

²¹⁷ COSTA, M. R. N., Os “três Agostinhos” do livre arbítrio/liberdade, p. 246-266.

²¹⁸ GILSON, E., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 303-312.

com efeito, a liberdade se relaciona implicitamente com Deus, materializando-se assim nas decisões concretas da vontade.²¹⁹

3.2.3

Da “natureza” à liberdade: considerações complementares

Com efeito, muitas foram as tentativas para se definir a liberdade humana ao longo dos séculos. Todavia, J. B. Metz afirma que só um pensamento à luz da revelação aberto ao caráter positivo, inalienável e inobjetável do sujeito histórico como tal, e que, por sua vez, não reduzisse a “pessoa” à “natureza”, poderia alcançar a liberdade ontológica fundamental do ser humano.²²⁰

Neste sentido, a “liberação” do ser humano, operada pelo cristianismo, revelou-se também na história do pensamento como uma tomada de consciência progressiva do ser humano na compreensão do ser e de si mesmo, de sua subjetividade original. Pensamento com o qual a compreensão do ser humano passou do horizonte formal da “natureza” ao da “liberdade”. De resto, somente assim se pode fundar ontologicamente, de modo suficiente, a liberdade da consciência humana.²²¹

Por certo, continua J. B. Metz, é em Tomás de Aquino que se encontra a primeira tentativa verdadeira para se entender ontologicamente o ser humano como sujeito que se auto possui no conhecimento e na liberdade. Tomás de Aquino desenvolve a tese segundo a qual a consciência individual é algo de último e de intangível, a tal ponto que pode haver uma *consciência errônea*, que obriga de modo absoluto.²²²

Tais considerações, aqui acenadas, de forma muito sintética, sinalizam a complexidade que envolve o mistério da liberdade humana. Muitas discussões em torno da questão continuaram a ocorrer ao longo da história, mas impossíveis de serem tratadas aqui. Por isso, propositalmente, faremos um salto histórico, deixando de lado os inúmeros desdobramentos que, por certo, contribuíram para uma melhor

²¹⁹ THÖNISSEN, W., Liberdade, p. 1027.

²²⁰ METZ, J. B., Liberdade, p. 170.

²²¹ METZ, J. B., Liberdade, p. 170.

²²² METZ, J. B., Liberdade, p. 170.

explicitação da liberdade cristã,²²³ para adentrarmos na compreensão de liberdade desenvolvida pela teologia contemporânea.

3.3

Liberdade cristã na reflexão teológica contemporânea

A nossa reflexão, nesse tópico, visa compreender a essência da liberdade, sua natureza, a partir da reflexão teológica contemporânea. Pretendemos entendê-la não no sentido moral, mas no sentido ontológico-existencial, ainda que de forma sintética. Situando o ser humano perante a verdade real e profunda do seu ser; um ser de natureza imanente e transcendente, que inevitavelmente está sempre referido à história e ao mistério de Deus.

Para tanto, nos apoiaremos no pensamento de K. Rahner, pioneiro na abertura da teologia católica ao pensamento do século XX. Sua teologia influenciou o Concílio Vaticano II, tendo trabalhado como especialista em sua preparação e implementação. Além do pensamento de K. Rahner, faremos menção ao pensamento de outros teólogos que se debruçaram na exposição dessa temática.

K. Rahner, em sua teologia da liberdade, afirma que, em sentido teológico, a liberdade não é a mera capacidade de escolha entre realidades e objetos particulares, entre os quais também estaria Deus, como um entre muitos. A liberdade vai muito além da possibilidade e necessidade de escolher entre bens diversos ou entre o bem e o mal. A capacidade de escolher não revela o que é a liberdade. Ao contrário, ela é, para a pessoa que escolhe objetivamente, uma realização de si mesma.²²⁴

A liberdade cristã é aquela que nasce e está sustentada pela transcendência do ser humano. Citando Tomás de Aquino, K. Rahner elucida que a liberdade só é possível porque existe o espírito como transcendência em direção ao ser universal. E só há transcendência ilimitada ao ser absoluto, enquanto essa transcendência, em todo ato particular com relação a qualquer objeto finito, está sempre orientada,

²²³ Para um aprofundamento sobre os desdobramentos ulteriores que ocorreram em torno da questão das relações entre graça, liberdade e livre-arbítrio, como a contenda entre Lutero e Erasmo, outros temas e autores, consultar: THÖNISSEN, W., *Liberdade*, p. 1023-1027. MIRANDA, M. F., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 15-30; 49-58; 89-96; 107-123. Bem como: HILBERATH, B. J., *Doutrina da Graça*. In: SCHNEIDER, TH. (Org.). *Manual de Dogmática II*, Petrópolis: Vozes, 2001. p. 13-49.

²²⁴ RAHNER, K., *La gracia como libertad*, p. 69.

possibilitada por uma abertura contínua a Deus. A liberdade cristã é, portanto, a liberdade que deriva de Deus e é dirigida para Deus, nele tendo a sua origem e o seu destino.²²⁵

Porém, continua K. Rahner, o decisivo para a compreensão da liberdade cristã é que esta envolve a possibilidade de consentimento ou recusa do seu próprio horizonte, e que semelhante possibilidade é que constitui propriamente a liberdade. Em outras palavras, o decisivo para a sua compreensão, não é que essa liberdade seja autorizada por Deus e relacionada a ele como um contexto, mas que a liberdade, num certo sentido, pode se opor a Deus – ela pode, culpavelmente, negar a condição de sua própria possibilidade.²²⁶

Portanto, é parte da experiência da liberdade especificamente cristã que esta seja liberdade não só com relação a algum objeto de experiência categorial no contexto absoluto que é Deus; mas que o seja, ainda que sempre, apenas mediatizada, com relação ao próprio Deus e voltada para ele: uma liberdade de aceitar ou rejeitar o próprio Deus. E, este é o terrível mistério da liberdade no sentido cristão, conclui K. Rahner.²²⁷

No dizer de França Miranda, a liberdade não é a faculdade de fazer isso ou aquilo, mas a faculdade que decide sobre si mesma, que constrói a si mesma. A liberdade é o sujeito entregue a si mesmo, que se entende, age e faz a si próprio. “Em cada ato livre, ele é atingido por suas próprias opções, podendo tornar-se mais humano ou mais desumano, mais altruísta ou mais egoísta, mais cristão ou menos cristão”.²²⁸

A liberdade também não é a capacidade de estar sempre apto a fazer o oposto, tampouco a faculdade de uma revisão infinita. Na liberdade, o ser humano pode determinar-se e dispor de si na totalidade, de uma vez por todas, com toda a complexidade de relações pessoa-mundo-Deus. E precisamente porque feito em liberdade, é a capacidade de fazer algo definitivo, válido para sempre. Neste sentido, a liberdade é a capacidade para o eterno. Ela constitui a nossa liberdade profunda, nossa pessoa, nossa existência histórica para sempre.²²⁹

²²⁵ RAHNER, K., *La gracia como libertad*, p. 42.

²²⁶ RAHNER, K., *Teologia da liberdade*, p. 88-89.

²²⁷ RAHNER, K., *Teologia da liberdade*, p. 88-90.

²²⁸ MIRANDA, M. F., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 89-90.

²²⁹ MIRANDA, M. F., *A salvação de Jesus Cristo*, p. 90.

Daí, a revelação cristã considerar que a autêntica natureza da liberdade emerge da afirmação de que ela é o fundamento da salvação ou da condenação absoluta, realmente definitivas e diante de Deus. K. Rahner explica que a liberdade é, acima de tudo, liberdade de *ser*. É “marca” transcendental do próprio ser humano. Significa dizer que o ser humano é o ser no qual o próprio ser é posto em questão. Ele é aquele que sempre está em relação consigo mesmo (subjetividade), que não é simplesmente natureza, mas sempre pessoa, tem sempre a *consciência* de estar aí. É a liberdade de autocompreensão, a possibilidade de dizer sim ou não a si mesmo, de decidir a favor ou contra si mesmo. Uma liberdade (pessoa) constituída por ela própria, uma liberdade que significa a totalidade da sua existência histórica; designada por uns, liberdade fundamental, por outros, liberdade transcendental, por outros ainda, liberdade profunda.²³⁰

Como sujeito consciente, em sua experiência originária transcendental subjetiva, o ser humano sabe quem ele é, em liberdade, e quem ele quer ser. Entretanto, ele não poderá, por via de reflexão, certificar-se totalmente, no exercício de sua liberdade, da disposição moral de um ato particular. Não existe para ele um “exame de consciência” perfeito com o qual possa “autojulgar-se” e, na sentença desse juízo, “absolver-se”. Na livre atuação da sua existência, a liberdade aparece alienada de si mesma e entregue às disposições do mistério de Deus. Por isso, é impossível ao ser humano chegar a uma certeza reflexa do seu estado de justificação ou salvação eterna. A liberdade é verdadeiramente subjetiva, e a subjetividade em si e em sua auto assimilação é uma experiência mais fundamental que puramente material, afirma K. Rahner.²³¹

A liberdade, própria da criatura, é uma liberdade condicionada por fatores preexistentes, tanto ao nível pessoal: fatores psicoafetivos, biológicos etc.; como ao nível contextual: fatores históricos, sociais, culturais etc. É uma liberdade que deve agir sempre no interior de uma situação que encontra, que lhe é imposta, e a partir da qual deve atuar. A situação, por um lado, *possibilita* o exercício da liberdade, mas, por outro lado, *limita*. E entre esses condicionamentos, se encontram também a presença e a atuação de outras liberdades, que tanto podem nos favorecer como nos prejudicar no exercício da nossa liberdade individual.²³²

²³⁰ RAHNER, K., Teologia da liberdade, p. 98.100-103.

²³¹ RAHNER, K., Teologia da liberdade, p. 109-110.122.

²³² MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 91-92.

Tal situação nos aponta uma realidade antropológica que experimentamos e da qual não podemos escapar, vivemos num mundo marcado pelo pecado. Convivemos com ações humanas que promovem o egoísmo, a violência, a vontade de poder etc. Assim sendo, não há situação para a liberdade humana que não seja parcialmente determinada, de antemão, pela culpa, para a sua particular decisão moral, positiva ou negativa.²³³

De outra parte, continua K. Rahner,

a autocomunicação de Deus é o que de mais radical e profundo existe na situação existencial em que o ser humano exerce sua liberdade. Ela precede, enquanto graça divina, à liberdade como condição da correta possibilidade de ação. A autocomunicação do Deus absolutamente *santo* designa qualidade que santifica o ser humano antes de boa decisão livre de sua parte.²³⁴

O modo como cada pessoa responde a essa situação existencial universal, por um lado, condicionada pela ação culposa, por outro, dinamizada pela atuação da graça divina, é uma vez mais questão posta à sua liberdade, à sua responsabilidade.

3.3.1

Liberdade e responsabilidade do ser humano

Como afirma K. Rahner, a liberdade e a responsabilidade do ser humano são componentes existenciais da vida humana. A natureza básica dessa liberdade é, antes de tudo, o estar entregue do sujeito a si mesmo; de tal sorte que a liberdade em seu ser fundamental tem a ver com o sujeito como tal e como todo. Enquanto o ser humano, por sua natureza transcendental, se encontra em abertura total, é também responsável por si. Está entregue a si não só quando conhece, mas também quando *age*. Está carregado de si, não tem jeito de transferir a responsabilidade que pesa sobre si a qualquer outra pessoa. E neste estar entregue a si percebe-se responsável e livre.²³⁵

Assim sendo, a liberdade enquanto capacidade do sujeito uno decidir sobre si próprio como tal e como todo, é apelo que, em última instância, vem de Deus. É um apelo para cada um, cada uma fazer a sua vida, construir sua personalidade,

²³³ RAHNER, K., Teologia da liberdade, p. 116-118.

²³⁴ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 141.

²³⁵ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 50-51.118.

construir sua existência como fato único, assumir essa vocação como a sua única responsabilidade e como responsabilidade incondicional. Mas, enquanto liberdade do sujeito com referência a si, sobre si e a partir de si, essa liberdade (subjativa) se realiza atravessando conscientemente o curso de sua própria história. Algo que lhe é dado previamente, que lhe é imposto como uma tarefa. A liberdade é livre de corresponder à necessidade, na aceitação ou na rejeição. Enquanto, “sim” ou “não, implica liberdade em confronto com seu próprio horizonte absoluto, o qual é Deus.²³⁶

Mas, por certo, elucida K. Rahner, a liberdade, mediada de maneira humana, histórica e objetiva e na personalidade concreta, sempre é também liberdade com referência a um objeto categorial. Por isso, não pode haver uma subjetividade hermeticamente fechada. A liberdade se exerce através do mundo do outro e sobretudo através da pessoa do outro, mesmo quando ela aspira ser liberdade direta e tematicamente exercida com referência a Deus. Pois, quando agimos como pessoas livres, agimos sempre sobre o mundo objetivo, como que saindo de nossa liberdade para o campo das necessidades do mundo. O mundo externo, através do qual a liberdade se realiza, pertence necessariamente à autorrealização da liberdade.²³⁷

Ora, como acenado anteriormente, enquanto sujeitos livres, inseridos no mundo, na história e na trama das relações interpessoais, o ato livre de cada pessoa transforma previamente as possibilidades objetivas do ato livre do próximo; amplia, muda e limita o seu espaço livre. Assim sendo, a liberdade individual condiciona e está condicionada pela história das muitas liberdades que entram no mundo concreto de suas relações pessoais. Consequentemente, no espaço dessa situação individual, influenciado pelas relações sociais, também a culpa alheia, direta ou indiretamente, desempenha papel permanente nesse processo. A realização da liberdade é, pois, um problema concreto da convivência humana.²³⁸

No dizer de França Miranda, nossa subjetividade é sempre intersubjetividade. Quando praticamos livremente nossas ações, quer sejam elas boas ou más, afetamos e somos afetados por outras liberdades. Enquanto essas liberdades respondem a

²³⁶ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 118-120.

²³⁷ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 122-123. RANHER, K., La gracia como libertad, 76-78.

²³⁸ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 133-134.

Deus e realizam a sua vocação última, são para nós a *mediação* histórica do amor de Deus, do existencial sobrenatural, incentivando-nos a agir de igual modo. Mas, enquanto recusam o apelo de Deus e pecam, dão origem a uma situação que contraria o desígnio salvífico original de Deus. “O pecado realmente aconteceu, resultando numa *ausência de mediação salvífica* que é a situação real de nossa liberdade”, conclui o autor.²³⁹

As pessoas que livremente praticam ações más nos afetam não apenas pelos seus maus exemplos, mas também pelas racionalizações que fazem para justificá-las e, sobretudo, pelas estruturas e instituições que promovem para manter o seu egoísmo, afirma o autor. De outra parte, somos também reflexos de nossa cultura e muitas vezes, no nosso agir, assumimos posturas ideológicas e preconceituosas. Vivemos, por fim, numa sociedade seletiva, indiferente, estruturada na injustiça e no privilégio, que oprime, desumaniza, empobrece, descarta. Essa é a situação em que deve agir nossa liberdade. Enquanto a precede e condiciona, pode ser considerado um “existencial negativo”, consequência do pecado original.²⁴⁰

J. Comblin, por sua vez, nos recorda que, à luz da fé cristã, o ser humano como pessoa, por conseguinte como liberdade, é despertado, se constitui a partir das relações interpessoais e com o seu ambiente vital, a criação. Se constitui sobretudo a partir do outro que é diferente: a mulher para o homem, o homem para a mulher, o jovem para o adulto, o adulto para o jovem, o desconhecido, o adversário político, o estrangeiro, o indigente etc. A presença do outro nos interpela, nos questiona, nos obriga a fazer alguma coisa, desafia a nossa liberdade.²⁴¹

Em determinadas ocasiões, o outro pode ser percebido como perigo, como intruso, como ameaça, como alguém que perturba a nossa tranquilidade, e então vem a reação de medo, de fuga, de fechamento, de indiferença, de rejeição à sua presença. Enfim, um obstáculo a ser superado para que nossa liberdade possa existir. Por outro lado, ao realizarmos a nossa liberdade, contribuimos para determinar o espaço de liberdade de outra pessoa. É verdade que não transformamos sua liberdade, mas sim o espaço em que ela se realiza, afetando as possibilidades de sua liberdade subjetiva.²⁴²

²³⁹ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 92.

²⁴⁰ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 93.

²⁴¹ COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 243.

²⁴² COMBLIN, J., Vocação para a liberdade, p. 243-244.

Contudo, se o passo fundamental da liberdade é a libertação de si próprio, entende-se que o agir libertador exige uma postura diversa com relação ao outro que é diferente. Exige abertura, renúncia à ampliação do âmbito da própria liberdade em favor da liberdade de outros. O amor cristão impulsiona para o alto e para o outro, vai criando uma personalidade moldada, enriquecida pelo encontro-relação. O amor cristão é serviço livremente escolhido, e o serviço livremente escolhido por amor busca a liberdade na liberdade.²⁴³

Por certo, a atual sociedade, assinalada pelo individualismo, pelo subjetivismo unilateralmente considerado e pelo consumismo, nos torna mais insensíveis diante de nossos semelhantes e limita mais nosso amor fraterno. Além disso, na vivência da liberdade com responsabilidade, entra em jogo também a relação do ser humano com o mundo natural, com a criação. E neste sentido, não podemos negar que a gravidade da situação ecológica atual põe a descoberto a enfermidade do ser humano e da sociedade contemporânea. No dizer de García Rubio, não é a natureza que está doente, mas o ser humano. A natureza adoeceu, devido ao ser humano, como resultado da grave doença que o afeta.²⁴⁴

Ao se distanciar da proposta do Deus criador-salvador, de tornar-se administrador responsável do mundo criado, o ser humano, fechado em si, numa auto adoração orgulhosa, e impulsionado pela vontade de poder, deturpa a relação com o cosmos e perde de vista o significado da criação, segundo o plano de Deus. Além disso, tal fechamento perverte a sua relação com Deus, as relações entre o homem e a mulher, as relações comunitárias e sociopolíticas.²⁴⁵

García Rubio evidencia que na origem dos atuais desafios ecológicos está o pecado. Mas a situação de pecado aponta para o oferecimento da salvação feito por Deus mediante Jesus Cristo, que inclui sempre um apelo à conversão. É em Cristo que o ser humano e o cosmos encontram sua íntima unidade e harmonia, bem como sua recapitulação. O universo criado possui uma dimensão crística. A encarnação, a morte na cruz e a ressurreição de Jesus Cristo têm uma dimensão universal que abrange o cosmos todo.²⁴⁶

²⁴³ COMBLIN, J., *Vocação para a liberdade*, p. 244-245.

²⁴⁴ GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 539.

²⁴⁵ GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 550.

²⁴⁶ GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 550-551.

Desta sorte, a salvação do ser humano e, portanto, a sua libertação não pode ser separada da salvação do meio ambiente. Tudo está implicado. O compromisso para ser superado um tipo de sociedade unidimensional, manipuladora e opressora, não pode ser separado do esforço tendente à instauração de novas relações entre os seres humanos e o meio ambiente.²⁴⁷

Imersos em uma tal conjuntura, enquanto pessoas renovadas pela graça de Cristo, não podemos deixar de evidenciar que a contínua oferta da autocomunicação de Deus à liberdade humana nos dinamiza, interpela-nos interiormente. Como um “existencial sobrenatural” nos impulsiona, anima, fortalece para agirmos e transformarmos as situações cotidianas em que devemos desenvolver a nossa liberdade.

Resta-nos, no entanto, saber como essa vocação à liberdade, experiência fundamental, constitutiva do ser humano, é percebida e vivenciada pelos nossos contemporâneos. Talvez o que aqui estamos refletindo esteja distante do entendimento que muitos cristãos têm da liberdade, ou não.

3.3.2

Liberdade cristã e a consciência dos tempos modernos

Tendo por base a análise que apresentamos no I capítulo da nossa dissertação, sobre a realidade hodierna, a julgar pela primeira impressão, a ideia e a experiência de liberdade vivida na atualidade estão bem longe daquilo que pudemos apreender sobre a visão cristã de liberdade humana. Contudo, como sabemos, a realidade é bem maior e mais complexa que as simplificações que dela fazemos. Decerto para se fazer um julgamento sobre a realidade, não basta apenas constatar o que, no ser humano individual (e em suas relações) é imediatamente observável, como se o que assim é observado fosse tudo, ou como se tudo que é observado fosse necessariamente próprio ou conforme a essência da liberdade.

Por conseguinte, para confrontarmos a liberdade cristã com a liberdade tal como parece ser vivida e pensada pelos nossos contemporâneos, nos apoiaremos nas inferências realizadas por outros teólogos, em suas leituras sobre a realidade.

²⁴⁷ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 551.

