

Pressupostos e Implicações do Conceito de Práxis em Hugo Assmann

Vitor Westhelle

“Queria entender do medo e da coragem, e da gâ que empurra a gente para fazer tantos atos, dar corpo ao suceder.”

João Guimarães Rosa

I

Em 1971, ano em que em Lima se publicava o primeiro manifesto sistemático da Teologia da Libertação de autoria de Gustavo Gutiérrez, em Montevideu vinha a público um livro de comparável importância, intitulado “Opresión – Liberación: Desafio a los Cristianos.” Seu autor é o então sacerdote brasileiro Hugo Assmann. Junto com Juan Luis Segundo (que deve ser considerado o precursor da Teologia da Libertação latino-americana e também sua figura exponencial) e o mencionado Gutiérrez (cuja contribuição constitui-se antes de tudo na primeira tentativa de sistematizar e conceber o que já se gestava por uma década na teologia latino-americana), Assmann contribuiu de forma incomparável para o programa da Teologia da Libertação.

Numa tentativa de precisar em que constituiu propriamente essa contribuição, devemos enfatizar, sobretudo, dois pontos: **Primeiro**, Assmann ajudou a estabelecer uma conexão de caráter substancial entre a teologia e as ciências sociais na América Latina. Assmann considera as ciências sociais o parceiro da teologia que deve substituir a filosofia, especialmente a metafísica que tem dotado a teologia de seu ponto de partida, i.e., de sua teologia fundamental. Nesse sentido, Assmann e a Teologia da Libertação repetem a ruptura com a teologia natural já encetada no início deste século pelo movimento neo-ortodoxo. Contudo, ao invés de acompanhar o isolamento da teologia frente às ciências históricas e

sociais, que torna a teologia uma decorrência do dado revelatório. a Teologia da Libertação latino-americana restabelece a teologia fundamental como **teologia social**, pós-liberal e pós-neo-ortodoxa! (1) Se em Segundo o pressuposto metodológico começa a ser elaborado, em Assmann o conteúdo das ciências sociais passa a ser incorporado e praticamente aplicado à análise teológica. Há dois motivos centrais, aos quais Assmann atribui a exigência de seu procedimento metodológico: a) a crítica à religião elaborada (ainda que de forma incipiente) pelas ciências sociais latino-americanas constitui-se no purgatório histórico pelo qual a teologia deve passar para precisar seu lugar histórico e para tornar-se responsiva aos problemas sociais, políticos e econômicos que emergem neste lugar (2); b) a relação interdisciplinar oferece à teologia o companheirismo do mais comprometido empreendimento teórico na América Latina. Situando-se dentro da tradição marxista, Assmann avalia a ciência social na América Latina como a mais exitosa tentativa de unir teoria e práxis (3), a ponto de se poder considerar essas ciências, devido ao seu impacto político, como "ciências rebeldes", i.e., ciências que emergem de e respondem a uma situação revolucionária (4).

O segundo ponto no que se refere à contribuição de Assmann ao programa da teologia latino-americana está intimamente relacionado ao primeiro e é o que nos interessa imediatamente. Este refere-se ao conceito de práxis em Assmann que legou um conteúdo mais definido ao termo, dentro da emergente tradição teológica em que ele próprio se insere.

O vasto tratamento que a relação teoria-práxis tem recebido nas últimas décadas, (5) ilumina a problemática, que foi por Marx

-
- (1) Metodologicamente foi Juan Luis Segundo quem primeiro estabeleceu a primazia do dado social na reflexão teológica. Veja seu livro *De la sociedad a la teología*, (Buenos Aires/México 1970), cujo próprio título já reflete o método que, no entanto já está implícito no seu livro *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*. (Montevideo 1962) (note-se o ano!).
 - (2) Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependiente*. (Segunda edição), (Salamanca: 1976), pág. 108ss, 116s.
 - (3) Hugo Assmann "Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution", in: Ernst Feil e Rudolf Weth (editores), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*. Munique 1969, pág. 218-248, pág. 220.
 - (4) *Ibid.*; cf. também *Teología ...*, pág. 112, 118s. Para Assmann a relação interdisciplinar com as ciências sociais evita o perigo ou a tentação de a teologia criar um horizonte totalizador ou metafísico, bem como lembra a teologia de seu caráter histórico (veja a apresentação de Hugo Assmann, como editor, a *Pueblo oprimido, Señor de la historia*. Montevideo 1972, pág. 15). Quando Assmann se refere às ciências sociais latino-americanas, tem em mente, antes de tudo, a teoria da dependência que tem sido seu elemento mais característico e original. Veja *Teología ...*, pág. 108ss.
 - (5) Por ex. Nicholas Lobkowicz *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. (South Bend 1967); Hannah Arendt *The Human Condition*. (New York 1959); Jürgen Habermas *Theorie and Praxis*. (Neuwied am Rhein/Berlin 1963); Matthew Lamb "The

colocada no centro da teoria do conhecimento e, por extensão, da filosofia ou da "ciência". A relação entre **práxis**, **poiesis** e **theoria** em Aristóteles foi re-estudada em vista da influência que essas categorias tiveram na formação do pensamento de Hegel (a relação entre interação ética ou intersubjetiva, interação espírito-natureza e conceptualização "científica" ou filosófica) e na determinação das relações entre "forças de produção", "relações de produção" (ou "interação" como na **Ideologia Alemã**) e "superestrutura" em Marx.

Para a teologia cristã essa problemática está implícita em sua tradição e emerge, por um lado, junto com a crítica marxista à religião e a rejeição da mais ampla base epistemológica elaborada pela teologia cristã, expressa invariavelmente por uma ou outra interpretação da **via negativa** de Anselmo e, por outro, com a rejeição da **unio mystica** que remonta ao neo-platonismo de Plotino. Essa tradição foi criticada ou em termos de uma racionalização do mecanismo de projeção invertida (Feuerbach), ou como expressão de uma consciência infeliz, alienada (Hegel).

Para Aristóteles, recordemos, uma aproximada analogia para explicar a relação teoria-práxis é tirada do exemplo de um mercado da Antigüidade. O indivíduo observando a vida e os espetáculos artísticos que lá se realizavam era o caso típico do **homem teórico**, o qual, da observação do cotidiano, elevava seu pensamento a conceber o universal, o divino (**noûs**); o artista realizando o espetáculo descrevia o **homem prático**; enquanto que o sujeito nos bastidores construindo as tendas, montando a infra-estrutura, enfim, produzindo um **resultado material** exemplificava o **homem "poético"**. Se em Aristóteles a vida contemplativa estendia-se em um **continuum** lógico da observação do cotidiano até a contemplação do ser divino, em Plotino esses dois extremos teóricos dissociaram-se, legando à tradição cristã um modelo teórico em que a **práxis** (em seus dois sentidos) viria à cena, geralmente, como um problema caudal. A contemplação (**theoria** ou **gnôsis**), de Deus, do Um Divino não mantém a mesma relação entre sujeito e objeto que existe na observação das coisas pelos sentidos (**episteme**). Mesmo na alta Escolástica com sua "racionalização do irracional" (Lukács) essa ruptura teórica permanece expressa na inacessível **essência** de Deus, ainda que em sua **existência** ele seja manifesto. Mesmo assim a Reforma corrigiu esse "deslize" especulativo. Com a ajuda do nominalismo a esfera da razão foi limitada ao particular, às coisas imediatamente experimentadas como reais, mantendo assim a razão

Theory-Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies", in *CTSA Proceedings* 31 (1976), pág. 149-178; Richard Bernstein *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. (Philadelphia 1971); John Hoffmann *Marxism and the theory of Praxis*. (New York 1975).

teórica em relação externa à experiência da fé, i.e., separando a realidade do mundo da realidade da revelação (Occam). Somente em Marx (mas de certa maneira já em Fichte e nos hegelianos de esquerda) o problema da práxis foi recuperado de sua marginalidade e pela primeira vez na história do pensamento humano tornou-se o ponto de partida da própria teoria, seu dado fundamental.

Graças ao esforço teórico da Escola de Frankfurt o problema da relação teoria-práxis voltou a ser considerado explicitamente como um problema central para o pensamento ocidental e passou a influenciar o pensamento da teologia que veio beber em suas fontes. A diferença entre os dois sentidos de práxis, que em Hegel e em Marx foram entendidos (a) sob a relação homem-natureza (que remonta à *poiesis* grega) e (b) sob a relação inter-humana (sentido aproximativo da *práxis* grega), foi assumida pela escola de Frankfurt (sua forma mais elaborada temos em Habermas) em maneira inversa a Marx, mantendo, contudo, formalmente o mesmo modelo. Habermas converteu em um ponto central de seu "paramarxismo" (Assmann) a inversão da relação entre forças de produção e relações de produção (sistema de comunicação humana, em Habermas). Embora reconhecendo estar Marx correto na análise da fase liberal do capitalismo, Habermas defende que o capitalismo tardio se caracteriza por inverter o modo de relação entre forças de produção e relações de produção, de forma que o último passa a ter a primazia. Sem entrar na maneira como Habermas justifica esse pôr-Marx-de-pernas-para-o-ar, é importante notar que, em decorrência de sua posição, o político determina o econômico, em última instância. A livre interação humana, e não a produção não-alienada, torna-se o fator que gera uma sociedade apta a superar as contradições da sociedade capitalista. Daí é fácil entender como o intelectual (cujo ofício primeiro é a "práxis" comunicativa) toma o lugar do proletário como sujeito de uma nova sociedade.