Com efeito, a busca da liberdade e a aspiração à libertação, que se encontram entre os principais sinais dos tempos contemporâneos, fincam sua raiz primeira na herança do cristianismo, isto é, no Evangelho que, por sua própria natureza, é mensagem de liberdade e de libertação. O cristianismo revelou-se na história do pensamento como uma tomada de consciência progressiva do ser humano na compreensão do ser e de si, em suas dimensões imanente e transcendente.

No dizer de K. Rahner, a liberdade é, acima de tudo, liberdade de *ser*. É “marca” transcendental do próprio ser humano.²⁴⁸ Um bem originário, irrenunciável, concedido à humanidade por Deus, que é liberdade absoluta e infinita. E, se o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus, a realização do seu próprio *ser* não pode se dar senão como liberdade. Por isso, sendo “marca” indelével do *ser* humano, este, em tudo quanto faz, busca, de modo reflexo ou não, ampliar o alcance do raio de atuação da sua própria liberdade.

Como podemos constatar, durante os últimos séculos, o âmbito da liberdade individual foi consideravelmente ampliado na história do espírito e, ao mesmo tempo, foi exposto ao perigo de uma ameaça maior devido à capacidade humana de transformá-lo ativamente. A expansão deste âmbito ocorreu, graças às conquistas tecnológicas, à emancipação dos gêneros, à tolerância, à liberdade civil e religiosa, à superação dos estamentos hereditários, à superação de estruturas homogêneas etc.²⁴⁹

Ao mesmo tempo, porém, K. Rahner nos faz notar que esse domínio da liberdade é na maioria das vezes apenas aparente, porque todas as conquistas e relações sociais condicionam o domínio da liberdade de maneira muito precisa, antes mesmo que cada pessoa possa decidir livremente. Essa esfera da liberdade está secretamente ameaçada e condicionada por forças anônimas que incidem livremente sobre a opinião pública, canalizam necessidades de bens e consumo, produzem as psicoses de massa etc. Ambas as coisas, a expansão e a diminuição da esfera da liberdade, estão, portanto, numa relação de mútua dependência, dado que as mesmas causas de tal ampliação (a racionalidade, a técnica, a automatização), oferecem múltiplas possibilidades que minam essa área de liberdade de maneiras antes improváveis.²⁵⁰

²⁴⁸ RAHNER, K., Teologia da liberdade, p. 100.

²⁴⁹ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 79-80.

²⁵⁰ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 79-80.

No contexto do Vaticano II, a *Gaudium et Spes* registra, em breve citação, os aspectos contraditórios que emergem da *práxis* da liberdade humana. A modernidade deu lugar à promoção da liberdade e à instauração de novas formas de escravidão:

Nunca como hoje o ser humano teve um sentido tão agudo da liberdade, no entanto, novas formas de escravidão social e psíquica vão se afirmando (...). O mundo moderno parece poderoso e fraco ao mesmo tempo, capaz de realizar o ótimo e o péssimo, enquanto o caminho da liberdade ou da escravidão, do progresso ou do regresso, da fraternidade ou do ódio se abre diante dele.²⁵¹

Os modernos imaginaram uma história animada pelo “progresso” que, pelo seu próprio dinamismo, gera liberdade. A história substituiu o Espírito Santo. Ela era o Espírito em ação: secularização do espírito, sacralização de processos humanos. A modernidade justificou os sacrifícios das liberdades individuais por meio de promessas de liberdade coletiva.²⁵² A pós-modernidade, ao invés, dessacralizou a história, destruiu a ideia global de “liberdade” da modernidade. Há liberdade, e a liberdade encontra-se nas diversas liberdades. A liberdade somente existe nos seres humanos individuais, embora estes a vivam coletivamente. Não há liberdade se os indivíduos não são livres. A liberdade é vivida, experimenta-se na vida, no seu agir.²⁵³

Mas, por que essa história, apesar de grandes conquistas, recai frequentemente na alienação e sempre vê surgir novas formas de escravidão? Qual o efeito dessa diferença, continuamente experimentada, entre o que o ser humano deve ser e o que ele realmente é?

O Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, chama a atenção dos cristãos para um dos grandes riscos do mundo atual. O processo de secularização tende a relegar a fé e a Igreja ao âmbito privado e íntimo. Além disso, a negação de toda transcendência produziu uma crescente deformação ética, um enfraquecimento do sentido do pecado pessoal e social e um aumento progressivo do relativismo, provocando uma desorientação generalizada, especialmente entre os jovens.²⁵⁴

O enfraquecimento do sentido cristão da culpa também aparece como um traço cultural típico de nossa época, afirma França Miranda. Ainda que presente na

²⁵¹ GS 4. 9.

²⁵² COMBLIN, J., *Vocação para liberdade*, p. 227.

²⁵³ COMBLIN, J., *Vocação para liberdade*, p. 228-231.

²⁵⁴ EG 64.

consciência individual, emergindo em momentos decisivos da vida, a culpa se encontra dissolvida pelas explicações das ciências humanas e sociais, que enfatizam os condicionamentos psicossociais que enredam o ser humano. Naturalmente, ele experimenta sua fragilidade e sua incoerência, mas as interpreta mais como algo que faz sofrer do que como algo resultante do mau exercício de sua liberdade.²⁵⁵

Por esta razão, elucida K. Rahner, as pessoas hoje em dia cultivam a impressão de que Deus é quem deve justificar-se perante elas devido ao infeliz estado em que se encontra o mundo e a história do gênero humano. Que o ser humano é antes vítima do que causa de tal situação. O ser humano hoje tem antes a impressão de que é Deus quem deve justificar-se e não que o próprio ser humano seja injusto e tenha que ser justificado por ação de Deus e perante Deus.²⁵⁶

Em tempos atuais, parece que certas pessoas não estão tão preocupadas com as próprias atitudes morais e as dos outros. Muitas vezes, no campo das normas morais, fazem a experiência de toda a sua finitude, fragilidade e obscuridade. Contudo, não podemos negar que o ser humano é responsável, que esteja entregue a si, que em determinados momentos de sua existência ele faça a experiência de poder entrar em conflito consigo mesmo e com sua original autocompreensão. É bem possível, evidentemente, que, no fundo da consciência individual e em momentos decisivos da história pessoal de um indivíduo, as coisas venham a se passar diversamente.²⁵⁷

Entretanto, afirma K. Rahner, o cristão deve valorizar de forma fundamental e positiva a ampliação do âmbito da liberdade. Por essência, a liberdade precisa de um espaço livre e seguro para sua realização objetiva, mesmo quando há o perigo de uma distorção culposa dessa liberdade. Pois, se a liberdade *deve* existir porque somente nela acontece o que é definitivo e eternamente necessário, então esse reino livre *deve* existir apesar do perigo e no meio dele.²⁵⁸

Nós cristãos, continua K. Rahner, temos todas as razões para ver este alargamento da esfera da liberdade, realizado através do desenvolvimento espiritual, social e histórico da modernidade, como uma ocasião positiva para

²⁵⁵ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 82.

²⁵⁶ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 115-116.

²⁵⁷ RAHNER, K., Curso fundamental da fé, p. 115-116.

²⁵⁸ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 80.

realização da nossa existência cristã. Pois para a liberdade dos filhos de Deus, só podemos alcançar a graça da liberdade, na liberdade do espírito humano.²⁵⁹

A ampliação do âmbito cívico-social da liberdade é, fundamentalmente, de origem cristã, portanto, não deve ser temida pelo cristão. No entanto, devemos admitir que o comportamento de certos cristãos não foi – e em alguns casos ainda não é – uma homenagem prestada ao cristianismo como tal, mas sim a estruturas sociais disfarçadas de propósitos genuinamente *cristãos*.²⁶⁰

A prova mais clara para ver se alguém está realmente decidido pela liberdade, continua K. Rahner, consiste em verificar se tal sujeito está disposto a renunciar ao aumento do âmbito da própria liberdade em favor de outrem. Nesse ponto, o *pathos* da liberdade, aparentemente algo meramente humano, atinge profundidade cristã: quem realmente intervém em favor da liberdade dos outros renuncia, se sacrifica, aparece como fraco, como quem não sabe se defender, como quem dá sem receber nada em troca. Mas sob essa postura emerge o espírito das bem-aventuranças e a figura daquele que, podendo ter preservado livremente sua vida, a deu aos culpados e até à própria morte.²⁶¹

No entanto, prossegue K. Rahner, faltaria o realismo cristão e não passaríamos de pessoas ingênuas, utópicas e altamente perigosas se, enquanto cristãos, defendêssemos um liberalismo sem freios. Há, sem dúvida, um liberalismo razoável que deriva essencialmente de uma compreensão cristã da pessoa e da liberdade que pode ser assumido como atitude cristã em relação à vida social que nos é confiada. Mas, há também um liberalismo utópico, liberalista, uma fobia contra tudo que limita o capricho do indivíduo. A sociedade do futuro sem dúvida imporá restrições contra as quais o *pathos* de um liberalismo individualista será anacrônico. E, nós cristãos que defendemos um personalismo, não temos motivos para nos entusiasmos com um tal individualismo para parecermos mais modernos, conclui K. Rahner.²⁶²

²⁵⁹ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 82.

²⁶⁰ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 83.

²⁶¹ RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 85.

²⁶² RAHNER, K., La gracia como libertad, p. 85-86.

3.3.3 Sinais de liberdade no agir humano

A liberdade cristã é uma liberdade (pessoa) que se faz responsável por si mesma. Uma liberdade liberta do egoísmo de uma subjetividade fechada, pela graça de Deus, e como tal está direcionada para Ele. Esse modo da liberdade ativa uma dimensão ética, convida-nos a uma práxis transformadora no presente, no contexto histórico onde vivemos, com relação ao próximo e ao mundo que nos circunda.

O grande obstáculo à liberdade é, portanto, a falta de coragem para assumir as próprias responsabilidades. Muitos querem a liberdade sem responsabilidade e sem compromisso; uma liberdade individualista que não os façam depender de nada nem de ninguém. Não querem a liberdade pela qual a humanidade se faz a si própria e se responsabiliza pela caminhada no mundo. Na liberdade há aspectos sinistros. Ao lado dos que constroem, há os que destroem. Ao lado das pessoas que procuram a vida, há as que procuram a morte. Por isso, hoje, a educação para a liberdade é necessariamente uma educação para o amor.

Deus acredita na capacidade de liberdade que há no ser humano e envia o seu Espírito aos que aceitam ser livres. Ele quer a liberdade, o agir com liberdade, que torna a pessoa livre. O sinal da presença do Espírito é a liberdade humana. “Onde há liberdade, aí está o Espírito de Deus” (2Cor 3,17). E o Espírito de Deus é uma força que nos dinamiza, ainda que de modo limitado, pela nossa condição de criatura humana.

No dizer de Luis F. Ladaria,

a liberdade caminha na história, pelo impulso interno recebido de Deus e, sobretudo, pela força da ressurreição de Cristo, rumo à sua plenitude. (...) Deus não para de agir no mundo e na história, e sua ação criadora não é menos intensa agora que no primeiro instante. Deus continua a criar, não somente porque “conserva” o que já fez, como também porque, em sua providência, o conduz ao fim a que desde o início o destinou.²⁶³

É com esse Espírito renovador que o Papa Francisco nos convida a discernir “os sinais dos tempos”, a desenvolver a capacidade de olhar para além das aparências, para perceber uma dimensão escondida por trás das realidades, dos fatos e dos comportamentos.²⁶⁴

²⁶³ LADARIA, L. F., Introdução à antropologia teológica, 41.

²⁶⁴ FRANCISCO, PP., Os tempos mudam.

Mas, o que caracteriza esse olhar diverso? Parece que olhar para a realidade, à procura de uma dimensão mais profunda que supere e dê sentido aos grandes desafios que se apresentam cotidianamente, é dar voz à esperança contida no coração humano.

Precisamos identificar a cidade a partir de um olhar contemplativo, isto é, um olhar de fé que descubra Deus que habita nas suas casas, nas suas ruas, nas suas praças. A presença de Deus acompanha a busca sincera que indivíduos e grupos efetuam para encontrar apoio e sentido para a sua vida. Ele vive entre os cidadãos promovendo a solidariedade, a fraternidade, o desejo de bem, de verdade, de justiça. Esta presença não precisa ser criada, mas descoberta, desvendada. Deus não se esconde de quantos O buscam com coração sincero, ainda que o façam Tateando, de maneira imprecisa e incerta.²⁶⁵

E essa presença de Deus na cidade, continua Francisco, consiste na ação misteriosa do Ressuscitado e do seu Espírito: Jesus Cristo triunfou sobre o pecado e a morte e possui todo o poder. Jesus Cristo vive verdadeiramente. [...] Somos convidados a descobri-lo, a vivê-lo. [...] A sua ressurreição não é algo do passado: contém uma força de vida que penetrou o mundo. Onde parecia que tudo morreu, voltam a aparecer por todo o lado os rebentos da ressurreição. É uma força sem igual [...] e cada evangelizador é um instrumento desse dinamismo.²⁶⁶

E ainda:

Acreditamos no Evangelho que diz que o Reino de Deus já está presente no mundo, e vai se desenvolvendo aqui e além de várias maneiras [...]. A ressurreição de Cristo produz por toda a parte rebentos deste mundo novo; e ainda que os cortem, voltam a despontar, [...] porque Jesus não ressuscitou em vão.²⁶⁷

Deus pode e continua a agir, mesmo diante de aparentes fracassos, mesmo em meio a situações desesperadoras.

Não se perde nenhuma das suas preocupações sinceras com os outros, não se perde nenhum ato de amor a Deus, não se perde nenhuma das suas generosas fadigas, não se perde nenhuma dolorosa paciência. Tudo isto circula pelo mundo como uma força de vida.²⁶⁸

“O crente, nos diz Francisco, contempla o mundo, não, como alguém que está fora dele, mas dentro, reconhecendo os laços com que o Pai nos uniu a todos os seres”.²⁶⁹

²⁶⁵ EG 71.

²⁶⁶ EG 275-276.

²⁶⁷ EG 278.

²⁶⁸ EG 279.

²⁶⁹ LS 220.

3.3.4

Considerações finais

A história da salvação e da revelação e mesmo a história da teologia cristã pode ser percebida como uma história da autocompreensão progressiva do ser humano como um ser de liberdade. A economia da salvação, descrita nos relatos bíblicos, testemunha a história incondicional do amor e da misericórdia de Deus para com a sua criação, revelando-se como uma história da graça continuamente ofertada ao ser humano. O êxodo do Egito é apenas o início dessa longa história que entrou em sua fase definitiva com Jesus Cristo, escatologicamente intransponível, já que o aparecimento do Homem-Deus só pode ser superado essencialmente com a visão direta de Deus.

A liberdade é um processo lento e progressivo. Deus está realizando esse processo pelo qual a liberdade emerge na criatura humana. O ser humano tinha sido criado livre porque tinha sido criado pelo Espírito. Mas, ao afastar-se de Deus (pecado), perde essa condição. E agora a graça de Deus está reconstruindo essa liberdade perdida.

Porquanto considerada do ponto de vista cristão, a liberdade não é somente um dom misterioso de Deus, pois, em certo sentido, ela envolve a possibilidade de consentimento ou recusa do ser humano ao próprio Deus, como de fato ocorreu. Por isso, a liberdade não é a faculdade de poder escolher entre uma coisa e outra, mas é a liberdade de autocompreensão, a possibilidade de afirmar ou negar a si mesmo, de decidir a favor ou contra si. É a faculdade pela qual o ser humano se dispõe na totalidade para realizar seu ser definitivo diante de Deus.

“Fomos chamados à liberdade”, e essa liberdade há de ser vivida de alguma maneira na atualidade histórica. Ela se constrói no decorrer da vida, no meio das oportunidades, nas vicissitudes de uma existência humana terrestre. Por isso, ela será sempre um desafio, uma vocação a ser alcançada.

Todavia, os fatos cotidianos nos levam a perceber que a compreensão e a maneira de exercer a liberdade padecem hoje de dificuldade especial. Para muitos cristãos ou não-cristãos, o livre-arbítrio parece esgotar tudo aquilo que se possa entender sobre o que seja a liberdade, reduzindo-a simplesmente à ideia de poder escolher entre isso ou aquilo.

Jesus Cristo é a nossa salvação, nossa liberdade. Mas essa mensagem só terá incidência na atual sociedade quando for realmente entendida e experimentada por nossos contemporâneos. Daí, o desafio de apontar essa liberdade como uma realidade acontecendo em nossos dias.

4

Desafios contemporâneos para o agir da liberdade cristã

Se voltarmos às páginas iniciais da nossa reflexão, perceberemos que o ser humano, ser de decisão e de resposta, se vê continuamente desafiado, às voltas com seu anseio insaciável de viver a sua liberdade com autonomia e criatividade, num mundo marcado pelo pecado, que o condiciona e limita. Já elucidamos também que o advento da subjetividade moderna provocou a passagem de um mundo guiado segundo as formas de uma heteronomia absoluta para o mundo da autonomia absoluta, de uma vida moral emancipada, na qual ocorre a primazia do indivíduo sobre o *todo* social.

Dentre os múltiplos fatores e fenômenos que emergem no contexto sociocultural contemporâneo, o individualismo parece ser o traço cultural mais forte da modernidade, mas a sua história não é linear e continua se fazendo. As análises sociológicas contemporâneas apontam para uma reformulação da autonomia dos indivíduos, na qual se passa de um individualismo limitado, mas socialmente enquadrado, para um individualismo completo, total ou hipermoderno.²⁷⁰

Gilles Lipovetsky alega que vivemos hoje o colapso de tal momento, isto é, o desmantelamento dos antigos freios da autonomia individual, gerando o enfraquecimento das regulações coletivas. Está em curso uma verdadeira desinstitucionalização da família, da escola, do Estado, da Igreja, significando um enfraquecimento do poder regulador destas. Esse processo tem-se intensificado cada dia mais com as novas tecnologias.²⁷¹

Em poucas palavras, o filósofo e teólogo italiano Bruno Forte expressa bem o fenômeno que emerge da conduta dos indivíduos contemporâneos: “tornar-se norma para si próprio, conduzir-se em consciência e liberdade, ser sujeito e não objeto do próprio destino, parece o sonho a realizar, a terra prometida finalmente alcançada por uma humanidade felizmente livre, livremente feliz”.²⁷²

²⁷⁰ LIPOVETSKY, G., Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo, p. 59-60.

²⁷¹ LIPOVETSKY, G., Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo, p. 59-60.

²⁷² FORTE, B., Um pelo outro, p. 5-6.

García Rubio, por sua vez, também afirma que um subjetivismo radicalmente individualista predomina na visão do ser humano, própria da sensibilidade pós-moderna. Trata-se da existência de uma sensibilidade distinta da moderna, que afeta todos os domínios da existência humana. Nessa etapa histórica, está em curso a passagem de uma subjetividade racionalista para uma subjetividade enredada unilateralmente no domínio afetivo.²⁷³

García Rubio elucida ainda que uma das características desta nova sensibilidade é que, em contraste com o triunfalismo antropocêntrico da modernidade, desenvolve-se uma visão pessimista e diminuída do ser humano, com um tipo de pensamento “débil”, inseguro. Aflora a precariedade do indivíduo moderno tomado pela angústia, pela solidão, pela depressão, pela falta de sentido da vida, acarretando todo gênero de patologias psicossociais e a busca por refúgio em “paraísos artificiais”: drogas, consumismo excessivo, diversões mundanas, esportes radicais, seitas, fundamentalismos diversos etc.²⁷⁴

Pairam no ar atitudes de desconfiança e indiferença generalizada diante das instituições, dos compromissos sociais e políticos, do imenso contingente dos excluídos que o sistema econômico produz para poder funcionar. Predomina a lógica de um individualismo associal: a busca da própria satisfação, quanto mais, melhor: maior lucro, maior prazer etc.²⁷⁵ Desse modo, acrescenta França Miranda, “a vida social degenera num ‘dar para receber’, onde abunda a cordialidade e escasseia a amizade autêntica. Ser bom significa sentir-se bom; os atos são certos ou errados pelos sentimentos que produzem”.²⁷⁶

Seguindo na mesma direção de García Rubio, Erich Fromm - psicanalista, filósofo humanista e sociólogo alemão - diz que a estrutura da sociedade moderna afeta o ser humano de duas maneiras simultaneamente: por um lado, ele fica mais independente, confiante em si e crítico, por outro, ele fica mais isolado, sozinho e com medo. Por isso, o autor afirma que, para compreender o problema da liberdade, é preciso ter em conta ambas as faces do processo e não perder a pista de uma enquanto se está seguindo a outra. Mas, isso é difícil porque normalmente pensamos

²⁷³ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 45-46.

²⁷⁴ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 45-46.

²⁷⁵ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 46-50.