Embora Habermas não seja nada simpático em relação ao discurso teológico distinguindo-se, nesse sentido, de seus famosos precursores: Horkheimer, Benjamin e Adorno, sua posição tem aberto uma brecha para a teologia que foi avidamente ocupada por J. Metz, H. Peukert, M. Lamb, W. Post, et al. O lugar de entrada para a teologia é a dimensão transcendente presente na intercomunicação humana, simbolizada na irredutível relação do homem com a experiência da morte. Somente na relação inter-humana a morte pode receber algum sentido, o qual por sua vez jamais é esgotável; é transcendente, portanto. Essa é a base subjetivista que evoca o conceito cristão do amor para prestar contas do mistério de que com a morte (especialmente a morte de um inocente, ou de seis milhões de judeus, para que situemos o pano de fundo histórico em

que a teologia política procura se articular) rompe com toda possibilidade de encontrar um sentido imanente para a vida humana. Certamente com intenção diferente daquela com que P. Freire cunhou o termo, essa teologia é fundamentalmente "necrofílica". Matthew Lamb chegou a sugerir que os mortos são o sujeito da história, transcendente assim não só a Marx, mas também a Habermas. Hilaridade à parte, esse elemento transcendente atribuído à relação intersubjetiva constitui a pedra angular daquilo que Peukert, em seu livro *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale theologie*, reconheceu como "teologia fundamental".

Esse fator de não-identidade presente na relação intersubjetiva, é, então, a base para definir o conceito de práxis com o qual a teologia política tão abundantemente lida. O conceito marxista de práxis é rejeitado à medida em que esse define práxis a partir da produção dos meios de subsistência. O ponto focal passa a ser a práxis comunicativa, política. Isso é o que se entende por práxis, em termos bem gerais, dentro da teologia que se elaborou à sombra da teoria crítica.

Assim, não é difícil entender os problemas que surgem quando o termo práxis é entendido em sentidos diversos sem que isso se torne sempre explícito, como veremos adiante. Tanto a Teologia Política quanto a Teologia da Libertação latino-americana definem-se conceitualmente como praxiológicas, afirmam a prioridade da práxis, a verdade que se faz (Jo 3,21), etc. A despeito dessa concordância nominal, veremos que existe uma diferença básica já no ponto de partida, i.e., na definição do termo práxis. Não estando isso claro, o resultado é ou uma ingênua identificação tipológica entre essas teologias distintas, (6) ou uma nem tão ingênua tentativa de co-optação da teologia latino-americana por parte da Teologia Política (7).

Nossa tentativa é definir o quanto possível e inferir quão necessário é o conceito de práxis em Assmann, o teólogo latino-americano que mais o tem utilizado e elaborado. Essa tarefa é antes de tudo uma contribuição interna à própria Teologia da Libertação, na busca de precisar os seus elementos metodológicos, e apenas marginalmente uma tentativa de dividir as águas entre essa teologia e aquela elaborada à luz da teoria crítica. É nossa convicção de que já chegou o tempo de reconhecer que essa controvérsia não deve ser exagerada. Se a discussão volta nessa nota introdutória, ocorre

(6) David Tracy *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. (New York 1975), pág. 64-87, 172-236.

(7) Lamb, art. cit., pág. 171ss.; e "Dogma, Experience and Political Theology", in *Concilium* 113 (1979), pág. 79-90.

apenas como uma resposta à persistente tentativa, no mundo norte-atlântico, de identificar as duas teologias.

II

A ênfase que Assmann põe no conceito de práxis é evidente através de seus escritos. A maneira como utiliza o termo revela desde o início uma influência marxista, quando não uma específica referência a Marx. Assmann não admite a separação entre teologia como atividade teórica e a práxis sócio-política. A propósito, é disto que ele acusa Metz e a Teologia Política em geral. Segundo Assmann, a razão porque a Teologia Política norte-americana estabeleceu uma barreira entre teologia política e práxis política, jogando a teologia fora "del contexto concreto de la praxis" deve-se ao fato de que esses teólogos "dejaron demasiado de lado al marxismo." (8)

Antes de passarmos à discussão do que Assmann entende pelo termo práxis, é importante referir ao que ele entende por marxismo, uma vez que do marxismo toma os elementos centrais para sua utilização do conceito de práxis. Além de se reconhecer marxista, seu conhecimento do marxismo implicou em um melhoramento qualitativo no tratamento do assunto e de sua apropriação pela Teologia da Libertação(9).

Junto com Reyes Mate, Assmann editou dois volumes (de três planejados) de uma antologia que analisa o tratamento do problema da religião na literatura marxista mais representativa. A cada um dos volumes acompanha uma larga introdução pelos editores. O primeiro volume é dedicado a Marx e Engels, contendo via de regra mais material que as antologias de Marx e Engels sobre a religião, já editadas em várias línguas. O segundo volume é um empreendimento bem original que consiste em seleções de textos dos marxistas mais representativos, de acordo com o julgamento dos editores (10). O que nos interessa é exatamente observar a

(8) Assmann *Teología* ..., pág. 17s.

(9) Em uma conserva pessoal, Segundo me afirmou o que uma acurada leitura da história da Teologia da Libertação pode comprovar: Assmann não participou do primeiro momento da Teologia da Libertação (que vai da reunião de teólogos em Santiago, 1966, na qual o tema central foi a relação entre salvação e emancipação histórica, até Medellín, 1968), mas sua contribuição a partir de 1968 legou à Teologia da Libertação um conhecimento mais acurado do marxismo.

(10) Cf. *Sobre Religión II* (editado por Hugo Assmann e Reyes Mate) (Salamanca 1975), pág. 11 (introdução). Os editores estão conscientes do caráter arbitrário da seleção que fizeram, mas consideram a tentativa necessária. Um terceiro volume foi prometido. Este seria dedicado ao tratamento da religião em pensadores marxistas latino-americanos.

seleção de nomes que foram considerados dignos de compartilhar as quase 700 páginas do segundo volume da antologia. Os 22 marxistas selecionados são: Bebel, Plekhanov, Lafargue, Dietzgen, Jaurés, Sorel, Kautsky, Labriola, Rosa de Luxemburgo, Liebknecht, Lênin, Trotsky, Bukharin, Lunacharski, Stálin, Pannekoek, Korsch, Gramsci, Lukács, Thorez, Togliatti e Mao. Em uma tipologia não exaustiva os editores apresentam três posições básicas no que toca ao tratamento da religião nos sistemas teóricos desses marxistas. A primeira postura é a "Leninista", à qual os editores subscrevem teóricos tão diferentes quanto Plekhanov, Kautsky, Trotsky, Stálin, Bukharin e Mao, além do próprio Lênin. O segundo grupo é daqueles a quem Mate e Assmann chamam de "práticos heterodoxos", que inclui em suas fileiras Rosa de Luxemburgo, Liebknecht, Thorez e Togliatti. Um terceiro e último grupo (embora a tipologia não pretenda ser de modo algum exaustiva) é formado pelos "teóricos críticos", que inclui os nomes de Lunacharski, Pannekoek, Koresch, Lukács e, mais achegados ao segundo grupo, Labriola e Gramsci. Assmann e Mate não revelam explicitamente uma identificação com qualquer dos tipos acima mencionados. Procuram ver elementos positivos e aspectos críticos em cada uma das posturas. Reconhecem também que, quanto ao tema religião, as diferenças internas entre esses grupos é menor do que aquilo que os une: "parece que la posición de fondo respecto a la religión no varía mucho de Lenin a Lukács: nada se espera de la religión." Porém, "si en todos la conclusión es igualmente condenatoria, no parece que sea en todos igualmente lógica." (11) Daí existe uma simpatia pela posição dos "práticos heterodoxos" (especialmente, nos parece, em relação a Rosa de Luxemburgo), pois a maneira como esse grupo faz do pensamento lógico uma decorrência da práxis abre o espaço para uma eventual práxis libertadora entre os cristãos, que assim não pode ser rejeitada a priori. Essa abertura, embora não tenha tido correspondência por parte dos cristãos em sua maioria, se revela na disposição que os heterodoxos práticos têm em implementar uma aliança prático-estratégica com os cristãos. Por motivos similares, revela-se nos editores uma simpatia por Labriola e Gramsci no que concerne às suas profundas considerações sobre a dimensão sócio-cultural da religião no catolicismo italiano. Provavelmente influenciado por Gramsci, Assmann tem proposto que a arena comum em que se deve estabelecer o contato entre a teologia e as ciências sociais seja o dado social que ele denomina "lo cristiano". Ao nosso entender, essa seria a categoria central para o que acima chamamos de "teologia social" como teologia fundamental em Assmann.