²⁷⁶ MIRANDA, M. F., Um homem perplexo, p. 33.

em termos não dialéticos e somos inclinados, e inclinadas a duvidar de que duas tendências contraditórias possam decorrer de uma causa única.²⁷⁷

A modernidade combateu as antigas formas de autoridade e repressão, e de certo modo, era natural pensar que quanto mais essas formas de autoridade fossem eliminadas, tanto mais liberdade se ganharia. Contudo, prossegue o autor, não podemos deixar de reconhecer, que apesar do ser humano ter-se livrado de muitas restrições externas surgiram novos inimigos à liberdade que não são necessariamente restrições externas, mas fatores internos que tolhem a realização total da liberdade da personalidade.²⁷⁸

Nos orgulhamos de que na conduta da vida a pessoa tenha se libertado de autoridades externas que lhe digam o que fazer e o que não fazer. No entanto, ele enfatiza que não podemos menosprezar o papel das autoridades anônimas, como a opinião pública e o “senso comum”, que são poderosos devido à profunda necessidade em conformar-nos com as expectativas que todos têm a nosso respeito e nosso temor igualmente entranhado de sermos diferentes.²⁷⁹

E ainda, prossegue Erich Fromm, somos propensos a pensar que o problema da liberdade consiste exclusivamente em conquistar ainda *mais* liberdades e a crer que a defesa da liberdade contra os poderes, que negam essa liberdade, é tudo de que necessitamos. Esquecemos de que, embora tenhamos que continuar defendendo as liberdades já conquistadas com máximo vigor, o problema da liberdade não é apenas quantitativo, mas qualitativo. Por isso, temos de conquistar um novo tipo de liberdade, aquela que nos capacita a realizar nosso próprio eu individual, a ter fé neste eu e na vida.²⁸⁰

Em tal contexto, delineado de modo panorâmico e incompleto, se evidenciam os desafios e impactos que tal mentalidade comporta para a vivência cristã da liberdade em tempos atuais. Contudo, mesmo recusando sem mais a mentalidade hoje dominante, não podemos negar sua forte influência também sobre nós, os cristãos e as cristãs.

Por toda parte impõem-se uma cultura de massa, um pluralismo cultural, uma racionalidade tecno-científica, utilitarista, individualista, como traços

²⁷⁷ FROMM, E., O medo à liberdade, p. 91.

²⁷⁸ FROMM, E., O medo à liberdade, p. 91-92.

²⁷⁹ FROMM, E., O medo à liberdade, p. 91-92.

²⁸⁰ FROMM, E., O medo à liberdade, p. 92.

predominantes e estruturantes da sociedade, que brandamente entram em nós e guiam o nosso modo de pensar e agir, mesmo quando disso não nos damos conta.²⁸¹ É verdade, no entanto, que não faltam exemplos de pessoas que procuram viver na lógica da solidariedade, da partilha, da colaboração, da abertura ao outro, mas não parece ser a atitude predominante.

Diante de tal panorama, Carlos Mendoza-Álvarez, teólogo mexicano, se questiona como falar de Deus em nosso tempo, caracterizado por emblemas culturais contrapostos. Pois, no mesmo palco em que ecoam vozes de um niilismo teórico e prático ressurgem com força o religioso em suas formas mais arcaicas, com suas expressões morais e políticas excludentes, expressão de uma lógica totalizante, produzindo vítimas e fomentando exclusões, por razões sociais, raciais, étnicas, políticas, religiosas, sexuais.²⁸²

Para alguns cristãos, parece que a solução consiste numa volta a posições antimodernas do passado, segundo as formas de uma heteronomia absoluta, pois estas dão segurança à identidade pessoal e social. Para outros, no entanto, um tal retorno representa um anacronismo, uma imposição que não tem mais sentido em tempos como os nossos. Seria como se quiséssemos vestir uma criança com uma roupa que já não lhe serve mais, visto que essa “criança cresceu” e sua “razão se tornou adulta”.

Em uma tal encruzilhada, com suas múltiplas direções, importa saber qual o caminho a seguir, um caminho que dê conta de responder aos dilemas dos tempos atuais; que leve em consideração as questões referentes à sensibilidade “moderna” e pós-moderna”: a liberdade, a autonomia, a autorrealização, a criatividade humana sem deixar de reconhecer os seus limites, a fim de devolver o sentido da vida ao coração do humano e da sociedade.

Do ponto de vista teológico cristão, não há dúvidas de que o caminho é Jesus Cristo. “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jo 14,6). Também em nossos tempos. Ele é a *matriz* do ser humano, como afirma o Vaticano II. Então, se é Ele a matriz do ser humano, parece razoável pensar que é para Ele que devemos olhar. Se Ele é o caminho, é a sua trilha que devemos seguir. Se é Ele quem faz novas todas as coisas, é nele e a partir dele que devemos vislumbrar novas respostas para os dilemas contemporâneos.

²⁸¹ MIRANDA, M. F., Um homem perplexo, p. 30-35.

²⁸² MENDONZA-ÁLVAREZ, C., O Deus escondido da pós-modernidade, p. 18. 28. 71.

Mas, como apresentar o significado existencial e espiritual da Pessoa e da mensagem de Jesus Cristo que seja compreensível, acolhida e experimentada pelos nossos contemporâneos, se diante dos olhos temos um mundo que com frequência se esquece dele e de sua mensagem? Se diante dos olhos temos uma sociedade pluralista e secularizada, com suas múltiplas ofertas de sentido, assinalada por certo clima de indiferença, de apatia, de niilismo? Se entre nós, os cristãos e as cristãs, há divergências de visões, com suas múltiplas interpretações, por vezes parciais, tendenciosas, reducionistas e fundamentalistas, da mensagem cristã?

A onda de polarização que divide as opiniões entre os cristãos e as cristãs, sob bandeiras “conservadoras” e “progressistas”, tem causado dissensos e tensões tanto na reflexão teológica, como entre o clero, e, também entre os fiéis leigos e leigas, comportando graves consequências para a tarefa evangelizadora da Igreja. Além de que, tal fragmentação revela a falta de unidade alimentada pelo cultivo de certa animosidade entre as diversas visões que trazem problemas à própria Igreja, e colabora para a perda de sua plausibilidade perante o espírito crítico da sociedade atual. Quem sabe se isto não é um dos motivos que contribui para o distanciamento das pessoas da própria religião?

Tal constatação, contudo, não constitui um fenômeno novo. Divergências de opiniões e multiplicidade de interpretações no entendimento e na atuação da mensagem do Evangelho existiram desde sempre na história da Igreja, isso não é uma novidade. O que queremos chamar a atenção aqui é que, muitas vezes, esses conflitos, ao invés de fomentar um diálogo fecundo que favoreça a complementariedade das visões e o enriquecimento recíproco, se revelam estéreis.

França Miranda acusa a difícil tarefa de apontar a salvação/libertação de Jesus Cristo como uma realidade acontecendo em nossos dias e proclamá-la numa linguagem transparente para nossos contemporâneos. Segundo o autor, é preciso aproximar a pessoa de Jesus Cristo e a sua mensagem ao homem e à mulher de hoje, para iniciar uma relação mais viva, real e profunda com ele.²⁸³

Na percepção do teólogo espanhol, Felicísimo Martínez Díez, o ensinamento eclesial pôs mais ênfase no dever e na obrigação de lutar para merecer o dom da salvação do que no maravilhoso anúncio da graça. O que fez com que predominasse entre os fiéis, a moral sobre a mística, o dever sobre a gratuidade. Falar hoje sobre

²⁸³ MIRANDA, M. F., A salvação de Jesus Cristo, p. 12-13.

a graça divina, afirma o autor, pode provocar, como única reação, a indiferença e o ceticismo: “te ouviremos outro dia”. Ou pode dar margem a uma linguagem cheia de mal-entendidos e incompreensões.²⁸⁴

Por isso, ele diz que não basta avançar na reflexão teológica acadêmica, é necessária a evangelização de base para alimentar a vida e a espiritualidade no coração da comunidade cristã. A cultura moderna secular é, sem dúvida, rica em valores, porém padece de uma certa asfixia, afirma Martínez Díez. Cada vez mais precisa de janelas abertas para a transcendência.²⁸⁵

O teólogo italiano Piero Coda, ao invés, chama a atenção para o fato de que a teologia, hoje como sempre, deve oferecer sua contribuição insubstituível para a definição de um novo humanismo, propiciado pelo Vaticano II: o humanismo da relação e da alteridade, que segundo ele, aproxima para ir adiante e além, juntos, em Cristo. Pois, continua o teólogo, não basta proclamar a novidade do Evangelho, é preciso pensá-la e encarná-la em paradigmas de pensamento, ação e gestão da realidade que estejam à altura da graça de Cristo e da consciência de hoje.²⁸⁶

A rápida mudança antropológica é evidente em tempos atuais. E, para não correremos o risco de falar com um homem e uma mulher que não existem mais, levanta-se a hipótese de que uma renovação da teologia deveria começar com uma revisitação do pensamento antropológico. Na percepção do autor, a antropologia teológica, como muitas vezes tem sido representada, deve ser em grande parte arquivada: por certo, diz ele, não na sua substância, mas na interpretação que lhe é dada. Porque é abstrata e idealista. Apresenta uma visão do mundo e do ser humano de exculturação.²⁸⁷

É preciso, afirma Piero Coda, revivê-la, repensá-la e repropô-la: decerto na fidelidade à inspiração evangélica e à tradição. Mas, justamente por isso, capaz de se tornar atraente e historicamente significativa. Com outras palavras, dizer o que é pereene e imperdível na forma em que hoje é chamada a tomar forma.²⁸⁸

Uma vez mais, torna-se evidente que o cristianismo não pode se reduzir a um sistema abstrato de enunciados doutrinários e preceitos morais. O cristianismo

²⁸⁴ MARTÍNEZ DíEZ, F., *La gracia*, p. 19-20.

²⁸⁵ MARTÍNEZ DíEZ, F., *La gracia*, p. 28.

²⁸⁶ CODA, P., *Reflexões sobre a renovação teológica*.

²⁸⁷ A exculturação do cristianismo de que fala Christoph Theobald. CODA, P., *Reflexões sobre a renovação teológica*.

²⁸⁸ CODA, P., *Reflexões sobre a renovação teológica*.

deposita sua fé na pessoa de Jesus Cristo. Ele é a resposta às perguntas fundamentais da existência humana e a chave para o conhecimento do sentido de toda realidade.²⁸⁹

Como podemos perceber o debate contemporâneo, nas vozes de tais pensadores, converge para a necessidade de uma atualização da linguagem e da mensagem evangélica; aponta na direção do necessário surgimento de uma nova ética, de uma educação para a verdadeira liberdade, de uma evangelização da sensibilidade humana; de novas relações sociais, novas estruturas institucionais, novos conhecimentos, novas opções vitais capazes de responder aos dilemas contemporâneos.

O teólogo francês Henri-Jérôme Gagey elucida que evangelizar significa oferecer uma resposta convincente à pergunta de “como viver?”. Trata-se, segundo ele, de encontrar “novas artes de viver” como Igreja, que correspondam à cultura contemporânea. Devemos reinventar a própria maneira de sermos humanos, trabalhar a “simples fé humana”, que implica outra relação com as coisas, mas para isso é preciso crer, para viver, decidir.²⁹⁰

Diante do exposto, a nossa reflexão, neste capítulo, se destina a elucidar algumas consequências para o *agir* cristão no exercício da sua liberdade. Com efeito, longe de querer apresentar soluções, o nosso intuito é simplesmente contribuir modestamente para o debate em andamento. Dito isso, em três etapas consecutivas, identificaremos possíveis pistas de ações para educar e viver a liberdade cristã com autonomia, responsabilidade e discernimento.

4.1

A autonomia humana na era do indivíduo

No debate contemporâneo sobre a liberdade, vemos ressurgir uma questão de fundo, tão antiga quanto a humanidade e tão extensa como a totalidade das culturas, fincando suas raízes na emblemática história de Adão e Eva, descrita na narrativa do Gênesis, qual seja: a questão da autonomia do sujeito histórico, isto é, o desejo do ser humano de ser ele mesmo *por ele próprio*, dono do seu próprio destino, não

²⁸⁹ KASPER, W., Jesús el Cristo, p. 11.

²⁹⁰ GAGEY, H-J., A Igreja diante da crise antropológica contemporânea, p. 307-321.

importando, por vezes, o caminho a trilhar para alcançar tal objetivo. É a contestação de uma autonomia que se percebe degradada por uma heteronomia.

Para certas pessoas, a busca pela autonomia é o jogo do vale tudo, no qual nada nem ninguém pode barrar o caminho rumo à sua conquista. Por isso, nesse caminhar, é preciso tirar Deus de cena, “...sereis como deuses” (Gn 3,5), e uma vez que Deus sai de cena, o passo seguinte é tirar o outro de cena. “Onde está teu irmão?” (Gn 4,9-10). Enfim, nesta percepção, é preciso eliminar tudo aquilo que pode se configurar como ameaça ou obstáculo para o indivíduo ser.

Mas, será mesmo que essa forma de proceder confere ao indivíduo uma liberdade de fato? Por que se considera que a ideia de Deus impede o ser humano de ser e de se autoperceber livre, autônomo? Se o desejo de liberdade, de autonomia humana, conforme atesta a teologia cristã, não é incompatível com o querer divino? E ainda: por que a figura do outro precisa ser eliminada para que alguém possa ser? Neste aspecto, a teologia teria sua palavra para dizer num debate muito atual.

Conforme o filósofo e teólogo francês Paul Valadier, o fenômeno do desenvolvimento da autonomia do indivíduo segue uma *lógica dominante*, sutil, no começo, mas cada vez mais invasora. Essa lógica não possui uma fonte única nem uma causa única, ela tem raízes longínquas, imperceptíveis, com consequências independentemente das próprias vontades singulares ou coletivas. Segundo ele, é como uma espécie de “astúcia da razão”, cujos efeitos se desdobram em âmbitos cada vez mais vastos da existência humana, afetando progressivamente todos os povos, de modo inevitável.²⁹¹

Uma lógica que provocou o advento do indivíduo por si mesmo, na qual o indivíduo, de certa maneira, se descola dos marcos sociais dominantes das sociedades ditas tradicionais, e passa a ser valorizado como tal, pensado isoladamente e a partir de si. Tudo ocorre como se o princípio da subjetividade como reflexão de si e sobre si não parasse de agir. Tal princípio produz uma lógica que é justamente a do individualismo.

O autor alega que, para compreender o fenômeno da autonomia do indivíduo, é preciso relacioná-lo com o *advento da subjetividade moderna*. E o que caracteriza o advento da subjetividade, logo, do indivíduo é, por um lado, o triunfo de um pensamento capaz de abraçar o universo, e por outro, a desordem de um sujeito

²⁹¹ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 95-96.

entregue à sua solidão e à sua angústia; instigando-o para uma nova sujeição e para uma atividade compulsiva e irracional.²⁹²

Algumas correntes de pensamento²⁹³ propagam uma lógica individualista ferrenha, na qual o indivíduo é visto como um soberano que decide por sua própria conta e para si, não devendo sofrer nenhuma imposição nem restrição externa, seja de ordem social, política ou religiosa. Nessa visão de mundo, a única regra consiste em não lesar o outro, em não interferir de fora em suas posições, mesmo que estas sejam consideradas ruins, nocivas ou moralmente condenáveis. Tal teoria conduz a morais que se declaram “minimalistas”, em que a esfera da liberdade individual é a mais larga possível, a tal ponto de justificar moralmente, por exemplo, o suicídio assistido, a pornografia, a prostituição etc.²⁹⁴

Contudo, continua o autor, o fenômeno da autonomia do indivíduo não implica necessariamente o fechamento do indivíduo em si. Pois, não se pode ignorar que outras correntes de pensamento convidam o indivíduo a manifestar sua verdadeira autonomia no respeito pela outra pessoa. Em tal percepção, a autonomia não significa promoção de desejos ou das expectativas próprias, mas aptidão para submeter-se à lei no lugar de submetê-la à sua própria vontade. É bem verdade, no entanto, que, hoje em dia, a autonomia pode tornar-se e torna-se frequentemente capricho individual e egocentrismo no esquecimento do outro e da sociedade.²⁹⁵

Todavia, continua o autor, esses graves desvios não podem ofuscar o quanto o acesso à autonomia pessoal é um bem infinitamente precioso que deve, antes, ser protegido e defendido contra um individualismo mortífero e nefasto. De fato, um tal individualismo provoca a desagregação do próprio indivíduo e, de modo mais visível, a desagregação dos laços sociais e políticos, a retração da vida pública em proveito da esfera privada etc.²⁹⁶

O individualismo atual não é uma moda, ele responde a uma lógica fortemente enraizada no passado. Mas, para compreendê-la, esclarece o autor, é preciso evitar uma tendência marcante, sobretudo nos cristãos católicos, ora de pôr-se fora da lógica individualista, ora, de julgá-la nefasta, hostil a uma fé cristã que deve combatê-la e vencê-la. Segundo o autor, essa posição é ilusória, por dois

²⁹² VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 96-98.

²⁹³ Inspiradas em Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

²⁹⁴ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 99.

²⁹⁵ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 100-101.

²⁹⁶ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 100-101.

motivos. Primeiro porque, se é de uma lógica que estamos falando, indignações e condenações formais terão pouca eficácia sobre ela; segundo porque essa lógica não poderia ter-se instaurado e imposto sem o cristianismo.²⁹⁷

O cristianismo transformou o universo do pensamento grego, insistindo no valor da pessoa como tal, valorizou a sua subjetividade, o apelo à consciência, e, portanto, a valorização da pessoa individual que, como tal, pode e deve julgar, pesar, apreciar e engajar-se naquilo que melhor lhe parece. Essa semente lançada na humanidade produziu uma tomada de consciência progressiva do valor da pessoa e contribuiu, assim, para a emergência da lógica individualista. A valorização da subjetividade marca também a concepção de uma moral que recorre muito mais à liberdade ou à consciência do que ao estrito respeito à lei.²⁹⁸

Por isso, o autor enfatiza que, em vez de desacreditar esse movimento característico da modernidade, é preciso, ao contrário, reconhecer uma paternidade e, por conseguinte, assumir os direitos e o dever de remediar aquilo que de pernicioso essa lógica possa ter, para denunciar seus limites e fazer as correções necessárias. Para tanto, o cristianismo sustenta duas teses que podem opor-se aos perigos de um individualismo dominante.²⁹⁹

Em primeiro lugar, o cristianismo considera que a pessoa, enquanto ser de relação, só encontra a si mesma num jogo de relações com Deus e através do qual se fortalece e estabelece laços com outrem, sem o qual ela não consegue livrar-se de seu narcisismo. A pessoa só atualiza sua dignidade ao ter ela própria a sua palavra. Deus não nos criou em série, é bem verdade que não somos insubstituíveis, mas somos pessoas únicas. Temos a nossa palavra a dizer, através da nossa singularidade, da nossa individualidade. Desta sorte, a mensagem cristã oferece as condições de possibilidade de vencer o niilismo, engendrado por essa lógica, oferecendo à humanidade os recursos para não perder a esperança em si ou não se fechar em si.³⁰⁰

Em segundo lugar, contra a ideia de uma autonomia total na qual o indivíduo não deveria nada a ninguém, mas tomaria para si e por si todos os recursos de sua existência, o cristianismo afirma que Deus é o criador e a fonte de tudo o que existe.

²⁹⁷ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 104.

²⁹⁸ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 104-105.

²⁹⁹ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 105.

³⁰⁰ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 105.

Logo, tanto a natureza, como cada pessoa são recebidas de Outro que tudo nos dá por pura gratuidade. O futuro da autonomia só não será destrutivo, afirma o autor, se tiver sua contrapartida e sua correção na confrontação com a lógica que brota do *Sermão da montanha*: a lógica da generosidade, da gratuidade que descentra o indivíduo para algo fora de si, liberando-o para um engajamento fecundo a serviço de outrem e do bem comum.³⁰¹

Talvez, não seja demais recuperar a consciência de que Deus criou a humanidade livre, conferiu-lhe poder e inteligência para “dominar”, “cultivar e guardar” a terra (Gn 1,26-28; 2,15), para nomear os animais e as aves do céu (Gn 2,19-20), enfim, para exercer a sua liberdade com autonomia, criatividade e responsabilidade.

4.1.1

A autonomia na lógica da Criação

A partir da ideia de criação, Adolphe Gesché define o conceito cristão de liberdade como criação. Ele enfatiza que, para a abordagem judaico-cristã, o ser humano é ser *criado livre*, a sua liberdade é *original*, lhe pertence pelo fato da criação. Ser criado livre significa dizer que a liberdade do ser humano, a qual lhe cabe de pleno direito, pertence não somente ao seu ser (ponto de vista estático), mas à sua *vocação* (ponto de vista dinâmico). “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos” (Gl 5,13).