(11) Ibid., pág. 41 (introdução).

Tão importante quanto a consideração dos nomes que Assmann e Mate incluíram no segundo volume da antologia que editaram, é a consideração daqueles que foram excluídos. Entre diversos nomes que podem ser recordados (12), chama a atenção a consistente exclusão de todos pensadores ligados à história da Escola de Frankfurt, que tem oferecido a mais impactante interpretação de Marx neste século. Embora não haja menção explícita à exclusão dessa escola, esta nos parece ser uma decisão consciente. Assmann, pelo menos, parece não considerar a Escola de Frankfurt como marxista no sentido estrito do termo, e, em algum lugar, referiu-se a essa posição como sendo "para-marxista" (13). É certamente acurado dizer que Assmann não é mais simpático à Teoria Crítica do que o é à Teologia Política.

A grosso modo procuramos resumir, no que segue, a postura de Assmann em relação ao marxismo. Segundo ele, em Marx e Engels existe uma ambigüidade no que concerne à crítica da religião. Essa ambigüidade revela-se no que se refere à negação da religião. Uma posição marxista consistente deveria levar a cabo a negação particular da religião, assim como qualquer ideologia é particularmente negada (14). I.e, a essência de qualquer ideologia, seu aspecto universal, deve ser buscado no modo de produção, sendo este também o caso da ideologia religiosa. No entanto, argumenta Assmann, existe uma tendência no marxismo (presente com mais ênfase em Engels e na posição leninista) de criticar uma essência absoluta, abstraída do modo de produção, dentro do fenômeno religioso. O preço que, segundo Assmann, essa crítica paga é o de perder ou menosprezar a situação histórica concreta em que um fenômeno religioso emerge em sua particularidade e de lançar-se a especulações metafísicas, ainda que intencionalmente anti-metafísicas. E esta é a atitude própria da crítica burguesa à religião.

-
- (12) Algumas ausências são Bernstein, Bloch (a quem Assmann considera um exemplo de releitura bíblica, *Teología* ..., pág. 174), Garaudy e Althusser, mas os dois últimos são mais recentes.
- (13) Veja a crítica da racionalidade instrumental ou tecnológica de Habermas (mas também Horkheimer). De acordo com Assmann ("Tecnología y poder en la perspectiva de la teología de la liberación", in *Estudios Ecueménicos* no. 37 (1979), pág. 27-36), a noção de tecnologia com que Habermas trabalha torna-se reificada e o ponto importante, que é o da relação entre tecnologia e poder, fica em um segundo plano. No entanto, Assmann achega-se à Teoria Crítica quando critica a presença de uma metafísica na "ortodoxia" marxista. Mas esse é um elemento central do assim chamado "marxismo ocidental", ainda que seja um dos seus pontos menos claros.
- (14) *Sobre la Religión I* (editado por Hugo Assmann e Reyes Mate), (Salamanca: 1974), pág. 31ss. Aqui Assmann e Mate sugerem que, dado o fato de que Marx em sua crítica à religião raramente se refere à Igreja, ele (Marx) identificava Igreja com religião, o que permite supor que quando Marx fala em religião realmente tenha em mente a Igreja em sua particularidade histórica.

Ainda que não seja nossa tarefa aqui avaliar a crítica de Assmann ao marxismo, cabe dizer que o argumento de Assmann é consistente dentro do marxismo. O que, no entanto, nos parece faltar é a distinção entre a crítica à metafísica e a metafísica da crítica. Toda negação particular da ideologia religiosa (o que Assmann aceita) supõe a redução das reivindicações absolutas que essa ideologia faz àquele particular. Ora, esse determinar o absoluto, reduzindo-o ao particular, nada mais é que uma negação, para falar como Spinoza, com quem Marx concordava nesse ponto. Portanto, a crítica a uma essência transcendente da religião é o pressuposto pelo qual a religião ou a ideologia pode ser reconhecida e abordada na sua particularidade. E verdade que essa crítica pode simplesmente substituir um absoluto pelo outro, como no caso de Bruno Bauer com a auto-consciência. Mas nem toda crítica da essência absoluta supõe um transcendente alternativo.

Contudo, o que realmente nos interessa não são pequenos detalhes. O que importa é ver as conclusões que Assmann tira de sua avaliação da ambigüidade marxista no que toca à crítica da religião. Dela ele explica a presença de diferentes abordagens do fenômeno religioso dentro da tradição marxista. Evitando a problemática interpretação da relação entre particular e universal, podemos dizer que a distinção pertinente para o que Assmann quer desenvolver estabelece-se entre a postura que elabora uma crítica interna à religião e aquela que se restringe ao aspecto externo, i.e., aos efeitos práticos, relegando a um segundo plano o que a religião pensa de si mesma. Afirmando a última postura, i.e., aquela que analisa a religião no seu aspecto histórico e social, Assmann conclui que se a superestrutura ideológica tem a capacidade de, em uma situação revolucionária, levar avante a crítica do modo capitalista de produção, a religião, enquanto parte dessa superestrutura, tem a priori a mesma capacidade. E ninguém realmente pode negar, à guisa de dogmatismo, que isto possa ocorrer, uma vez que se esteja de acordo que o ponto de partida seja a reflexão sobre a realidade histórica e material em meio à luta por libertação. Dado o fato de que cristãos (ainda que em sentido minoritário) têm participado dessa luta na América Latina, argumenta Assmann, é lógico concluir que se pode encontrar em círculos cristãos latino-americanos participação na práxis histórica por libertação. E conclui: "En ese caso se produce una situación cualitativamente nueva: de esa praxis crítica puede surgir una teoría cristiana i.e., ideología que no tiene que ser necesariamente ideológica. Esto es precisamente lo que está ocurriendo hoy en América latina." (15) Esta, então, é a base e o

(15) Ibid. pág. 34.

critério para definir o que é **teologia**, enquanto teologia de libertação: "reflexión crítica sobre la fe como praxis." (16) Assim como Assmann rejeita a crítica à essência da religião, também nada diz sobre a essência ou a natureza da fé. Fica então aberta a questão se a fé se identifica com a práxis ou se é a sua fonte. Essa questão aparecerá mais adiante na discussão em torno da "dimensão misteriosa do amor"(17). Antes disso temos que elucidar algumas características centrais do lugar da práxis, ou seja, o contexto histórico latino-americano, o lugar em que a fé toma corpo. Para isto é importante considerar a seleção de pensadores incluídos na antologia mencionada que, para o padrão do "marxismo ocidental", pode ser considerada um tanto ortodoxa. Essa busca pelos pressupostos teóricos pode cheirar bastante exótica, mas é importante à medida em que Assmann não se vê na contigência de explicitá-los e, para os seus propósitos, nem necessita fazê-lo. Mas, no que a nós concerne, este é um ponto importante.

Em um artigo sobre "Compromisso Político em um Contexto de Luta de Classes" (18), Assmann descreve o contexto histórico da América Latina como sendo caracterizado pelo fenômeno da luta de classes. Referindo-se a Marx ele mostra como a luta de classes é uma categoria histórica que "está explicitamente conectada a estágios particulares do desenvolvimento da produção". A América Latina se encontra em um momento particular, no qual a luta de classes se apresenta bastante acirrada. Seguindo a teoria de Marx, Assmann assume que esta situação, tal como se encontra no presente, nem sempre foi assim, tampouco continuará a mesma no futuro. Se esta é a situação que caracteriza o presente momento da América Latina, parece indiscutível que a luta que objetivamente se dá, também necessite ser assumida em todos os níveis em que ela se desdobra (econômico, político, ideológico, etc.), por parte daqueles que se comprometem com a práxis de libertação. A origem desse compromisso com a práxis de libertação se encontra nos pressupostos analíticos que descrevem a situação tal como se encontra e, então, chamam a um compromisso ético. Este compromisso deve ser obediente e disciplinado (19), conferido na "práxis com o proletariado". A práxis da classe operária torna-se normativa também para o cristão que se insere na luta de libertação.

(16) Hugo Assmann, José Bienes, Luis Bach "Cristianos por el socialismo: Exigencias de una opción", in: *Cristianismo y Sociedad* 33/34 (1972), pág. 19-70, especialmente pág. 63.

(17) Cf. Assmann, "Tecnología y poder ...", pág. 28.

(18) *Concilium* 84, n.4 (1973), pág. 473-481.

(19) *Teología* ..., pág. 105.