Deus criou e está criando a humanidade “à sua imagem e à sua semelhança” (Gn 1,26). Segundo a hermenêutica patrística, o ser humano nasceu imagem (é o ato de Deus), mas deve tornar-se semelhança (é o ato do ser humano). Nesse sentido, nem tudo está dado. Há, ao mesmo tempo, algo de recebido e algo a adquirir, a desenvolver. “O ser humano é ser que deve *tornar-se o que é*. E essa tarefa cabe à sua liberdade”.³⁰²

Além disso, elucida A. Gesché, a ideia de criação implica que a liberdade é *dom* e *tarefa*. Pois, o ser humano não é simplesmente criado, como as outras criaturas, ele é criado *criador*, ou seja, lhe foi dada a liberdade de inventar algo

³⁰¹ VALADIER, P., O futuro da autonomia do indivíduo, p. 106.

³⁰² GESCHÉ, A., O sentido, p. 17-18.

novo, desconhecido, até inaudito. O seu destino não está totalmente traçado, pois ele é chamado a escolher, a fazer de sua vida a eclosão e a invenção de coisas novas. A liberdade, diz o autor, assume, aqui, os contornos de *invenção* de nosso ser.³⁰³ “... eu te propus a vida ou a morte, a benção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência, amando a Iahweh teu Deus, obedecendo à sua voz e apegando-te a ele” (Dt 30,19-20).

E ainda, prossegue o autor, por sua liberdade, o ser humano não é apenas chamado a construir seu mundo, mas também o *Reino de Deus*, para o qual Deus solicita a sua colaboração. É no cerne da própria relação com Deus que o ser humano descobre quem é e a que veio. Por isso, sua liberdade e sua grandeza não podem ser encontradas apenas em si ou na relação com as coisas (imanência), mas também na relação com Deus (transcendência). Um Deus que não é sua negação ou aniquilamento, mas sua prova e sua confirmação.³⁰⁴

Por fim, o tema da criação supõe também que essa liberdade tenha sido (seja) misteriosamente “acidentada”, ou seja, houve um erro “original”. Esse erro, no entanto, não está na origem, no princípio da criação e da liberdade, mas se situa “nas origens”, como acidente ocorrido “historicamente”, não como anterioridade à natureza das coisas e à própria essência das coisas. Com outras palavras, o mal é um acidente, ele não pertence à natureza e à essência das coisas, por isso, ele pode e deve ser combatido, remediado, sem concessão a qualquer fatalidade. Como tal, a liberdade humana está apenas desfigurada, não destruída, ela permanece original.³⁰⁵

“É para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Esse é o sentido da nossa libertação. Nesse sentido, a liberdade é concebida como conquista não contra ciúme divino, mas contra a escravidão que nos divide contra nós mesmos, que faz mal a nós mesmos. Vista dessa maneira, a libertação do mal, explica A. Gesché, é reconquista do que nos pertence como próprio, não de conquista que nos caberia. “De liberdade, de *libertação*. O ser humano *volta a tornar-se o que é*”.³⁰⁶

Com efeito, o conceito de criação e a ideia de liberdade como vocação, tarefa e invenção, nos convida a considerar, uma vez mais, que o querer de Deus não é

³⁰³ GESCHÉ, A., O sentido, p. 18.

³⁰⁴ GESCHÉ, A., O sentido, p. 18-19.

³⁰⁵ GESCHÉ, A., O sentido, p. 19-20.

³⁰⁶ GESCHÉ, A., O sentido, p. 19-20.

incompatível com a reivindicação do anseio humano, e, portanto, dos nossos contemporâneos, de exercer a sua autonomia e a sua capacidade inventiva e criativa. Criando o ser humano, Deus criou um ser livre, outro criador. E como nos diz A. Gesché, Deus não põe em questão o exercício da liberdade humana, muito pelo contrário, ele a promove como dever, principalmente como poder de criação.³⁰⁷

Talvez, o desafio que se impõe para a teologia, para a Igreja e, conseqüentemente, para nós os cristãos e as cristãs, é fazer com que esse saber se torne reflexão comum; extrapole os “muros da Academia”, os “muros da Igreja” e possa incidir de alguma maneira na nossa conduta diária e de nossos contemporâneos; daqueles que detêm o poder e com suas decisões e ações estão direcionando a história para um futuro incerto, sombrio.

O desvelamento cristão da liberdade, pelo prisma da criação, nos convida a perceber que a verdadeira presença de Deus em nossa liberdade, não é a de presciência que bloqueia previamente tudo, nos diz A. Gesché. A verdadeira presença de Deus em nossa liberdade consiste em colocar-nos no futuro de nós mesmos, em deixar-nos em feliz indecisão para podermos decidir. Consiste em estar aí sem estar. “Deus estava aí, e eu não sabia” (Gn 28,16).³⁰⁸

Aquele que tem tudo em mãos, é aquele que nos tem pela mão. E que nos diz: não temam. As coisas têm rumo e destino, aqui estou. “Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho...?” (Lc 24,32). Porém, uma vez mais, ele nos diz: arrisquem a andar sobre a água (Mt 14,23-33). O caminho pertence a vocês, é de vocês, tracem-no. Por isso, reforça A. Gesché, não devemos ter medo de exercer liberdade inventiva e instauradora, fora dos caminhos já ditados. A novidade está em nossas mãos, porque à imagem de um Deus que nos delegou seu exercício.³⁰⁹

Mas como tal, essa autonomia não significa irresponsabilidade, nem essa liberdade licenciosidade. O desvelamento cristão da liberdade cria um elo indestrutível entre liberdade e responsabilidade. Em alusão ao pensamento de Lévinas, A. Gesché elucida que a face do outro nos interpela, intima-nos a não ficarmos fechados e fechadas em nós mesmos e, principalmente, a não reduzirmos o outro a nós mesmos. Nesta visão, o respeito pelo outro traduz-se por um “Eis-me aqui” à sua presença e à sua interpelação. A liberdade não é só “Eu sou”, mas “Eu

³⁰⁷ GESCHÉ, A., O sentido, p. 26-27.

³⁰⁸ GESCHÉ, A., O sentido, p. 25-26.

³⁰⁹ GESCHÉ, A., O sentido, p. 26-27.41.

posso”. A liberdade é capacidade e é o outro, chamando-nos à responsabilidade, que nos convoca, nos provoca para essa dimensão essencial do ser humano.³¹⁰

O mesmo ocorre quando afirmamos que uma Alteridade transcendente, um Deus criador, convoca nossa liberdade para fazer o mundo, para que o mundo seja, para que o outro seja, para que nós sejamos. Deus apresenta-se como responsabilidade. Porque ele foi o primeiro que disse: “Eis-me aqui”.³¹¹ Ele é o Deus da *Kenósis* (do despojamento): da *Trindade*, em que Deus “se deixa” espaço ao outro na alteridade de relações que o define; da *criação*, em que, desde a fundação do mundo, Ele quer o ser humano ao lado dela; da *encarnação* e do *abandono*, em que Deus deixa nele próprio espaço para o ser humano, e na qual ele “faz o intercâmbio com o ser humano”.³¹²

Diante disso, cabe reforçar que o mistério da liberdade acidentada deixa intacta a liberdade da liberdade, nos recorda que ela, de agora em diante, se encontra “em situação”. Desta sorte, o tema do pecado original, desembaraçado dos desacertos de que infelizmente não foi poupado, pode ser percebido como desvelamento da realidade que se impõe, se não quisermos nos enganar sobre nós mesmos, ignorando que a liberdade existe “em situação”. Por isso, o ser humano deve estar consciente tanto da sua grandeza como da sua miséria.³¹³

O pecado original revela, por um lado, a grandeza da liberdade humana (mas explica que ela está ferida), e, por outro lado, revela a miséria (mas diz que ela pode ser salva, que não é irremediável). A liberdade é frágil, mas está em condições de retomar o seu caminho justamente com base em sua fraqueza. Reconquistamos, no fundo, aquilo que, na verdade, jamais perdemos. O tema da liberdade acidentada quer preservar seu exercício fazendo lembrar suas condições.³¹⁴ Em suma, A. Gesché diz que,

pela criação, Deus *funda* minha autonomia e faz dela um *direito*. Tal é o verdadeiro sentido da ideia de criação (*bara*, fazer separando), que significa que o ser humano é querido (e não tolerado) como diferente. Pela criação, Deus *quis*, na verdade, minha identidade, minha autonomia, minha liberdade. Estas, não as arranquei de deus, como o fez Prometeu, para sempre culpado e com a “consciência infeliz”. Elas me são dadas por Deus como direitos de nascença e de essência.³¹⁵

³¹⁰ GESCHÉ, A., O sentido, p. 28-29.

³¹¹ GESCHÉ, A., O sentido, p. 29.

³¹² GESCHÉ, A., O sentido, p. 68.

³¹³ GESCHÉ, A., O sentido, p. 32-34.

³¹⁴ GESCHÉ, A., O sentido, p. 32-34.

³¹⁵ GESCHÉ, A., O sentido, p. 65.

Mas, como nos recorda J. Comblin, a marcha para a liberdade está inacabada, temos ainda um longo caminho a percorrer pela frente. No capítulo da história que ora vivemos, a humanidade entrou em uma nova era, na qual o poder da tecnologia alinhado ao poder econômico, e este, por sua vez, alinhado ao mais radical individualismo tem gerado suas vítimas em muitos países do mundo; de modos diferentes, em proporções assustadoras, ocasionando sofrimento e desventuras para milhões de pessoas.

De tal modo que, por todos os lados, são muitos os gritos que ecoam, gritos multifacetados e dissonantes: grito dos pobres, dos negros e das mulheres, dos povos originários, dos imigrantes e refugiados, dos excluídos e marginalizados, dos invisibilizados e descartados da sociedade, grito da Terra que está “gemendo como que em dores de parto”.³¹⁶ Grito, enfim, dos “perdedores da modernidade”.³¹⁷

Perante tamanhos desafios, o Papa Francisco acentua e ressalta incansavelmente a necessária ampliação do olhar. A crise socioambiental, oriunda do paradigma moderno do poder-dominação sobre tudo e sobre todos, denuncia uma patologia crônica, um mal profundo enraizado no coração humano ferido pelo pecado, afirma Francisco.³¹⁸

Quando o ser humano se fecha em sua subjetividade e se isola na própria consciência corre o risco de cair nas armadilhas do autoengano, ao autoperceber-se como senhor e dono de tudo o que existe; renegando, desse modo, o seu papel de administrador responsável e colaborador de Deus na obra da criação.³¹⁹ Pois o ser humano que aspira tomar o lugar de Deus torna-se perigoso, não apenas para si, mas para a biosfera inteira do planeta.³²⁰

Tais questões interpelam a nossa liberdade, questionam como exercitamos a nossa autonomia, nos põem diante de uma nova encruzilhada com suas ameaças e possibilidades.

³¹⁶ LS 2.

³¹⁷ BAUMAN, Z.; DONSKIS, L., Cegueira moral. p 10.

³¹⁸ LS 2.

³¹⁹ LS 204.

³²⁰ LD 73.

4.1.2

A autonomia na lógica do paradigma tecnocrático

O Papa Francisco tem denunciado, insistentemente, as falácias do paradigma vigente, seja em sua carta encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum, seja, recentemente, em sua exortação apostólica *Laudato Deum* sobre a crise climática. A globalização da lógica do paradigma tecnocrático dominante, com incidência no meio ambiente, tem provocado a grave crise ecológica dos nossos dias. Trata-se, afirma Francisco, de “um modo desordenado de conceber a vida e a ação do ser humano, que contradiz a realidade até o ponto de arruiná-la”.³²¹

“Como se a realidade, o bem e a verdade desabrochassem espontaneamente do próprio poder da tecnologia e da economia”³²², “passando-se facilmente à ideia de um crescimento infinito ou ilimitado”.³²³ Com efeito, a ideia de ausência de limite se revela equivocada, enganosa, tanto em termos ecológicos como antropológicos. Pois, como já tivemos de aprender, há um preço que se paga por um progresso “desenfreado”: com cada ganho também se perde algo valioso. Por isso, não é demais lembrar que o custo humano e animal da civilização é alto e, com o progresso “sem rédeas”, tende a aumentar.³²⁴

Nunca, como hoje, a humanidade teve tanto poder sobre si mesma. A vontade de domínio cultivada pelo excesso da razão unidimensional se converteu numa verdadeira ameaça à sobrevivência da espécie humana e do planeta inteiro. Os traumatismos históricos de Auschwitz, Hiroshima e Chernobyl denunciam a perversidade da razão unívoca identificada com o poder tecnocrático e com a política que o acompanhou com sua justificação ideológica.³²⁵

Mas, apesar de tudo, parece que a humanidade, dos que estão no poder ou não, tem memória curta e está longe de aprender a lição. Os horrores das guerras, nos momentos mais recentes da história, demonstram isso de forma evidente e incontestável. Como, e, mais do que nunca, a paz está comprometida na maior parte do nosso planeta; as injustiças abrem um fosso sempre maior entre uma minoria rica e uma multidão privada de meios para viver dignamente, ou apenas para

³²¹ LS 101.106. LD 20.

³²² LS 105.

³²³ LS 106.

³²⁴ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 269.

³²⁵ LS 104. MENDONZA-ÁLVAREZ, C., O Deus escondido da pós-modernidade, p. 71.

sobreviver; erguem-se muros e alimentam-se inimizades. Enfim, vivemos num mundo atormentado com tantos conflitos, que anseia, mas não consegue chegar à paz.

Os recentes progressos tecnológicos, a manipulação genética ou mesmo a exteriorização da memória que produz identidade nas inteligências artificiais, se fundamentam na ideia de um ser humano sem limites, obcecado pela ideia de aumentar sempre mais o seu poder. A verdade, afirma o Papa Francisco, é que o indivíduo moderno não foi educado para o reto uso do poder, porque o desenvolvimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência.³²⁶

Mas, embora pretenda alcançar uma independência sem limites, o ser humano não é plenamente autônomo. Autonomia não é independência, tampouco é contrária à criação e à relação que devemos ter com Deus. Por conseguinte, é necessário haver normas de liberdade e que a autonomia seja estabelecida em uma comunhão com uma comunidade.³²⁷ A liberdade humana adoece quando se deixa guiar pelas forças cegas do inconsciente, do egoísmo, da violência brutal. Neste sentido, o ser humano está nu diante do seu próprio poder, carente de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que ponha limites à sua liberdade, a fim de o manter num lúcido domínio de si.³²⁸

Com efeito, se a crise ecológica é uma expressão ou manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos nos iludir de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar as relações humanas fundamentais. Não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus, do contrário, incorreríamos num individualismo romântico, disfarçado de beleza ecológica e precipitaríamos num confinamento imanente asfixiante, elucida Francisco.³²⁹

“O paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica”.³³⁰ Não obstante, nem tudo está perdido, é possível voltar a ampliar o olhar, porque os seres humanos podem se superar, voltar a

³²⁶ LD 21-24. LS 105.

³²⁷ LD 21-24. LS 105.

³²⁸ LS 105.

³²⁹ LS 119.

³³⁰ LS 108.

escolher o bem e regenerar-se, para além de qualquer condicionalismo psicológico e social que lhe seja imposto. Eles são capazes de encetar novos rumos à verdadeira liberdade, e esta, por sua vez, é capaz de limitar e dominar a técnica, orientá-la e colocá-la a serviço de outro tipo de progresso, um progresso mais saudável, mais humano, mais social, mais integral.³³¹

Pois, “cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta, continua Francisco, significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos nos constituir como um ‘nós’, que habita a Casa Comum”.³³² Para tanto, é necessário recuperar a consciência de uma origem comum, de uma pertença recíproca e de um futuro partilhado por todos. Quando o coração está verdadeiramente aberto a uma comunhão universal, nada e ninguém fica excluído dessa fraternidade.³³³ Sendo assim, recompor o humano em suas relações fundamentais por meio de uma *ecologia integral* se torna um imperativo ético para com o presente, e para com as futuras gerações, “pois a terra que recebemos pertence também àqueles que hão de vir”.³³⁴

Nesse sentido, o Papa Francisco lança um apelo, especialmente aos fiéis e às fiéis católicas, para nos reconciliarmos com o mundo que nos hospeda e para enriquecê-lo com o próprio contributo, pois o nosso empenho tem a ver com a dignidade pessoal e com os grandes valores. O Papa reconhece, no entanto, que as soluções mais eficazes não virão apenas dos esforços pessoais, mas sobretudo das grandes decisões da política nacional e internacional.³³⁵

Por isso, somos convidados e convidadas a exercer nossa responsabilidade cidadã no controle do poder político em nível municipal, regional e nacional porque o futuro é de todos nós. Se quisermos ter um amanhã, ter um futuro, temos que constituir um novo desejo de mundo, outro espaço de convivialidade, de participação e de corresponsabilidade.

A crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior. Uma conversão ecológica e comunitária que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo que nos rodeia, todas as consequências do encontro com Jesus.³³⁶ Esta consciência, afirma Francisco, permitiria assumir outro estilo de vida,

³³¹ LS 112. 205.

³³² FT 17.

³³³ LS 92. 202.

³³⁴ LS 159.

³³⁵ LD 69.

³³⁶ LS 217.

revalorizando o amor na vida social, nos planos político, econômico, cultural, tornando-a norma constante e suprema do agir humano.³³⁷

“Estamos diante de um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração”.³³⁸ E este cenário só poderá ser modificado quando estivermos dispostos a nos “sentarmos à mesa” para construirmos a “amizade social” a fim de vislumbrarmos novos caminhos que nos impulsionem a assumir a responsabilidade para mudar os rumos da história. Este é o sonho em direção ao qual o Papa Francisco está impulsionando a Igreja e todos os homens e mulheres de boa vontade a se empenharem para torná-lo realidade. Mas por onde começar?

4.2

Educar para viver a liberdade com responsabilidade

O Papa Francisco enfatiza que muitas coisas devem reajustar o próprio rumo, mas antes de tudo é a humanidade que precisa mudar, que precisa fazer a experiência de uma conversão, de uma mudança de coração. E este parece ser o maior desafio. Superar o individualismo, romper com a consciência isolada e a auto referencialidade para desenvolver um estilo de vida alternativo. Como nunca na história, o destino comum nos obriga a procurar um novo início, a abandonar uma etapa de autodestruição. Mas ainda não desenvolvemos uma consciência universal que torne isso possível.³³⁹

Os “sinais dos tempos” apontam para a necessidade urgente de uma educação para a verdadeira liberdade que é assumir responsabilidades; pôr-se voluntariamente a serviço do bem comum; buscar a plena realização de si próprio no amor efetivo ao próximo. Uma educação que ensine a pensar criticamente o nosso mundo e suas relações e ofereça um caminho de amadurecimento nos valores, capaz de motivar atitudes proativas no cuidado para com o outro e o meio ambiente.³⁴⁰

³³⁷ LS 202. 231.

³³⁸ LS 202.

³³⁹ LS 202-208.

³⁴⁰ LS 211. EG 64.

Todavia, para enfrentar uma situação tão complexa como a atual, as análises interdisciplinares apontam na direção de que não bastam apenas iniciativas individuais isoladas para fomentar uma possível transformação, pois essas, por si só, não conseguirão solucionar o problema. Para tanto, torna-se necessário o envolvimento e a colaboração de todas as redes comunitárias: da escola, da família, da sociedade, dos meios de comunicação, de políticas públicas, das associações religiosas e esportivas, dentre outras.³⁴¹

Precisamos desenhar a utopia de um mundo melhor, por meio de uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que nos motive, encoraje e dê sentido à ação pessoal e comunitária, que ajude a humanidade efetivamente a crescer na solidariedade, na responsabilidade, no cuidado e na compaixão. Em vista disso, o Papa Francisco lançou um convite mundial, dirigido a todas as pessoas que trabalham no campo da educação e da pesquisa, para juntas dialogarem sobre o modo como estamos construindo o futuro do planeta. Para isso, ele propôs um *pacto educativo* comum, “para reavivar o compromisso em prol e com as novas gerações, por meio de uma educação mais aberta e inclusiva, capaz de escuta, diálogo construtivo e mútua compreensão”.³⁴²

O Pacto Educativo Global, no entanto, não se limita às agências educativas, mas deve ser compartilhado por todos: representantes das religiões, dos organismos internacionais e das diversas instituições humanitárias do mundo acadêmico, econômico, político e cultural; pois como afirma um provérbio africano: “para educar uma criança, é necessária uma aldeia inteira”. Mas precisamos construir essa aldeia educativa global, afirma o Papa.³⁴³

Precisamos educar as novas gerações por meio do desenvolvimento integral da pessoa a partir da reconstrução do tecido das relações. Pois, se queremos fazer crescer no mundo a fraternidade universal, não basta apenas educar para “conhecer-se a si mesmo”; é necessário também “conhecer o irmão”, para aprender a acolher o outro; é necessário “conhecer a criação”, para aprender a cuidar da casa comum; é necessário “conhecer o Transcendente”, para abrir-se ao grande mistério da vida. São verdades que dão sentido à existência.³⁴⁴ Enfim, é preciso educar cada pessoa

³⁴¹ LS 219.

³⁴² FRANCISCO, PP., Mensagem para o lançamento do Pacto Educativo.