Todos os elementos acima mencionados que se acham presentes no curto artigo citado, não são fáceis de combinar sistematicamente, a não ser que pressuponham alguns elementos básicos do materialismo histórico. Para Marx (e também para Engels) as ações humanas compartilham duas características básicas. A primeira corresponde à relação homem – natureza, da qual se depreende a atividade produtiva por excelência. A segunda segue à primeira e lhe é distinta, no sentido em que se refere especificamente à relação inter-humana, basicamente a intercomunicação. "A produção somente aparece com o aumento da população. Isto, por sua vez, pressupõe o intercuro de indivíduos uns com os outros" (20). Estes são os dois aspectos da práxis que mais tarde Marx iria conceitualizar em termos de "força de produção" e "relação de produção" ou "relação de propriedade", i.e., a relação de classes de acordo com os bens materiais produzidos e apropriados.

Das inadequações, o que vale dizer das tensões entre o estágio de desenvolvimento alcançado na história pelas forças de produção e o intercuro social predominante (determinado pelo poder de apropriação dos meios de produção), emergem as revoluções sociais: "todas as colisões na história têm a sua origem ... na contradição entre as forças de produção e as formas de intercuro." (21) As tensões entre as forças de produção e as relações de produção, ou melhor, o diacrônico desenvolvimento das duas precisa também ser justificado. A pergunta surge imediatamente: por que não há uma identidade no desenvolvimento histórico das duas práxis que, em conjunto e em sua relação dialética, constituem o "modo de produção"? Marx explica o fenômeno dizendo que acima do modo de produção emergem "superestruturas sociais e políticas" (22). Em Marx essas superestruturas são designadas pelo termo geral de "superestrutura ideológica" que funciona basicamente como uma instância legitimadora do intercuro social dominante frente ao processo produtivo. Esta superestrutura tende a estabilizar a tensa relação entre as duas dimensões de um modo de produção. Enquanto isso o processo produtivo continua a desenvolver-se tecnologicamente resultando na implementação ab-

-
- (20) Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*. (Moscou: 1964), pág. 37. Ou, como Engels o formulou em *Dialectics of Nature*, (Moscou 1972) pág. 174: "First labour, after it and then with it speech -- these are the two most essential stimuli under which the brain of the ape changed into that of man."
- (21) Marx e Engels, op. cit., pág. 83. A mesma tese foi reafirmada por Marx 14 anos depois. Cf. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. (Nova Iorque 1970), pág. 20s.
- (22) Id.; cf. também Karl Marx *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. I (Frankfurt 1976), pág. 96, nota 33.

soluta das condições sociais de vida. No modo, de produção capitalista (e esse é um ponto importante para entender a práxis política de Assmann), de acordo com Marx, esse aumento absoluto das condições materiais de vida é desigualmente distribuído entre as duas classes sociais básicas que esse modo de produção permite e exige: uma que realiza o processo produtivo e a outra que estabelece a relação de propriedade. Em decorrência dessa situação temos uma diminuição relativa do controle sobre os meios de produção por parte dos produtores enquanto a produção aumenta. Esta situação desenvolve-se em uma crescente separação entre as duas classes fundamentais que eventualmente resultará no colapso da ordem social, da relação de propriedade prevalente.

No entanto, esse conflito torna-se viável só porque a superestrutura ideológica media as duas dimensões da práxis humana, criando uma terceira: a práxis política (que faz uso tanto das instituições jurídicas, políticas e militares quanto do discurso teórico e ideológico). Como dissemos, essa práxis política tende a legitimar uma dada relação entre o intercuro social e as forças produtivas. Uma vez que a relação desses elementos é dinâmica e histórica, um intercuro social dominante em uma época resiste com ajuda da superestrutura ideológica, até um certo limite, às contradições em um modo de produção. Esse intercuro torna-se obsoleto e entra em colapso quando o avance cumulativo dos meios de produção e dos bens produzidos se torna tão contraditório frente ao modo de distribuição que sobrepassa os recursos mobilizados em seu favor pela classe dominante. Obviamente, não devemos reificar o poder da contradição a que nos referimos. Esse poder é historicamente manifesto, para Marx, nos interesses da classe operária.