³⁴³ FRANCISCO, PP., Mensagem para o lançamento do Pacto Educativo.

³⁴⁴ FRANCISCO, PP., Discurso sobre o Pacto Educativo Global.

na sua integralidade, isto é, pensamento, sentimento e ação: pensar o que se sente e o que se faz; sentir o que se pensa e o que se faz; e fazer o que se pensa e o que se sente.³⁴⁵

É necessário enfim desenvolver uma nova síntese, que ultrapasse as falsas dialéticas dos últimos séculos, que tome em mãos as rédeas dos acontecimentos para reajustar o próprio rumo e criar a situação. Trata-se de iniciar processos de transformação e olhar para o futuro com esperança.³⁴⁶ No dizer de Italo Fiorin, “para quem professa os valores do cristianismo, a situação dramática do nosso tempo deveria constituir um sinal de alarme: que cultura, que ética de vida queremos comunicar e somos capazes de transmitir?”³⁴⁷

4.2.1

A necessidade de uma nova ética

Perante os acontecimentos advindos na era da civilização tecnológica, em que a promessa da tecnologia moderna se converteu em perigosa ameaça para o ser humano e o planeta, vozes uníssonas evocam a urgência de uma nova ética; que ponha freios voluntários, e impeça o poder dos seres humanos de se transformar em uma desgraça para eles mesmos.³⁴⁸

Paulo Freire adverte que o discurso da globalização que fala da ética omite que a sua ética é a ética do mercado e não a ética universal do ser humano. Segundo o autor, a ética do mercado sem limites é licenciosidade do lucro, se torna privilégio de uns poucos que, em condições favoráveis, reforçam seu poder em detrimento dos direitos de muitos, inclusive o direito de sobreviver.³⁴⁹

Além disso, o progresso científico e tecnológico, que não responde fundamentalmente aos interesses humanos, às necessidades de nossa existência, perde sua significação. Não se trata, no entanto, acrescenta o autor, de inibir a pesquisa e frear os avanços científicos, mas de orientá-los a serviço dos seres humanos. De nada adianta, a não ser equivocadamente para uma minoria que terminaria fenecendo também, uma sociedade eficazmente operada por máquinas

³⁴⁵ FRANCISCO, PP., Discurso sobre o Pacto Educativo Global.

³⁴⁶ LS 121. 210.

³⁴⁷ FIORIN, I., Un nuovo maestro, p. 199.

³⁴⁸ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 21. 229.

³⁴⁹ FREIRE, P., Pedagogia da autonomia, p. 141-146.

altamente “inteligentes”, substituindo mulheres e homens em atividades as mais variadas, e milhões de “Marias” e “Josés” sem ter o que fazer.³⁵⁰ E não é isso o que já estamos vendo acontecer?

A um desenvolvimento tecnológico que põe em risco milhares de homens e mulheres de perder seu trabalho, deveria surgir outro avanço tecnológico que estivesse a serviço das vítimas do progresso anterior. Para o autor, fica claro que esta é uma questão ética e política e não tecnológica. Ele elucida que, assim como não podemos usar nossa liberdade de fazer coisas, de agir, de criticar para impedir a liberdade de outrem de fazer e de ser, do mesmo modo não poderíamos ser livres para usufruir dos avanços tecno-científicos que levam milhares de pessoas à desesperança.³⁵¹

Como se vê, o desemprego no mundo não é uma fatalidade. Pelo contrário, é consequência de uma economia globalizada e de avanços tecnológicos desenfreados, a que vem faltando o *dever ser* de uma ética que esteja a serviço do ser humano e não do lucro e da ganância das minorias que comandam o mundo. O discurso ideológico da globalização aponta, enfim, para a necessidade de uma ética da solidariedade humana, pois se queremos superar a crise em que nos achamos, o caminho ético se impõe, ressalta o autor.³⁵²

Hans Jonas, por sua vez, em face ao perigo que se descortina perante um futuro sombrio ameaçado pelo próprio agir humano, propõe ao pensamento e à conduta humana uma nova ética, a ética da responsabilidade, para a civilização tecnológica. O autor acredita que a técnica moderna acarretou uma mudança na natureza do agir humano. E, já que a ética tem a ver com o agir, logo se conclui que a natureza modificada do agir humano também requer uma mudança na ética.³⁵³

Segundo H. Jonas, a ética, em seu parâmetro tradicional, estava fundada numa perspectiva demasiadamente antropocêntrica, concentrada na qualidade moral do ato momentâneo em si, no qual o direito do próximo tinha de ser observado, não afetando a natureza das coisas extra-humanas. Em tal perspectiva, a “responsabilidade pelos que virão” não constituía uma norma natural da conduta humana e a natureza tampouco era objeto de responsabilidade humana, pois cuidava

³⁵⁰ FREIRE, P., *Pedagogia da autonomia*, p. 148-149.

³⁵¹ FREIRE, P., *Pedagogia da autonomia*, p. 147.

³⁵² FREIRE, P., *Pedagogia da autonomia*, p. 147.

³⁵³ JONAS, H., *O princípio responsabilidade*, p. 29.

de si mesma.³⁵⁴ No entanto, com a intervenção desmedida do agir humano no meio ambiente, esse cenário mudou radicalmente, de modo que nos encontramos, hoje, diante da iminência do esgotamento dos recursos naturais da Terra. Por isso, a ética tradicional não dá mais conta de responder aos desafios contemporâneos.

H. Jonas, no entanto, não está querendo dizer com isso que a ética tradicional se tornou dispensável para os tempos atuais. Por certo, as prescrições da ética “do próximo”, a justiça, a misericórdia, a honradez etc., continuam válidas para a esfera da interação humana. Mas essa esfera torna-se obscurecida pelo crescente domínio do fazer coletivo, no qual ator, ação e efeito não são mais os mesmos da esfera próxima. Isso impõe à ética uma nova dimensão de responsabilidade, dantes jamais imaginada.³⁵⁵

Sob o signo da tecnologia, a ética tem a ver com ações (não mais de sujeitos isolados) que projetam consequências inimagináveis na direção do futuro. Diante do perigo absoluto que paira neste momento da história mundial, o que está em questão é o futuro da humanidade e o futuro da natureza. Tal ameaça, no entanto, vai além do perigo da pura e simples destruição física da humanidade, ela diz respeito à sua morte essencial, aquela que advém da desconstrução e a aleatória reconstrução tecnológica do ser humano e do ambiente. A ética que deve preservar ambos precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito.³⁵⁶

Em vista disso, H. Jonas propõe um novo imperativo tornado princípio, adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante: “Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou, formulado negativamente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra”.³⁵⁷ O autor insiste no fato de que nós não temos o direito de escolher a não-existência de futuras gerações em função da existência atual, ou mesmo de as colocar em risco. Por isso, o seu imperativo volta-se muito mais à política pública do que à conduta privada. Ele diz que,

o novo imperativo clama por outra coerência: não, a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. E a “universalização” que ele visualiza não é hipotética, isto é, a transferência meramente lógica do “eu” individual para um “todos” imaginário, sem conexão

³⁵⁴ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 35-37. 211.

³⁵⁵ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 39.

³⁵⁶ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 18-22.

³⁵⁷ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 47-48.

causal com ele (“se cada um fizesse assim”): ao contrário, as ações subordinadas ao novo imperativo, ou seja, as ações do todo coletivo, assumem a característica de universalidade na medida real da sua eficácia.³⁵⁸

A nova ética que H. Jonas está propondo é, portanto, uma ética orientada para os deveres do futuro. Segundo ele, vivemos hoje uma crise sem precedentes. E o espectro dessa crise é tão amplo que soluções tradicionais não têm eficácia. O que importa na atual situação é promover uma ética de conservação, de proteção e cuidado e não uma ética do progresso e do desenvolvimento desenfreados, a fim de poder garantir a sobrevivência da vida humana e salvar a dignidade humana de suas ameaças. O cuidado com a natureza como uma responsabilidade humana é seguramente um *novum* sobre o qual uma nova teoria ética deve ser pensada.³⁵⁹

As razões geradoras desta situação, segundo H. Jonas, residem na aliança que se estabeleceu entre o domínio do conhecimento científico e o poder econômico, na qual a técnica acaba deixando de ser meio ou instrumento para determinar-se como fim em si.³⁶⁰ Dito de outra forma, na arena do novo paradigma tecnocrático, está ocorrendo o divórcio entre a ciência e a ética. Ao se divorciar da ética, o saber científico abandona a relação anterior e contrai uma nova aliança, dessa vez com o poder econômico. E como nos adverte o Papa Francisco, “a técnica separada da ética dificilmente conseguirá autolimitar o seu poder”.³⁶¹

Entretanto, continua H. Jonas, a ideia de que saber é poder revela-se insuficiente, incapaz de proteger o ser humano de si mesmo, e a natureza, do ser humano. Ambos, no entanto, necessitam de proteção em virtude da magnitude do poder que se alcançou ao se buscar o progresso técnico.³⁶² Na visão de H. Jonas,

o poder tornou-se autônomo, enquanto sua promessa transformou-se em ameaça e sua perspectiva de salvação, em apocalipse. Torna-se necessário, agora, um poder sobre o poder. (...) Depois que um poder de primeiro grau, voltado para um mundo que parecia inesgotável, transformou-se em um poder de segundo grau que foge a todo controle do seu usuário, chegou a vez de um terceiro grau de poder, capaz de autolimitar a dominação que arrasta o condutor, antes que este se estraçalhe de encontro aos limites da natureza. Um poder sobre todo aquele poder de segundo grau, que não mais pertence ao ser humano, mas ao próprio poder, que dita as regras do seu uso ao seu suposto usuário, transformando-o em mero executor involuntário de sua capacidade. Que, portanto, em vez de libertar o homem, o escraviza.³⁶³

³⁵⁸ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 47-49.

³⁵⁹ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 39. 232.

³⁶⁰ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 272.

³⁶¹ LS 136.

³⁶² JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 236.

³⁶³ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 237.

Mas, a questão que Hans Jonas se põe é de onde se pode esperar esse poder de terceiro grau que restituirá ao ser humano novamente, e ainda em tempo, o controle sobre “seu” poder, rompendo esse poder autônomo, que se tornou tirânico. Segundo ele, esse poder tem de surgir da própria sociedade, pois não há perspectiva, responsabilidade ou medo privado que esteja à altura dessa missão.³⁶⁴

Ao que nos parece, H. Jonas está querendo enfatizar que, para enfrentar a magnitude dos problemas causados pela intervenção técnica do fazer humano sobre os ecossistemas, e, agora, na iminência de poder intervir, na natureza interna, é necessário um novo imperativo ético que dê conta dos desafios contemporâneos. Esses novos e complexos desafios só poderão ser enfrentados com eficácia, se houver um novo tipo de agir humano e um novo tipo de sujeito atuante. Trata-se não simplesmente de alterar o agir, mas, fundamentalmente, o agente da ação.

Todavia, esse sujeito atuante não é mais um espírito individual, mas, cada vez mais, “o espírito coletivo” da sociedade. Importa aqui o ator coletivo e o ato coletivo, não o ator individual e o ato individual. É todo o corpo político-social-religioso que deve agir imbuído e animado pelo mesmo propósito; exigindo de todos e de todas, não apenas a constatação dos problemas, mas, sobretudo, a decisão de assumir a responsabilidade pela vida humana e extra-humana, presente e futura, de todo o planeta, e agir de consequência.

As ações individuais, sem dúvida, são importantes e devem continuar a ser feitas, mas estas, apenas, não bastam. É necessário que elas extrapolem o âmbito interpessoal e alcancem a esfera macrossocial. As morais fundamentadas no sujeito não têm condições de enfrentar tamanho desafio planetário. Só uma ética que nos responsabilize e seja assumida por todos e todas pode desempenhar o papel de indicar a direção, os valores e os fins a serem perseguidos e utilizar os meios como aquilo que realmente são, sem transformá-los em fins em si mesmos.³⁶⁵

É desse modo que H. Jonas elege a responsabilidade como princípio fundamental para guiar a ação humana e para fundamentar uma ética para a era tecnológica. Uma ética que extrapole os contornos das relações interpessoais e se abra para a cultura do cuidado, para assumir a responsabilidade de preservar e desfrutar da natureza com criatividade, admiração, respeito e honestidade, a fim de reatar a aliança rompida entre a humanidade e a criação.

³⁶⁴ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 237.

³⁶⁵ JONAS, H., O princípio responsabilidade, p. 54.

Enfim, caberia aqui fazer eco às palavras de A. Gesché quando diz que a liberdade é sempre responsabilidade, decisão, resposta, e é precisamente numa relação de alteridade que se constrói a verdadeira autonomia. O sentido de uma ética da alteridade e da responsabilidade finca suas raízes no “Eis-me aqui”, no sim que o ser humano pronuncia diante de Deus e diante do outro que o interpela, o provoca a sair de si. A liberdade é responsabilidade porque ela responde a um apelo incessante da criação que a quer como tal, e a uma responsabilidade por tarefas novas que surjam. “A criação espera impaciente a revelação dos filhos de Deus para poder participar da liberdade deles” (Rm 8, 19.21).³⁶⁶ “A criação é acesso à liberdade, e esta, apelo à criação”.³⁶⁷

Mas o futuro já está aí, e não nos queixamos disso, ninguém quer voltar ao *modus vivendi* do passado. Os avanços tecnológicos proporcionaram progressos consideráveis nas condições de vida humana; multiplicaram-se as possibilidades de acesso à cultura e ao exercício concreto da liberdade. Não há volta para trás. Tais progressos, no entanto, revelam um preço bastante alto a ser pago. O futuro do planeta, a sobrevivência das espécies, dependem doravante de decisões refletidas da comunidade humana.³⁶⁸ Diante desse cenário desafiador, qual é a missão que nos incumbe?

Recordando as palavras de Papa Paulo VI, citadas no primeiro capítulo da nossa dissertação, não se pode progredir na vida cristã, se não progredirmos no uso autêntico e legítimo da liberdade. Mas, o uso da liberdade não é fácil. Por isso, diz ele, é necessário que ela seja educada e formada em vista do autêntico desenvolvimento do espírito e do operar humano, bem como da convivência social.³⁶⁹ Educar para a liberdade não é tarefa fácil, como decerto não era nos tempos de outrora. É por isso que precisamos de sabedoria, de abertura à graça para escutar a voz do Espírito. Será que não é desta sabedoria que o mundo contemporâneo carece?

Papa Francisco afirma que a riqueza da espiritualidade cristã, tecida em vinte séculos de experiências pessoais e comunitárias, constitui uma importante contribuição para o esforço de renovar a humanidade. O que o Evangelho nos ensina

³⁶⁶ GESCHÉ, A., O sentido, p. 65.

³⁶⁷ GESCHÉ, A., O sentido, p. 43.

³⁶⁸ GAGEY, H-J., A Igreja diante da crise contemporânea, p. 313-315.

³⁶⁹ PAULO VI, PP., Autenticamente livre em relação à verdade e autoridade.

tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver. Com efeito, diz o Papa, não é possível empenhar-se em grandes causas apenas com doutrinas, sem uma mística que nos anima, sem uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária.³⁷⁰

Mas que tipo de espiritualidade poderia responder aos anseios e dilemas dos tempos atuais, em que a liberdade humana se mostra enferma, autocentrada em si, arredia ao compromisso comunitário? Certamente, todas as espiritualidades cristãs, por serem fruto da ação do Espírito Santo na vida da Igreja, têm a sua resposta a oferecer e sua contribuição a dar. No entanto, queremos dar destaque, aqui, à espiritualidade coletiva, de comunhão, como possível antídoto para a cultura do individualismo, pois, na nossa percepção a sua práxis pedagógica e evangelizadora contém elementos que podem contribuir para uma educação à verdadeira liberdade; capaz de oferecer uma possível resposta às questões contemporâneas. Uma resposta que não brota do raciocínio, mas da experiência vivida.

Além disso, queremos dar destaque ao protagonismo e à atuação efetiva da mulher na vida da Igreja, fazendo emergir seu perfil mariano,³⁷¹ por ser bem verdade que o “Espírito sopra onde quer” (Jo 3,8). Vale salientar, entretanto, que não se trata aqui de afirmar que é assim e não de outro modo. Pois, como bem nos lembra São Paulo: “Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo...” (1Cor 12,4-11), e somente o Espírito do Ressuscitado pode suscitar novos caminhos para libertar a liberdade humana da sua auto referencialidade, do seu fechamento em si. Somente Ele é capaz de fazer nova todas as coisas (Ap 21,5), e de renovar, portanto, a nossa humanidade.

4.2.2

Uma espiritualidade de comunhão para a cultura individualista

É na esteira da grande tradição cristã que germinou, no seio da Igreja católica, o patrimônio doutrinal e espiritual do Movimento dos Focolares (Obra de Maria), conhecido também como “espiritualidade da unidade” que, sem dúvida, é a herança

³⁷⁰ LS 216. EG 261.

³⁷¹ Para um maior aprofundamento ver carta apostólica *Mulieris Dignitatem* do Papa João Paulo II.

mais preciosa que Chiara Lubich deixou e que está documentada em numerosas publicações.

Segundo Vincenzo Zani³⁷², uma análise atenta da biografia e dos escritos de Chiara Lubich, bem como das experiências mais relevantes promovidas nos vários âmbitos – espirituais, socioeconômico e culturais – permite identificar alguns traços que delineiam um modelo pedagógico com princípios e categorias aplicáveis a todos os contextos e lugares nos quais se exercem atribuições educativas: família, escola, comunidade eclesial, sociedade etc. O autor evidencia que o aspecto educativo sempre acompanhou a experiência de Chiara Lubich, desde quando ela começou a ensinar como professora nos Vales do Trentino, também quando iniciou escolas de formação, institutos superiores, até a recente criação do Instituto Universitário “Shopia” (2007).³⁷³

Os elementos característicos do seu paradigma pedagógico emergem dos pontos principais da sua espiritualidade, dos quais evidenciaremos apenas alguns. O primeiro deles é a descoberta de *Deus-Amor*. Deus Pai é para Chiara Lubich o Educador por excelência. Ele é que tomou a iniciativa de cuidar dela e das pessoas que seguiram o seu caminho, que as acompanhou, que as renovou e regenerou ao longo de um itinerário rico de formação pessoal e comunitária. Em tal percurso formativo, se readquiriu o sentido da Paternidade Maior, uma descoberta importante se pensamos na cultura que difunde a ideia de que “Deus está morto”.³⁷⁴

Neste sentido, Chiara Lubich elucida que o Eclipse do Pai favoreceu também um eclipse de pai, uma perda da autoridade nas relações humanas e educacionais, um relativismo moral, uma ausência de regras na vida individual, nas relações interpessoais e sociais. Na sua percepção, Deus Amor é um educador que reconhece o ser humano em sua identidade única e irrepetível. Ele ama o ser humano e por isso é também exigente: como verdadeiro educador, pede e educa para a responsabilidade, para o compromisso.³⁷⁵

Toda espiritualidade cristã, como se sabe, está enraizada no Evangelho, na *Palavra de Deus*. Chiara Lubich cultivou o anseio de “dar tudo a todos”,

³⁷² Em 2012, o Papa Bento XVI nomeou-o Arcebispo titular do Voltorno e secretário da Congregação para a Educação Católica. Em 2022, o Papa Francisco o nomeou como Arquivista da Biblioteca Apostólica Vaticana.

³⁷³ ZANI, V. A., Lubich, p. 22-23.

³⁷⁴ LUBICH, C., Lezione magistrale in pedagogia, p. 324.

³⁷⁵ LUBICH, C., Lezione magistrale in pedagogia, p. 325.

respeitando o princípio da gradualidade. A sua práxis formativa não consistia em criar grupos de estudo e de pura meditação da Escritura, mas em desenvolver uma reflexão que se traduzisse logo em vida e, também aqui, de comunhão. Desse modo, uma frase do Evangelho era escolhida para ser posta em prática durante um mês, na vida de cada dia.

Essa simples técnica pedagógica, da gradualidade e da plenitude, provoca mudanças profundas na existência pessoal, favorecendo, pouco a pouco, a superação da fragmentação que o ser humano muitas vezes sente na sua relação consigo mesmo, com o outro, com a sociedade, com Deus, com a natureza; fazendo emergir ao mesmo tempo, a unicidade, a originalidade, a singularidade de cada pessoa. Os efeitos dessa experiência são, pois, comunicados aos outros.³⁷⁶

É uma experiência vivida em grupo como fato pessoal e coletivo juntos. Esse elemento de comunhão se percebe no modo novo de conceber e de viver a *Vontade de Deus*. Na percepção de Chiara, fazer a vontade de Deus nos ajuda a “perder a nossa má vontade”, aquela que nos prende às angústias do eu autocentrado em si, e nos conduz à autotranscendência em direção ao Tu, que nos enriquece e nos torna livres.³⁷⁷

Jesus Abandonado, expressão que se refere ao grito de Jesus na cruz: “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mt 27,46; Mc 15,34) é, pois, o segredo e a ideia-chave da sua espiritualidade, também para a educação. Para ela, Jesus Abandonado ensina-nos a não ficarmos concentrados em nós mesmos para estarmos projetados fora, no amor pelos outros. Ele é a figura do não-amado, do ignorante, do desfavorecido, do desajustado, do negligenciado, do injustiçado, do excluído, do marginalizado, do descartado, enfim, de todas aquelas realidades-experiências humanas e sociais para as quais existe uma necessidade urgente de educação. “Jesus abandonado é o paradigma de quem, carente de tudo, sente necessidade de alguém que tudo lhe dê e por ele tudo faça”.³⁷⁸

Jesus Abandonado é ainda o paradigma para superar a tendência atual, seja na família, seja na escola, de preservar as crianças, os adolescentes e jovens de qualquer tipo de dificuldade, habituando-lhes a ver a vida como uma estrada fácil, cômoda, que, no entanto, os deixam vulneráveis diante das inevitáveis provas da

³⁷⁶ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 326.

³⁷⁷ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 326. ZANI, V., *Lubich*, p. 20.

³⁷⁸ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 327.

vida; tornando-os passivos e relutantes com relação às responsabilidades que cada ser humano deve assumir diante de si, do próximo, da sociedade, do mundo. É preciso, portanto, *educar para o difícil*, afirma Chiara Lubich.³⁷⁹

Por fim, a *unidade* e *Jesus em meio a nós* resumem a finalidade desse processo educativo: “Que todos sejam um”: a unidade, profunda e sentida com Deus e entre os seres humanos. Chiara Lubich acredita que, apesar das inúmeras tensões do mundo contemporâneo, a unidade é um sinal e uma necessidade dos tempos. O que requer, sobre todos os âmbitos do agir humano, uma ação educativa coerente com exigências de unidade, para fazer do nosso mundo uma experiência de Emaús (Lc 24,13-35), do “Deus próximo”, que caminha conosco pelas estradas da vida, capaz de abrir os nossos olhos para ver e abraçar a humanidade inteira.³⁸⁰

Pode parecer um projeto utópico, afirma Chiara Lubich, mas toda pedagogia autêntica é portadora de uma força utópica, entendida como ideia reguladora para estabelecer entre nós um território que ainda não existe, mas deveria existir. A educação, em tal perspectiva, é vista como meio para alcançar o fim utópico.

Em sua percepção pedagógica, o plano espiritual e humano integra-se e unifica-se (pela encarnação). A Utopia não é nem sonho, nem ilusão, nem meta inalcançável: ela está entre nós, e percebemos os frutos, quando atualizamos: “Onde dois ou três estiverem unidos no meu nome, ali estou eu, no meio deles” (Mt 18,20): isto faz com que a finalidade, a meta mais alta, seja realidade.³⁸¹

Vincenzo Zani diz que um aspecto recorrente no pensamento, nos diálogos e nos escritos de Chiara Lubich é a centralidade de *Jesus Mestre* que revela ao ser humano o amor do Pai. O *pedagogo* por excelência é Deus que indica o caminho em direção à Verdade. Jesus para Chiara é Mestre e Modelo. Não, uma adesão abstrata a um modelo transmitido, mas uma experiência pessoal de encontro autêntico, vivificante e historicamente situado com a sua Pessoa.³⁸²

Jesus Mestre é o modelo de educador: “Um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos” (Mt 23,8). Mas, que tipo de educador era Jesus, se pergunta Chiara? Ele é aquele que, antes de tudo, dá o exemplo, põe em prática o que depois pede aos outros. Modelo incisivo são suas características: “Ele mesmo encarna a sua

³⁷⁹ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 327.

³⁸⁰ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 328.

³⁸¹ LUBICH, C., *Lezione magistrale in pedagogia*, p. 328.

³⁸² ZANI, A. V., *Lubich*, p. 23.

doutrina”; “intervém para ajudar o seu povo, concretamente” (Lc 8,24); “acredita nas possibilidades” (Jo 8,11); “deixa liberdade e responsabilidade de decisão” (Mt 19,16ss); “não hesita em corrigir (...) quando necessário” (Mt 16,23; Pr 13,24), mas mostra sempre “a misericórdia do Pai” (1Co 13,7); usa uma “linguagem viva, imaginosa, concreta, breve, precisa”; “dá espaço para o diálogo”, “não receia subverter a ordem dos valores habituais” (Mt 5,2ss).³⁸³

Percebe-se, assim, que a pedagogia do carisma da unidade está inserida na esteira da pedagogia cristã, ancorada na tradição patrística, mas sua abordagem traz uma novidade, afirma Vincenzo Zani: o Cristo, o Mestre, o Ressuscitado é aquele que “vive entre os habitantes da cidade”. A centralidade do Mestre-Jesus se alia à dimensão da relação, lança luzes sobre muitos temas-chave da contemporaneidade: o relacionamento entre heteronomia e autonomia, entre autoridade e liberdade, entre indivíduo e comunidade etc. A dimensão relacional é o foco sobre o qual a contribuição de Chiara Lubich se demonstra particularmente original. Segundo o autor, ela introduz uma espécie de modelo sistêmico de pesquisa, reconhecendo a *primazia ontológica da relação* que se realiza segundo a dúlice dimensão do relacionamento com Deus e com o próximo.³⁸⁴

Além do que, em sua abordagem, a relação não se apresenta só na sua dimensão de relacionamento entre, mas como um “terceiro elemento” (Jesus presente e vivo em meio àqueles que se amam) que se torna o verdadeiro Mestre; e que se concretiza na relação com o outro. O autor elucida que

numerosas são as teorias que põem a “relação” ao centro da sua visão educativa, apresentando uma dialética nova entre educador e educando³⁸⁵. O elemento original que encontramos na experiência gerada pela espiritualidade da unidade é a relação entendida não como realidade diádica, mas triádica. A relação que procede de dois sujeitos torna-se, até certo ponto, uma entidade psicológica e social (subjéctiva e objectiva) que se coloca como um *tertium real*.³⁸⁶

³⁸³ LUBICH, C., Jesus educador, p. 271-274.

³⁸⁴ ZANI, A. V., Lubich, p. 25.

³⁸⁵ Para Emmanuel Lévinas (1905-1995), a experiência, a ideia de Infinito, se realiza na relação com os Outros; Martin Buber (1878-1965), por sua vez, evidencia que o objetivo do relacionamento é o contato com o Tu e que, neste encontro, se percebe um sopro de vida eterna; Já Emmanuel Mounier (1905-1950) falando das três dimensões relativas às pessoas, depois daquela da “vocação” (que as faz tender à unidade) e da “encarnação” (que as enraíza no tempo e no espaço), indica entre as pessoas que, através do vínculo do amor, permite a descentralização do eu no tu (ZANI, A. V., Lubich, p. 26).

³⁸⁶ ZANI, A. V., Lubich, p. 27.

Italo Fiorin, por sua vez, evoca as palavras de Tommaso Sorgi para explicar que este *tertium*, pode ser entendido, em primeiro lugar, como um princípio social que nasce da relação e a alimenta: princípio de socialidade e de socialização. Já para Fiorin, este *tertium* pode ser entendido como *qualidade* relacional, que se concretiza no diálogo, percebido no seu valor mais profundo, como componente fundamental do ser pessoa. No diálogo, prossegue o autor, acontece o enriquecimento do eu, que necessita do outro para se desenvolver, que ao descentralizá-lo o completa. Em tal medida, o outro, como eu, criatura feita à imagem e semelhança do Criador, deve ser aceito incondicionalmente, é o Tu do qual o eu necessita.³⁸⁷

Fiorin diz que esta percepção de diálogo está presente na visão de Chiara Lubich, mas a grande novidade que o seu pensamento introduz é a forte convicção de que, entre o eu e o tu (eu-tu) o *hífen* da conjugação, por assim dizer, é “Jesus em meio”. Colocar “Jesus em meio” significa carregar a relação com a riqueza do encontro, feita de hospitalidade, de aceitação incondicional, de confiança, de abertura, de renúncia, de escuta, de respeito, de proposta, de sinceridade, de transparência, de generosidade etc.³⁸⁸

Em uma tal relação, explica o autor, o cuidar não se traduz numa ação de modelar o outro, no sentido de apresentar-se como modelo de referência a ser imitado; a se conformar numa relação altamente assimétrica, na qual o educador se refere a si. Pelo contrário, em uma tal relação, se gera uma reciprocidade e uma simetria que supera as diferenças, de idade, de *status*, de cultura, de raça, de gênero, de condição social, de responsabilidade, porque ambas as pessoas, implicadas na relação, têm uma referência comum, Jesus em meio a elas. “Na relação triádica, educar é educar-se”.³⁸⁹

O autor esclarece ainda que tal dinâmica relacional não nega a referência do educador como autoridade, mas o leva a interpretar a sua responsabilidade como um serviço. É uma tarefa que exige respeito, atenção, sabedoria. Nisto podemos perceber a diferença entre aqueles que usam a autoridade para controlar o comportamento dos outros e aqueles que, ao invés, a usam para ajudá-los a crescer,

³⁸⁷ FIORIN, I., Un nuovo maestro, p. 200-201.

³⁸⁸ FIORIN, I., Un nuovo maestro, p. 201.

³⁸⁹ FIORIN, I., Un nuovo maestro, p. 201.

a sair da dependência, a aprender a fazer por si, enfim, a tornarem-se, dentro do possível, autônomos.³⁹⁰

E ainda, continua o autor, a diferença entre quem é autoritário e quem tem autoridade, entre quem, na relação, só pode referir-se a si e ao seu próprio conhecimento, e quem, ao invés, faz apelo à liberdade individual e obtém escuta porque é credível e pode indicar ‘Alguém’ que transcende ambos e para quem o olhar deve ser dirigido. Jesus Mestre, presente na comunhão entre as pessoas reunidas em seu nome, é o formador e modelador das próprias pessoas.³⁹¹

De resto, não seria essa uma possível resposta à recusa de toda forma de autoridade que venha “de fora”, tão avessa ao indivíduo pós-moderno? A presença de Jesus em meio não é algo que “cai dos céus”, tampouco um sentimento romântico, é, sim, uma realidade que se faz sentir com os sentidos da alma, em forma de paz interior, de alegria, de concórdia, de generosidade, de pertença à comunidade, de entrega aos irmãos e irmãs. Ele é luz para as inteligências e para as consciências para entender como agir nas diversas circunstâncias.

Vicenzo Zani evidencia que, em uma tal perspectiva, o lugar privilegiado para a formação é a comunidade na qual se criam as condições para tornar Cristo presente através do amor mútuo. Somente com a premissa dessa presença, procurada e desejada, pode-se pensar sobre a formação da pessoa, sobre os caminhos do amadurecimento psicológico e sobre os processos de formação espiritual, intelectual, cultural e social. A presença de Cristo entre dois ou três reunidos em seu nome une as pessoas entre si.³⁹²

No âmbito pedagógico, a fraternidade constitui o elemento-base para a educação à cidadania e ao bem comum, hoje mais que nunca urgente e necessária. No processo de globalização em ato, o pensamento de Chiara Lubich sobre a fraternidade orienta a educar-se para saber relacionar-se fraternalmente (na unidade-distinção), seja no micro como no macrosocial: entre pessoas, comunidades, povos, etnias, nações, estados, religiões, instituições. Enfim, sua prática pedagógica orienta a desenvolver o sentido da responsabilidade, desenha uma via, um espaço que contribui para a invenção de novas artes de viver nos

³⁹⁰ FIORIN, I., *Un nuovo maestro*, p. 201-202.

³⁹¹ FIORIN, I., *Un nuovo maestro*, p. 201-202.

³⁹² ZANI, A. V., *Lubich*, p. 29.

campos mais fundamentais da existência, que implicam outras relações com as coisas (imanência), mas também na relação com Deus (transcendência).³⁹³

Todavia, no percurso da educação para a verdadeira liberdade, há um ponto ainda a ser considerado, trata-se da difícil tarefa de aprender a discernir em que direção dar os próprios passos.

4.3

Aprender a discernir para ser autenticamente livre

Ao abordar a crise do compromisso comunitário, na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco incentiva as comunidades eclesiais a desenvolverem a capacidade vigilante de interpretar os “sinais dos tempos” por meio de um *discernimento evangélico*, que se nutre da luz e da força do Espírito Santo.³⁹⁴ Trata-se, afirma Francisco, de uma grande responsabilidade, pois algumas realidades hodiernas, se permanecerem como tais, podem desencadear processos de desumanização irreversíveis. Nessa dinâmica, importa não apenas reconhecer e interpretar as moções do espírito bom e do espírito mau, mas escolher as do espírito bom e rejeitar as do espírito mau.³⁹⁵

E, na exortação apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia*, ele propõe a toda a Igreja a tarefa de formar as consciências sem pretender substituí-las.³⁹⁶ O discernimento é um instrumento para alcançar esta finalidade, contribuindo para libertar a liberdade das pessoas a fim de torná-las sujeitos responsáveis pela própria existência e agir no mundo. O Espírito age na história e na vida de cada pessoa, e sua voz se faz ouvir no coração de cada uma, mesmo no meio de muitas outras vozes, cujos rumores tentam sufocá-la.

Para tanto, é fundamental que cada pessoa mantenha sempre a capacidade de escutar a voz do Espírito e uma inclinação “natural” para o bem, mesmo quando se equivoca ao identificá-lo. Tal capacidade emana do fato de ser criatura de Deus: o pecado pode obscurecê-la, mas nunca eliminá-la. A via do discernimento atravessa o túnel da incerteza, discernir significa assumir o risco de dar um passo, reagindo

³⁹³ ZANI, A. V., Lubich, p. 32.

³⁹⁴ EG 50.

³⁹⁵ EG 51.

³⁹⁶ AL 37.

ao conformismo, à acomodação e à indiferença, abrindo, desse modo, a estrada para liberdade e para a esperança.³⁹⁷

A história do cristianismo é a história do discernimento. Pelo discernimento e ações dos fiéis, o Espírito conduz a história no decurso dos tempos. Interpelados pelos desafios de um mundo que acolhem, sem poder refazê-lo, os cristãos e as cristãs de todas as épocas e lugares sempre praticaram o discernimento a fim de agir. Como tais, eles aparecem no mundo como que esmagados por forças históricas que os ultrapassam radicalmente, que os conduzem para onde não querem ir. A Igreja está no mundo e o que acontece no mundo acontece em sua existência também.³⁹⁸

Todavia, J. Comblin nos faz notar que a missão do cristianismo é precisamente transformar o mundo, por isso nem o mundo, nem a história podem ser aceitos ou recusados por inteiro. “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos pela renovação do sentido moral a fim de discernir qual é a vontade de Deus: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito” (Rm 12,2).³⁹⁹ O discernimento é uma ação transformante e transformada do mundo: transformante, enquanto procede do Espírito e modifica o mundo; transformada, enquanto pertence ao mundo, elucida J. Comblin. O discernimento está à escuta do Espírito para criar alguma coisa de novo que vai além dos costumes, dos determinismos ou das exigências das circunstâncias.⁴⁰⁰

Há, no entanto, dois tipos de discernimento: o de recusa e o de aceitação. O discernimento de recusa consiste em desmascarar o mal do mundo e o mal da história. É a recusa ao oportunismo daqueles que estão preocupados apenas com o seu sucesso e sua vitória pessoal. As próprias novidades que se apresentam para libertar o mundo, por vezes, são fontes de novas escravidões e de novas dominações, que aparecem sob o pretexto de libertação.⁴⁰¹

Por sua vez, o discernimento de aceitação da história certamente não para ceder, à revelia da mensagem cristã, mas para reconhecer aquilo que, na história, constitui uma mediação válida para o reino de Deus. O discernimento faz ver as possibilidades da superação da história que se oferecem a cada um; a falta de

³⁹⁷ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p.7-14.

³⁹⁸ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 352-354.

³⁹⁹ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 353.

⁴⁰⁰ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 356.

⁴⁰¹ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 361.

discernimento, entretanto, faz com que os cristãos se deixem assimilar pelo “espírito do mundo” e busquem em sua teologia razões para aceitar a situação.⁴⁰²

O discernimento representa uma autêntica prática de fé, não podendo se reduzir, portanto, a uma técnica de resolução de problemas ou de tomada de decisões, ele interpela a pessoa a confrontar-se consigo mesma, com a realidade e com Deus, e, em seguida a pôr-se em movimento para realizar as decisões tomadas.⁴⁰³ Mas, como compreender tal discernimento? E como se exerce o discernimento, na prática?

4.3.1

A prática do discernimento

A prática do discernimento refere-se a uma experiência que todas as mulheres e todos os homens, de todas as épocas e lugares, em sua condição de adultos e adultas, compartilham, isto é, entender e decidir em que direção dar os próprios passos. Qualquer pessoa pode se encontrar dividida entre sua vida cotidiana e sua ação no mundo, ou seja, entre sua vida privada e sua vida pública. Por certo, a vida cotidiana é também uma ação que contribui para a ação no mundo e que, por sua vez, sofre seus contragolpes, visto que todas as mudanças no mundo repercutem na vida cotidiana de cada pessoa.⁴⁰⁴

Dos fiéis-cristãos e cristãs se espera um maior compromisso na luta pela justiça, pela paz, pelos direitos humanos, por um mundo mais justo e mais fraterno. Mas a maioria das pessoas está tão absorvida pelos afazeres diários, na luta pela própria sobrevivência, que se veem impedidas de se envolverem de forma mais efetiva nas questões da vida pública. Ao agir no mundo, a pessoa expõe sua vida privada, sua segurança pessoal, sua sobrevivência. Não se envolve efetivamente na vida social senão em virtude de uma vocação que nasce de seu sentimento de dignidade humana. De fato, estamos a todo momento pressionados e pressionadas pela necessidade de um discernimento entre os interesses da vida cotidiana e a vocação à vida pública ou à ação no mundo.⁴⁰⁵

⁴⁰² COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 361-363.

⁴⁰³ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 9.

⁴⁰⁴ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 365.

⁴⁰⁵ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 366.

Ao colocar no centro da ação cristã o discernimento, São Paulo estabelece o primado do indivíduo, ou seja, a consciência individual. O indivíduo, em última instância, tem o direito de julgar, de decidir conforme a sua consciência. No entanto, não existe ação cristã sem que o sujeito assuma a sua responsabilidade perante si e o mundo que lhe rodeia. Com efeito, a questão que se impõe é: como evitar que a primazia do discernimento individual resvale para um subjetivismo fechado? O que acontecerá com a vida em sociedade, se cada uma, cada um, decidir sozinho, por sua própria conta, evocando sua consciência individual?⁴⁰⁶ De resto, não é este tipo de agir que estamos percebendo, de certa maneira, em certas pessoas, nas sociedades contemporâneas?

Tais questões nos direcionam para outra questão importante que J. Comblin nos faz notar: como corrigir o subjetivismo do discernimento? Esse desafio, por demais evidente em nossos dias, diz respeito não apenas à Igreja, mas também aos partidos e sistemas políticos, às administrações públicas e privadas, às instituições educativas e culturais. Não se trata, no entanto, de descobrir um código objetivo externo às pessoas que sirva de guia no momento de suas decisões. A superação da subjetividade individual se faz na comunidade dos movimentos históricos, esclarece J. Comblin.⁴⁰⁷

Pois, à exceção de vocações proféticas, não é normal que uma pessoa pratique o discernimento isoladamente. Nenhum ser humano é uma ilha, ninguém nasce fora de uma cultura, de um povo, de uma história. Sozinho, o indivíduo não pode conhecer nada do mundo atual e, muito menos, compreendê-lo. Isso é possível apenas num movimento mais ou menos organizado.⁴⁰⁸

A tradição cristã supõe que o discernimento se faça na Igreja, entendida não como um organismo que emite normas e regras verticalizadas, mas, do modo como entende o Vaticano II, como uma corrente de vida e de comunicação em um povo. É verdade que o consenso está sujeito a graves insuficiências. J. Comblin ressalta, no entanto, que: “mais vale se ater a um discernimento feito coletivamente, do que a uma escolha decidida a sós, contra todos; o primeiro tem possibilidades históricas e o segundo, nenhuma”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 367-368.

⁴⁰⁷ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 369.

⁴⁰⁸ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 369.

⁴⁰⁹ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 369-370.

Além do mais, o discernimento é, também ele, um ato histórico, submetido à história, sem a qual nenhuma realização é possível. E, se o discernimento busca uma transformação real da história, ele deve alcançar um discernimento coletivo. Todavia, vale ainda salientar que um discernimento histórico é sempre marcado de relatividade. Será alvo de crítica e revisão pela geração seguinte, será questionado por seus próprios autores numa etapa posterior de sua evolução. Mas, vale também ressaltar que a revisão seguinte não teria sido possível sem a escolha anterior.⁴¹⁰

Enfim, em uma sociedade multicultural e pluralista como a atual, em que a subjetividade racionalista cede espaço a uma subjetividade no domínio afetivo, a educação da *sensibilidade* torna-se um fator fundamental para o processo de discernimento.

4.3.2 **Evangelizar (a sensibilidade) para discernir**

Amadeo Cencini, psicólogo e educador italiano, desenvolve pesquisas nas quais busca o diálogo entre psicologia moderna e antropologia cristã. Segundo ele, há um vínculo entre o discernimento e a sensibilidade daquele que discerne, isto é, cada pessoa discerne conforme a própria sensibilidade. Pode-se até mesmo dizer, acrescenta ele, que a sensibilidade é que discerne, e que é, portanto, o *sujeito* do discernimento. Por isso, sendo algo tão precioso, ele defende a necessária evangelização da sensibilidade como condição para aprender a arte do discernimento.⁴¹¹

Escolher o bem e, principalmente, aquele bem que Deus propõe a cada pessoa, não pode ser opção genérica ou intelectual, requer desenvolver em nós os mesmos sentimentos ou sensibilidade de Cristo, como lembra Paulo aos filipenses e, portanto, a todos os que creem em Cristo. Para isso, o autor diz que é preciso “uma atenção específica aos componentes individuais da sensibilidade, dos sentidos externos aos internos, das sensações às emoções, dos sentimentos aos afetos, dos desejos aos gostos”.⁴¹² Intervir na sensibilidade, significa operar uma “conversão”,

⁴¹⁰ COMBLIN, J., O tempo da ação, p. 370.

⁴¹¹ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 11-20.

⁴¹² CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 20.

que jamais pode ser verdadeira se não comporta um trabalho no mundo interior que é, a sensibilidade.⁴¹³

Dentre outras coisas, A. Cencini elucida que existem vários tipos de sensibilidade em cada ser humano – espiritual, intelectual, crente, relacional, moral, penitencial etc. – e que cada uma delas, implicitamente, é evocada-ativada quando a pessoa deve decidir. Além disso, cada discernimento implica e coloca em ação não uma, mas *várias* sensibilidades. O discernimento que culmina na decisão da fé, por exemplo, é fruto de uma ação conjunta de todas as forças e recursos da pessoa humana, aberta ao Transcendente. Algumas dessas sensibilidades, quando bem orientadas, conduzem à maturidade da fé ou à capacidade de tomar decisões em força dela.⁴¹⁴

Para crescer na fé, nos diz o autor, é necessário desenvolver a sensibilidade do *peregrino* que se pergunta a cada instante: “Deus, onde estás..., o que queres que eu faça nesta ou naquela situação? Ou a sensibilidade *intelectual* daquela pessoa que busca a verdade com a própria mente e o próprio coração, não se contentando com respostas vindas de fora etc.

Além do que, são fundamentais, ainda, a sensibilidade à *Palavra*, de quem se empenha a escutá-la todo dia, inclusive quando é difícil compreender e, mais ainda, viver. Ou a sensibilidade *relacional* de quem aprendeu a dialogar com a realidade e com os outros, especialmente os indigentes, os imigrantes, os excluídos e marginalizados, a sentir-se interpelado por suas necessidades; ou a sensibilidade *amorosa* de quem descobriu que o maior ato de amor é deixar-se amar e confiar-se ao Eterno; e a mais alta expressão de liberdade é a confiança.⁴¹⁵

Por fim, cada sensibilidade está aberta à fé e a ela conduz, como degraus de uma escada. Quanto mais forem cuidadas, tanto mais fortes e tenazes serão. Portanto, conclui A. Cencini, se se quer favorecer a capacidade de fazer escolhas como crente, será indispensável intervir em todas aquelas sensibilidades que a promovem e robustecem. Se uma delas for negligenciada ou se projetar em sentido contrário, todo processo de discernimento e a decisão final serão afetados.⁴¹⁶

⁴¹³ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 20-21.

⁴¹⁴ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 23. 28-30.

⁴¹⁵ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 30-31.

⁴¹⁶ CENCINI, A., Os passos do discernimento, p. 31-32.

Por isso, o autor recomenda afastar-se de toda ética de intenção, que não escape, segundo ele, ao risco do subjetivismo moderno. Já que o discernimento não pode ser confinado puramente na intenção; deve, em vez, entrar na realidade e converter-se em ação, em missão.

4.3.3

Considerações finais

Em um mundo onde o progresso científico e tecnológico se multiplica exponencialmente, mas no qual, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, parece crescer cada vez mais uma sensação de isolamento e solidão do indivíduo, nos questionamos sobre o significado profundo do ser humano, sobre sua realização, sua verdadeira liberdade.

Se por um lado há a exaltação do indivíduo, de sua autonomia e autodeterminação, na qual o âmbito da liberdade individual foi consideravelmente ampliada; por outro permanece o anseio perene de relações autênticas e profundas, bem como a pergunta, por vezes assinalada pela angústia, pela solidão, pela falta de sentido da vida.

As mudanças pelas quais o indivíduo e a sociedade estão passando evidenciam as limitações da nossa condição humana, mas também o seu potencial criativo, transformador do mundo e da história. Com efeito, tal potencial criativo desvinculado de uma ética da solidariedade e da responsabilidade, voltado sobremaneira para a ganância e o poder, deixa a liberdade enferma.

Uma liberdade autocentrada, curvada sobre si mesma, acaba por provocar a ruptura de sua rede de relações: com Deus, com a criação, com o próximo. O Papa Francisco tem-se mostrado um farol diante de tantas perplexidades do nosso mundo. Ele não foge, não nega, mas aponta caminhos, abre portas. À crise da relação com Deus, ele responde com a *Evangelii Gaudium*; à ruptura com a criação, ele responde com a *Laudato si' e a Laudato Deum*; à ruptura com o próximo, ele responde com a *Fratelli tutti*. À crise global do sentido, ele institui no Vaticano a “Universidade do sentido”.

Deus é Providência e cada vez mais percebemos que o que o Papa Francisco propõe à Igreja e a todos os homens e mulheres de boa vontade é fruto do seu caminho de discernimento na escuta do Espírito que aponta para a direção certa. O

Espírito que cumpre a promessa de Jesus de estar conosco, também de forma visível, até o fim dos tempos.

Desta sorte, como antídoto à mentalidade individualista cada vez mais generalizada em tempos como os nossos, arredia ao compromisso comunitário, permanece o desafio de reaprendermos a caminhar com os outros, no seguimento de Jesus; à escuta do seu Espírito para aprendermos a discernir, para crescermos em humanidade e em liberdade. Que o nosso olhar, entretanto, não nos impeça de ver que o Espírito de Cristo caminha conosco na história.

Eis, então, o grande desafio! Evangelizar a nossa liberdade numa época assinalada por um subjetivismo individualista em que cada pessoa está entregue a si mesma e deve buscar no mais profundo de si o recurso para realizar atos de responsabilidade, de decisão. E é por isso que o Papa Francisco ressalta a importância de que a autonomia seja estabelecida numa comunhão com uma comunidade. A liberdade humana precisa de uma ética, de uma cultura, de uma espiritualidade que ponha limite à sua ação a fim de a manter num lúcido domínio de si. Temos que conquistar um novo tipo de liberdade, aquela que descentra o indivíduo para fora de si, na relação com as coisas (imanência), mas também na relação com Deus (transcendência). E, não é isso o que caracteriza o ser humano, enquanto ser de liberdade, e como tal de decisão?

5 Conclusão

Como mencionamos na introdução da nossa reflexão, o intuito da nossa pesquisa consistiu em perceber, à luz da antropologia teológica, os desafios que a mentalidade contemporânea impõe à vivência cristã da liberdade. No primeiro momento, o nosso olhar voltou-se para *ver* a realidade, a fim de compreendermos os fenômenos que viabilizam os paradoxos e contradições extremas da liberdade em tempos como os nossos.

Tendo “visto a realidade”, embora sabendo que ela é maior e mais complexa que as simplificações que fazemos, o segundo momento consistiu em *julgar* (iluminar) a realidade. Isto é, confrontarmos o “real” com o “Ideal”, a fim de identificarmos, à luz da mensagem cristã, os sinais de esperança da ação de Deus no mundo por meio do agir humano. Após “vermos e julgarmos a realidade”, o terceiro passo consistiu em elucidarmos, por certo, de modo modesto e inacabado, algumas consequências para o *agir* cristão da liberdade, tendo em vista a transformação da realidade. No final desse percurso, podemos elucidar, com a maior reserva, algumas inferências conclusivas:

1. Por meio de uma breve contextualização histórica, pudemos identificar algumas caracterizações que a liberdade humana foi assumindo em decorrência das transformações socioculturais ocorridas no Ocidente, com o advento da modernidade. Tais transformações, impulsionadas pelo desenvolvimento técnico-científico, provocaram a emancipação da razão crítica e com ela a passagem de um mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico; de uma heteronomia absoluta para uma autonomia absoluta, na qual a subjetividade ocupa um lugar central.

2. A ideia de liberdade está de tal modo associada à época moderna que, para muitos, a modernidade teria inventado a liberdade. Entretanto, não podemos negar que em todas as épocas e lugares sempre houve mulheres e homens livres, em pensamentos, palavras e ações, mas a consciência universal de que a liberdade é um direito irrenunciável para todas as pessoas surge de fato, apenas, no mundo moderno. Nas diversas fases da modernidade, a liberdade assume caracterizações distintas. Na primeira fase, o espírito moderno entende a liberdade como necessidade de independência individual, autonomia, emancipação e progresso.

Pelo seu agir, o ser humano pode dominar a natureza, mudar o mundo, a sociedade e a si próprio para melhor. O advento da ciência e da tecnologia foi, por certo, uma etapa na libertação da humanidade. Uma era de invenções e descobertas, cujos benefícios se assentaram nos enormes triunfos de um progresso material e de melhoria das condições de vida na terra. Nessa fase histórica, os objetivos da vida comunitária prevalecem sobre os objetivos individuais, nos quais todos devem trabalhar para o progresso de todos. Mas, o desencadear de massacres e guerras sucessivas, na primeira metade do século XX, pôs “em questão” a ideia de que os descobrimentos e avanços técnico-científicos só trariam benefícios para o progresso e a felicidade humana.

3. As análises sociológicas alegam que as mudanças políticas, econômicas e sociais que eclodiram no final do século XX conduziram o mundo e a história para uma nova era, gestaram um mundo secularizado, plural; delinearam uma mentalidade, uma sensibilidade e uma afetividade pós-modernas, líquidas ou hipermodernas como alguns autores preferem chamar. No âmbito desse processo, é a relação social com o individual que se reformula inteiramente; desponta uma sociedade globalizada e individualizada na qual a solidariedade foi substituída pela competição, por isso, poucos mantêm ou expressam o interesse pelo bem comum. Na segunda fase da modernidade, o modelo do indivíduo livre passa a ser aquele que consegue determinar sua vida a partir de si, de produzir as regras que ele mesmo pode seguir. Doravante, o que importa é a liberdade individual e imediata.

4. Tal mentalidade produziu um antropocentrismo exacerbado com a generalização do individualismo, comportando novos desafios para o convívio social, a vivência da fé e da prática religiosa. Os efeitos desse individualismo radical põem a descoberto uma liberdade malformada, indisciplinada, licenciosa, em que se recusa toda forma de autoridade tradicional; ameaça a pacífica convivência nos espaços sociais comuns; abre espaço para atos e discursos que refletem posturas preconceituosas; promove e justifica todo tipo de fobia: o racismo, a xenofobia, a homofobia, a misoginia, o antissemitismo, a aporofobia etc. Enfim, os efeitos sombrios da mudança de época que estamos atravessando tornam-se sempre mais perceptíveis no agir cotidiano dos indivíduos e das sociedades, ao redor do mundo.

5. O advento da “modernidade líquida” produziu mudanças profundas na condição humana, em que o narcisismo, como dizem os sociólogos, simboliza o espelho da condição moderna no tempo presente. O narcisismo representa a

mutação antropológica que se realiza diante dos nossos olhos, e que todos sentimos, cada um, cada uma à sua maneira, ainda que confusamente. Tais transformações extrapolam o âmbito individual e invadem a esfera coletiva, instaurando uma espécie de “narcisismo coletivo”, sintoma social da crise generalizada das sociedades, no qual os laços sociais se diluem, tornam-se frágeis e passageiros. Diante disso, novos desafios impõem-se à vivência cristã da liberdade. E esses desafios parecem ser o desenvolvimento e a instauração de novas relações humanas e sociais, orientadas pela busca de soluções integrais e duradouras. Por isso, em tempos como os que vivemos, torna-se imprescindível voltarmos às fontes da Revelação e da mensagem cristã para vislumbrarmos os sinais de esperança da ação de Deus na história do agir humano.

6. Neste sentido, a economia da salvação pode ser percebida como a história da autocompreensão progressiva do ser humano como um ser de liberdade. Deus é liberdade, criou e está criando a humanidade “à sua imagem e à sua semelhança” (Gn 1,26), com liberdade, para a felicidade. Por sua liberdade, o ser humano não é apenas convocado a construir seu mundo, mas também o *Reino de Deus*, para o qual Deus solicita a sua colaboração. É no cerne da própria relação com Deus que o ser humano descobre quem é e a que veio.

7. A fatalidade do ser humano, no entanto, reside no fato dele afastar-se de Deus no exercício da sua liberdade, precipitando-se no pecado, provocando, por conseguinte, a ruptura da sua rede de relações: consigo mesmo, com Deus, com o próximo, com a natureza. Por isso, agora, a libertação da sua liberdade consistirá em poder novamente encontrar-se a si no amor de Deus e, a partir dele, reconquistar o que lhe pertence como próprio, por direito de nascença, de dom, de vocação, para voltar a tornar-se o que é. Libertar a sua liberdade para poder reconstruir as suas relações.

8. As narrativas bíblicas testemunham que a ação redentora de Deus em favor da obra da sua criação é uma ação que se faz trinitária; realizada num dinamismo eterno, entre o Pai e o Filho, no Espírito, que se derrama e se atualiza na história humana de forma contínua. Pois Deus, no seu amor infinito e incondicional, não abandona a criatura humana à sua própria sorte. Contudo, a ação de Deus não há de entender-se ao lado ou fora da ação humana, pois, sem a adesão do ser humano ao seu plano salvífico de amor, Ele nada pode fazer em seu favor.

9. Para realizar a *Kénosis* da encarnação, *em e por* meio de Jesus Cristo, Deus solicita a liberdade de Maria para “colaborar” com ele, para engajar-se na sua humanização. Pelo sim livre de Maria à proposta de Deus, ele lhe concede a graça (favor) de conceber o Messias, o Cristo, por obra do Espírito Santo.

10. As Sagradas Escrituras, entretanto, não oferecem nenhuma definição de liberdade, mas afirmam implicitamente que o ser humano possui a capacidade de responder livremente às intenções de Deus para com ele. E sobretudo, elas indicam o caminho da verdadeira liberdade: no AT, Deus intervém para garantir a libertação de Israel. No NT, a graça de Cristo concede à humanidade inteira, a liberdade dos filhos de Deus para entrar em comunhão com Ele.

11. Ao se revestir da nossa humanidade, Jesus Cristo revela não apenas a face humana de Deus, mas ainda quem seja o *próprio ser humano*. No seu peregrinar por esta terra, Ele nos mostrou, por pensamentos, palavras e ações, o que significa *ser realmente humano*, o que significa ser realmente livre; nos revelou sua concepção de sociedade e da história, suas referências éticas, sua visão da vida e do além, sua resposta ao anseio humano por felicidade, liberdade e imortalidade. A mensagem que subjaz ao seu anúncio do Reino de Deus é que Deus quer a liberdade e a felicidade humana. Em vista disso, Ele foi ao encontro das periferias existenciais e geográficas do seu tempo; se debruçou diante dos mais carentes e desprezados da sua sociedade para lhes devolver a dignidade humana perdida e restituir-lhes ao seu povo; foi em busca dos perdidos para lhes perdoar os pecados. As suas ações e opções livres o levaram a uma vida conflitiva e a uma morte vergonhosa de cruz, mas foi vencida com a sua ressurreição.

12. É o apóstolo Paulo quem delineia a passagem do conceito de libertação para o conceito de liberdade. Paulo luta contra o legalismo judeu, e deixa claro que ser cristão não se fundamenta num imperativo moral externo ao ser humano, mas deriva de um ato de graça, historicamente manifestado pela morte de Jesus, e que se aplica independente da lei e prescinde das obras da lei. “É para a liberdade que Cristo nos libertou” (Gl 5,1).

13. A liberdade da lei, no entanto, supõe a libertação do pecado que é o princípio de morte, e que está presente no ser humano e em toda a sociedade e tende a corrompê-la. Como o pecado foi vencido, a liberdade do ser humano é reestabelecida e a sociedade pode desenvolver-se na base da liberdade. Mas, a libertação do pecado é, ao mesmo tempo, dom de Deus e desafio, apelo para o ser

humano poder se libertar do pecado. A graça de Cristo é justamente a força que lhe é dada para fazer essa operação. Até a plena consumação dessa transformação, a libertação do pecado será sempre uma vocação, um caminho a percorrer, sujeito a falhas, a erros, êxitos e fracassos. Pois o ser humano permanece dividido entre duas forças, como Paulo mesmo escreve: “não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero” (Rm 7, 19).

14. A liberdade de que Paulo anuncia não se trata de formas determinadas de liberdade, mas de uma condição que envolve a totalidade da condição humana. Um modo de viver que não encontra o seu sentido na submissão a um sistema, mas num movimento vital, originado no ser humano movido pelo Espírito de Cristo. A libertação do pecado e, por conseguinte, a libertação da liberdade é o efeito do Espírito Santo no cristão e na cristã. É o próprio Espírito de Deus que restaura a criatura humana. O Espírito de Deus é liberdade e criador de liberdade. Também é verdade que a morte não foi vencida de uma vez por todas, e permanece uma ameaça perene sobre os batizados. A morte (corporal e espiritual) só será totalmente aniquilada por Deus no tempo final, “como último inimigo” (1Cor 15,26).

15. Paulo adverte ainda que a liberdade não é libertinagem ou arbitrariedade desmedida. A liberdade é o amor, por isso, podemos dizer que a lei é substituída por outra lei, a lei do Espírito, a lei do amor, a lei da liberdade. A liberdade do fiel diante da lei, do pecado e da morte é, portanto, um dom da graça de Deus, sem ela o ser humano seria incapaz de livrar-se, pelas próprias forças, dos poderes do mal.

16. Na época patrística e, posteriormente, no decurso dos séculos, a ideia de liberdade conhecerá novos desdobramentos. É com Agostinho que se estabelece a relação entre liberdade, vontade e graça. O livre-arbítrio consiste na opção do ser humano em buscar o bem (retidão) ou buscar o mal (pecado). Duas condições, no entanto, são exigidas para fazer o bem: a graça de Cristo e o livre-arbítrio. O poder de usar bem o livre-arbítrio e não fazer o mal é precisamente a marca da liberdade. Por conseguinte, o ser humano que estiver mais dominado pela graça de Cristo será também o mais livre.

17. A reflexão teológica contemporânea elucidada que a liberdade vai muito além da possibilidade e necessidade de escolher entre bens diversos ou entre o bem e o mal. A capacidade de escolha não revela o que é a liberdade. A liberdade cristã é aquela que deriva de Deus e é dirigida para Deus, nele tendo sua origem e o seu destino. Mas, o decisivo para a sua compreensão é que ela (a liberdade) envolve a

possibilidade, por parte do ser humano, de aceitar ou recusar o próprio Deus, como de fato ocorreu e ainda continua ocorrendo nas vicissitudes humanas.

18. A liberdade cristã é a liberdade de autocompreensão, a possibilidade de dizer sim ou não a si mesmo, de decidir a favor ou contra si. Uma liberdade (pessoa) constituída por ela própria, que diz respeito à totalidade da sua existência histórica. Daí a revelação cristã considerar que a autêntica natureza da liberdade emerge do fato de que ela é o fundamento da salvação ou condenação absolutas, realmente definitivas e diante de Deus. Mas, na livre atuação da sua existência, a liberdade aparece como que alienada de si e entregue ao mistério de Deus. Por isso, é impossível ao ser humano chegar a uma certeza reflexa do seu estado de justificação ou salvação eterna.

19. Pois, a liberdade própria da criatura, é uma liberdade condicionada por fatores preexistentes, internos e externos: psicossociais, históricos, culturais etc. Assim sendo, ela deve agir sempre no interior de uma situação que encontra, que lhe é imposta, e a partir da qual deve atuar. A liberdade individual condiciona e está condicionada pela história das muitas liberdades que entram no mundo concreto de suas relações pessoais e comunitárias. Por isso, nossa subjetividade é sempre intersubjetividade. Quando praticamos livremente nossas ações, quer sejam elas boas ou más, afetamos e somos afetados por outras liberdades. O modo como cada pessoa responde a essa situação existencial universal, por um lado, condicionada pela ação culposa, por outro, dinamizada pela atuação da graça divina, é uma vez mais questão posta à sua liberdade, à sua responsabilidade.

20. Quando agimos como pessoas livres, agimos sempre sobre o mundo objetivo, como que saindo de nossa liberdade (transcendência) para o campo das necessidades do mundo. E ao sair, nos deparamos com o outro que nos interpela, nos questiona, desafia a nossa liberdade. O exercício da liberdade exige renúncia à ampliação do âmbito da própria liberdade em favor da liberdade de outros. O amor cristão é serviço livremente escolhido, e o serviço livremente escolhido por amor busca a liberdade na liberdade. A liberdade é a marca transcendental do próprio ser humano. Um bem originário, irrenunciável, concedido por Deus à humanidade, que é liberdade absoluta e infinita.

21. Por certo, a atual sociedade, assinalada pelo individualismo, pelo consumismo, pelo subjetivismo unilateralmente considerado, nos torna mais insensíveis diante de nossos semelhantes e limita mais o nosso amor fraterno. Nesse

processo, entra em jogo também a relação do ser humano com o seu ambiente vital. A crise socioecológica, que a todos afeta, põe a descoberto a enfermidade do ser humano e da sociedade contemporânea ferida pelo pecado. Mas a situação de pecado aponta para o oferecimento da salvação operada por Deus em Jesus Cristo, que inclui sempre um apelo à conversão. Pois, “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5,20).

22. Fomos chamados à liberdade, e essa liberdade há de ser vivida, experienciada na atualidade histórica. A liberdade é um processo lento, sujeito a avanços e retrocessos, se constrói no decorrer da vida, no meio das oportunidades, nas adversidades da existência humana. Por isso, ela será sempre um desafio, uma tarefa, uma vocação a ser alcançada. Os fatos cotidianos nos fazem perceber que a compreensão e a maneira de exercer a liberdade, padecem hoje de dificuldade especial. Quando se fala de liberdade, por vezes, as pessoas tomam para si a compreensão de liberdade que lhes convém, entendem a liberdade que elas mesmas reclamam para si. Para muitos, o livre-arbítrio parece encerrar tudo aquilo que se possa entender sobre o que seja liberdade.

23. Na modernidade, a autonomia individual aflora como a primeira das necessidades. Liberdade é poder determinar-se como ser de razão, autônomo. Em tal perspectiva, não pode haver liberdade se não houver autonomia. O que pode nos induzir a pensar que o conceito de autonomia é tradução para o conceito de liberdade. Porém, uma pessoa autônoma não necessariamente será uma pessoa livre. Sendo assim, em sentido teológico, autonomia não é tradução para a ideia de liberdade. No entanto, entendemos haver uma interdependência entre os conceitos de liberdade, livre-arbítrio e autonomia. Dado que não pode haver liberdade se não houver autonomia, e não pode haver autonomia se não houver o livre-arbítrio. Por isso, não há como descolar o entendimento de liberdade do entendimento de autonomia.

24. O âmbito da liberdade individual, nos últimos séculos, foi consideravelmente ampliado na história do espírito e, ao mesmo tempo, foi exposto ao perigo de uma ameaça maior devido à capacidade humana de transformá-lo ativamente, gerando novas formas de injustiças, dominações e escravidões. O processo de secularização e a tendência a relegar a fé ao âmbito privado e íntimo, por certo, são alguns dos grandes riscos do mundo atual. Além disso, a negação de toda transcendência produz uma deformação ética, um enfraquecimento do sentido

da culpa e do pecado pessoal e social. Tal concepção conduz a morais que se declaram “minimalistas”, em que a esfera da liberdade individual é a mais larga possível. Há também um aumento progressivo do relativismo, provocando uma desorientação generalizada, especialmente entre os jovens.

25. Não obstante tamanhos desafios, o cristão deve valorizar de forma fundamental e positiva a ampliação do âmbito da liberdade, visto que, por essência, a liberdade precisa de um espaço livre e seguro para sua realização objetiva, mesmo quando há o perigo de uma distorção culposa dessa liberdade. Pois, se a liberdade deve existir porque somente nela acontece o que é definitivo e eternamente necessário, então esse reino livre deve existir apesar do perigo. No entanto, faltaria o realismo cristão e não passaríamos de pessoas ingênuas, utópicas e perigosas se, enquanto cristãos, defendêssemos uma liberdade sem limites. Por conseguinte, é necessário haver normas de liberdade e que a autonomia seja estabelecida em uma comunhão com uma comunidade.

26. O grande obstáculo à liberdade é, portanto, a falta de coragem para assumir as próprias responsabilidades. Muitos querem a liberdade sem responsabilidade e sem compromisso. Não querem a liberdade pela qual a humanidade se faz a si própria e se responsabiliza pelas suas escolhas, decisões e ações cujos efeitos incidem direta ou indiretamente na construção (ou desconstrução) do mundo e da história. Preferem a segurança, a tranquilidade, a dominação sem responsabilidade à liberdade com responsabilidade.

27. Na liberdade há aspectos sinistros. Ao lado dos que constroem, há os que destroem. Ao lado das pessoas que procuram a vida, há as que procuram a morte. Por isso, hoje, a educação para a liberdade é necessariamente uma educação para o amor, para a responsabilidade, para o compromisso pessoal, político-social e religioso, para o discernimento. Estamos diante da difícil tarefa de formar as consciências sem pretender substituí-las. O discernimento é um instrumento para alcançar esta finalidade, contribuindo para libertar a liberdade das pessoas a fim de torná-las sujeitos responsáveis pela própria existência e agir no mundo. O discernimento faz ver as possibilidades da superação da história que se oferecem a cada pessoa; a falta de discernimento faz com que os cristãos e cristãs se deixem assimilar pelo “espírito do mundo” e busquem em sua teologia razões para aceitar a situação.

28. Dentre os múltiplos fatores e fenômenos que emergem no contexto sociocultural contemporâneo, o individualismo aflora como o traço cultural mais forte da modernidade. As análises interdisciplinares acusam uma reformulação da autonomia dos indivíduos, na qual ocorre a passagem de um individualismo limitado, mas socialmente enquadrado, para um individualismo ferrenho, provocando o enfraquecimento das regulações coletivas. Está em curso uma verdadeira desinstitucionalização da família, da escola, do Estado, da Igreja.

29. Está ocorrendo a passagem de uma subjetividade racionalista para uma subjetivada afetiva, na qual se desenvolve uma visão pessimista e diminuída do ser humano, com um tipo de pensamento “débil”. Por um lado, o ser humano está mais independente, confiante em si e crítico, por outro, está mais isolado, sozinho e com medo. Pairam no ar atitudes de desconfiança e indiferença generalizada diante das instituições, dos compromissos sociais, políticos e religiosos, do imenso contingente dos excluídos que o sistema econômico produz para poder funcionar. Tal processo tem-se intensificado cada vez mais com as novas tecnologias.

30. Por toda parte respira-se uma cultura de massa, o pluralismo nos seus mais variados âmbitos, uma racionalidade tecno-científica, utilitarista, como traços predominantes e estruturantes da sociedade, que brandamente entram em nós e guiam nosso modo de pensar e agir, mesmo quando disso não nos damos conta. O advento da subjetividade moderna, tanto na sua vertente racionalista quanto na sua vertente afetiva, afeta todos os seres humanos e, entre eles, é claro, também os cristãos e as cristãs; molda nossa sociedade, nossos valores, nossas crenças. Evidentemente, todos sentimos os efeitos e consequências do atual estilo de vida no mundo contemporâneo.

31. As mudanças pelas quais os indivíduos e as sociedades estão atravessando, evidenciam as limitações da nossa condição humana, mas também o seu potencial criativo, transformador do mundo e da história. Com efeito, tal potencial desvinculado de uma ética da solidariedade e da responsabilidade, voltado sobremaneira para a ganância e o poder, deixa a liberdade humana enferma. No capítulo da história que ora vivemos, a humanidade entrou numa nova era em que o poder da tecnologia alinhado ao poder econômico, e este, por sua vez, alinhado ao mais radical individualismo tem mergulhado o mundo numa crise socioecológica sem precedentes; ao ponto de ameaçar a sobrevivência da espécie humana e do planeta inteiro.

32. O debate contemporâneo, nas vozes de diversos autores, acusa a urgência de uma atualização da linguagem e da mensagem evangélica, a fim de encarná-la em paradigmas de pensamento, ação e gestão da realidade que estejam à altura da graça de Cristo e da consciência de hoje; aponta para a necessidade de uma nova ética, de uma evangelização da sensibilidade humana, de novas estruturas e relações humanas e sociais; converge para a necessidade de uma educação para a verdadeira liberdade a partir da reconstrução do tecido das relações humanas fundamentais. Pois, como nos diz o Papa Francisco, não basta apenas educar para “conhecer a si mesmo”; é necessário também “conhecer o irmão”, para aprender a acolher o outro; é necessário “conhecer a natureza”, para aprender a cuidar da casa comum; é necessário “conhecer o Transcendente”, para abrir-se ao grande mistério da vida.

33. Como antídoto à mentalidade individualista, cada vez mais difusa nos tempos atuais, arredia ao compromisso comunitário, permanece o desafio de reaprendermos a caminhar juntos com os outros, no seguimento de Jesus; à escuta do seu Espírito para aprendermos a discernir, para crescermos em humanidade, e em liberdade. A liberdade humana precisa ser evangelizada, precisa de uma ética, de uma cultura, de uma espiritualidade que ponha limite à sua ação a fim de a manter num lúcido domínio de si. Temos que conquistar um novo tipo de liberdade, aquela que descentra o indivíduo para fora de si, na relação com as coisas (imanência), mas também na relação com Deus (transcendência).

34. Deus acredita na capacidade de liberdade do ser humano e por isso envia o seu Espírito aos que aceitam ser livres. O sinal da presença do Espírito é a liberdade humana. “Onde há liberdade, aí está o Espírito de Deus” (2Cor 3,17). E é com esse Espírito renovador que o Papa Francisco nos convida a discernir “os sinais dos tempos”, a desenvolver a capacidade de olhar para além das aparências, para perceber uma dimensão escondida por trás da realidade, dos fatos e dos comportamentos. Somos convidados a viver a História como tempo de possibilidade e não de determinação.

O Espírito do Ressuscitado está no Pai, mas continua a caminhar conosco na história, pelas estradas da vida. Continua a nos dizer, uma vez mais: arrisquem andar sobre a água. O caminho é de vocês, pertence a vocês, tracem-no. A novidade está em nossas mãos, porque à imagem de um Deus que nos delegou o seu exercício. E é com este espírito que podemos acreditar na aurora de um mundo novo; que podemos continuar a crer na capacidade humana de se auto reinventar, de superar-

se, de regenerar-se, de voltar a escolher o bem e encetar novos rumos à verdadeira liberdade.

Enfim, o tema da liberdade é por demais vasto e complexo, inesgotável, envolve uma série de questões, podendo ser analisado sob diversas perspectivas. Nessa complexidade, há um entrecruzar-se de planos e níveis que nos põem diante de dilemas concretos, abordá-los, por vezes, se torna uma empresa irrealizável. Por esta razão, a nossa análise, decerto, se mostra parcial e incompleta, com seus limites, muitas coisas poderiam ser ditas ainda, mas ficarão para trabalhos posteriores.

6

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro / Editora Jandaíra, 2022.

BALLESTER, Martín G. **Cristianismo e sentido da vida humana**. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

BAUMAN, Zygmunt.; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BERGER, Klaus. Libertad. In: ALFARO, Juan.; FONDEVILA, José M. (Orgs.). **Sacramentum Mundi**. Enciclopédia Teológica. Barcelona: Editorial Herder, 1973. v. IV. p. 284-291.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2016.

BRIGHENTI, Agenor. **O método ver-julgar-agir: da Ação Católica à Teologia da Libertação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

CASTEL, Robert. **O futuro da autonomia e a construção de uma sociedade de indivíduos: uma leitura sociológica**. In: NEUTZLING, Inácio.; BINGEMER, Maria Clara L.; YUNES, Eliane. (Orgs.). **O Futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p.107-119.

CENCINI, Amedeo. **Os passos do discernimento**. São Paulo: Paulinas, 2022.

CODA, Piero. “A teologia deve oferecer a sua contribuição insubstituível para a definição de um novo humanismo”. Reflexões sobre a renovação teológica. **IHU**, São Leopoldo, 5 ago. 2023.

Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/630971-reflexoes-sobre-a-renovacao-teologica-entrevista-com-monsenhor-piero-coda>>. Acesso em: 20 set. 2023.

COMBLIN, José. **A liberdade cristã**. São Paulo: Paulus, 2009.

COMBLIN, José. **Vocação para a liberdade**. São Paulo: Paulus, 2005.

COMBLIN, José. **O tempo da ação**. Ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre a Igreja no mundo de hoje**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Libertatis Conscientia. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*. São Paulo: Edipro, 2019.

COSTA, Marcos R. N. O problema da relação entre o livre-arbítrio humano e a graça/predestinação em Agostinho em diálogo com a modernidade/contemporânea. *Civitas Augustiniana*, v. 8, n. 1, p.121-145, 2019. Disponível em: <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug/article/view/10663>>. Acesso em: 20 maio. 2023.

COSTA, Marcos R. N. Os “três Agostinhos” do livre-arbítrio/liberdade. *Pensando*, v. 9, n. 17, p. 246-266, 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/6444>>. Acesso em: 20 maio. 2023.

CORTINA, Adela. *Aporofobia*, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia. São Paulo: Contracorrente, 2020.

EINSTEIN, Albert. *Escritos da maturidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

FILHO, Eduardo T. O conceito de liberdade em Santo Agostinho. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v. 101, p. 1079-1091, jan./dez. 2006. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67734>>. Acesso em: 15 maio. 2023.

FIORIN, Italo. Un nuovo maestro, una scuola nuova. *Pedagogia Christiana – The Pedagogy of Chiara Lubich*. v. 43, n.1, p. 193-210, 2019.

FORTE, Bruno. *Um pelo outro*. Por uma ética da transcendência. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Laudato si’ sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Amoris laetitia sobre o amor na família*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, PP. *Carta Encíclica Fratelli tutti sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2021.

FRANCISCO, PP. *Exortação Apostólica Pós-sinodal Christus vivit*. São Paulo: Paulus, 2019.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Laudato Deum* sobre a crise climática.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/2023-1004-laudate-deum.html>. Acesso em: 25 out. 2023.

FRANCISCO, PP. **Mensagem do Papa Francisco para o lançamento do pacto educativo.** Vaticano, 12 set. 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html>. Acesso em: 29 nov. 2023.

FRANCISCO, PP. **Discurso do Papa Francisco.** Encontro “religiões e educação: pacto educativo global”. Sala Clementina, 5 out. 2021. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>>. Acesso em 29 nov. 2023.

FRANCISCO, PP. **Os tempos mudam.** Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_os-tempos-mudam.html>. Acesso em: 25 jun. 2022.

FREIRE, Paulo. **A pedagogia da autonomia.** Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FROMM, Erich. **O medo à liberdade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GAGEY, Henri-Jérôme. A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer? **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 46, n. 129, p. 307-322, mai./ago. 2014. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2803/2971>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. **Unidade na pluralidade.** O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

GARCÍA RUBIO, Alfonso. **O encontro com Jesus Cristo vivo.** Um ensaio de cristologia para nossos dias. São Paulo: Paulinas, 2005.

GESCHÉ, Adolphe. **O sentido.** São Paulo: Paulinas, 2005.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2007.

GONZAGA, Waldecir.; STRONA, Marco. Liberati per la libertà: per una semântica della grazia di Cristo in Gal 5,1. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 14-46, nov./dez. 2021. Disponível em: <<https://app.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73/pdf/revistaphs-1-1-14.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2023.

GUSDORF, Georges. **Impasses e progressos da liberdade.** São Paulo: Editora Convívio, 1979.

HOBSBAWN, Eric. **Era dos extremos**. O breve século XX 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto / Editora PUC-Rio, 2006.

KASPER, Walter. **Jesús el Cristo**. Maliano: Editorial Sal Terrae, 2013.

KOSNETTER, Joh. Liberdade. In: BAUER, Baptist J. (Org.). **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 1973. v. II. p. 634-641.

LADARIA, Luis F. **Introdução à antropologia teológica**. São Paulo: Edições Loyola.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa: Edições 70, 2022.

LIPOVETSKY, Gilles. **Futuro da autonomia e sociedade do indivíduo**. In: NEUTZLING, Inácio.; BINGEMER, Maria Clara L.; YUNES, Eliane. (Orgs.). **O Futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 59-71.

LUBICH, Chiara. **Lezione magistrale in pedagogia di Chiara Lubich**. In: GILLET, Florence.; PARLAPIANO, Rosalia. (Orgs.). *Dottorati honoris causa conferiti a Chiara Lubich. Laudationes, motivazioni, lezioni magistrali*. Roma: Città Nuova Editrice. p. 320-329.

LUBICH, Chiara. **Jesus educador**. In: VANDELEENE, Michel. (Org.). Chiara Lubich: Ideal e Luz. Pensamento, espiritualidade, mundo unido. São Paulo: Brasiliense / Editora Cidade Nova, 2003. p. 271-275.

MACEDO, Ubiratan B. de. **A liberdade no Império**. São Paulo: Editora Convívio, 1977.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. **La gracia**. Don y responsabilidade. Madrid: San Pablo, 2023.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. **O Deus escondido da pós-modernidade**. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

METZ, Johann Baptist. Liberdade. In: FRIES, Heinrich. (Org.). **Dicionário de Teologia**. Conceito Fundamentais da Teologia atual. São Paulo: Edições Loyola, 1970. v. III. p.157-176.

MIRANDA, Mario de F. **Um homem perplexo**. O cristão na atual sociedade. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MIRANDA, Mario de F. **Recordações da minha fé**. São Paulo: Paulinas, 2021.

MIRANDA, Mario de F. **A salvação de Jesus Cristo**. A doutrina da Graça. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

MO SUNG, Jung. **A libertação dos pobres versus a libertação do mercado**: uma luta espiritual. In: GUIMARÃES, Edward.; SBARDELOTTI, Emerson.; BARROS, Marcelo. (Orgs.). 50 anos de teologias da libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios. São Paulo: Editora Recriar, 2022. v. 2. p. 323-338.

MÜLLER, Max. Libertad. In: RAHNER, Karl. et al. **Sacramentum Mundi**. Enciclopédia Teológica. Barcelona: Editorial Herder, 1973. v. IV. p. 291-311.

PAULO VI, PP. Udienda generale, 5 febbraio 1969. **Autenticamente liberi nel rispetto della verità e dell'autorità**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690205.html>. Acesso em 02 abr. 2023.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. Teologia mariana: contribuições para a reflexão sobre a humanização de Deus. **Atualidade Teológica**, v. 21, n. 57, p. 476-494, set./dez. 2023. Disponível em <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31816/31816.PDF>>. Acesso em: 29 nov. 2023.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Maria e o Espírito**: jovialidade e envio missionário diante dos desafios atuais. Aparecida: Editora Santuário, 2020.

PRÖPPER, Thomas. Liberdade. In: PETER, Eicher. (Org.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. São Paulo: Paulus, 1993. p. 464-478.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2015.

RAHNER, Karl. **Teologia da liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1970.

RAHNER, Karl. **La gracia como libertad**. 2ª ed. Barcelona: Herder, 2008.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2007.

RICHTER, G. Liberdade. In: FRIES, Heinrich. (Org.). **Dicionário de Teologia**. Conceito Fundamentais da Teologia atual. São Paulo: Edições Loyola, 1970. v. III. p.157-176.

ROSSI, Anna Maria.; BLAUMEISER, Hubertus. Libertà e obbedienza nella dinamica dell'unità. In: TOBLER, Stefan.; POVILUS, Judith. (Orgs.). **L'unità uno sguardo dal Paradiso'49 di Chiara Lubich**. Roma: Città Nuova Editrice, 2021. p. 101-125.

ROY, Léon. Libertação/Liberdade. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. (Org.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 525-530.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **O fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. **El problema de Dios en la modernidad**. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1997.

THATCHER, Margaret. Economics are the method: the object is to change the soul. Interview for Sunday Times. London, 1981 (May 1st). Disponível em: <<https://www.margarethatcher.org/document/104475>>. Acesso em 06 jun. 2023.

THÖNISSEN, Wolfgang. Liberdade. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Org.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Edições Loyola / Paulinas, 2004. p. 1023-1027.

VALADIER, Paul. **O futuro da autonomia do indivíduo**. In: NEUTZLING, Inácio.; BINGEMER, Maria Clara L.; YUNES, Eliane. (Orgs.). **O Futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. p. 95-106.

VAZ, Henrique C. de L. **Escritos de Filosofia VII: raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ZANI, Angelo V. (Org.). **Lubich**. *Educazione come vita*. Brescia: Editrice La Scuola, 2010. p. 5-34.