Com isso podemos dizer que as idéias e instituições (a superestrutura ideológica) que funcionam como uma instância de legitimação servem também de mediação entre o modo de interação social e as forças produtivas, i.e., entre os interesses da classe capitalista e os interesses dos trabalhadores, dentro de um sistema capitalista. Mas no momento histórico em que o *desajuste* entre produção e distribuição (o sujeito do primeiro é o operário e o do segundo o capitalista) alcança um ponto crítico, como no caso da América Latina, vamos encontrar nessa mesma estrutura ideológica a mediação da práxis revolucionária como seu componente dominante ou em vias de tornar-se dominante. Ao invés de promover a harmonização, a mediação institucional e ideológica passa a auxiliar na transformação do modo de distribuição social da propriedade. Mantendo esta explicação num nível esquemático e formal, podemos dizer que quando os recursos do antigo modelo de legitimação esgotam-se, devido ao baixo nível de ajustamento entre produ-

ção e distribuição, uma nova ideologia, esta revolucionária, passa a ocupar o espaço abandonado pela primeira, ajudando a articular o novo modo de distribuição que emerge. Mas isso jamais pode dar-se sem que o conflito que emerge entre os interesses das duas classes econômicas se eleve a nível de conflito ideológico. Esse último é decorrência dialética do primeiro e por isso necessário. O anarquista é quem tende a dispensar a mediação institucional e ideológica.

O conflito de ideologias passa, em Assmann, a enquadrar o conflito de teologias. Assmann reconhece claramente as duas dimensões de um modo de produção às quais nos referimos (23). Dado o fato de que na América Latina a contradição entre o modo de produção e as relações de produção alcançou um alto estágio de desajuste, a "harmonia" pode apenas ser mantida por imposição e, no caso da América Latina, por imposição militar (24). Uma vez que se chegue a essa conclusão, ou mesmo enquanto a análise da realidade se move nesse sentido (pois, uma vez que a realidade é dinâmica nunca se "chega" a uma conclusão em termos positivistas), uma decisão ética se torna imperativa. Porém, permanece uma questão ambígua em Assmann: a questão de se esse "imperativo" é interpretado como um *a priori* kantiano ou como uma contingência objetiva imanente na história. O certo é que essa decisão é tomada ante a exigência de trazer a um ajustamento o estágio de produção com o modo de distribuição. Ora, a necessidade desse câmbio revolucionário encontra sua fonte naquela classe social que obviamente só tem a ganhar e que se tornou consciente de sua condição a partir de sua própria práxis produtiva, cujo resultado material lhe é alienado.

Assim como em Marx (25), a práxis é definida primordialmente como o trabalho humano com seu aspecto teleológico (aquilo que o artífice concebe na mente antes de levar a cabo sua obra), que por sua vez é condicionado pelas circunstâncias históricas e materiais (26). Em uma situação de extrema contradição entre produção e distribuição, o que na realidade sucede é a obstrução da atividade de construir uma nova ordem social que, em princípio, se faz possível pelo estágio relativamente avançado das condições mate-

(23) Assmann, *Teologia...*, pg. 67, onde a distinção pertinente se faz entre práxis em sentimento humanizante, social, e práxis reprodutiva; e Assmann et al. "Cristianos por el socialismo...", pg. 60.

(24) Este ponto é elaborado pela "teoria da dependência", a qual Assmann segue. A "teoria da dependência" é representada por um movimento com amplo espectro de variações teóricas, mas há uma unidade fundamental quanto as teses socio-econômicas propostas.

(25) *Das Kapital*, pág. 193.

(26) "Men make their own history ... but under circumstances directly encountered, given and transmitted from the past." Karl, Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. (Nova Iorque 1963), pág. 15.

riais à disposição. Simplificando num exemplo: se um modo de distribuição ou de relação de propriedade nega certos bens a uma classe social, enquanto que esses mesmos bens são produzidos pela classe que a eles não tem acesso, então as condições materiais estão dadas para que essa classe demande a sua parcela do resultado de sua própria produção. Se isso não se alcança, o direito fundamental do ser humano é negado, i.e., o direito ao trabalho, o direito àquilo que, segundo Marx, é a característica primeira da espécie humana: a produzir seus meios de subsistência. Se se quita o aspecto mais propriamente humano desse produzir, seu elemento teleológico, quita-se um direito fundamental do homem. Em decorrência, o momento teleológico da produção humana, quando negado, tende também a ser ideologicamente capitalizado em uma forma de alienação religiosa, em uma projeção ilusória. Ligado à negação do direito de trabalho está uma série de fatores que lhe são congênitos: limitação do processo produtivo, desemprego, dominação política da tecnologia (tecnocracia) e assim por diante. Em termos gerais é essa situação que serve de pano de fundo à condenação que Assmann faz a toda ajuda internacional para a América Latina, que põe o direito ao pão antes do direito ao trabalho, se é que esse último aparece. Na enumeração dos direitos humanos básicos o primeiro que Assmann arrola é o direito ao trabalho: "primero el derecho al trabajo y mediante éste todos los demás derechos". Esta é "la única acceptable ... jerarquización de las prioridades" (27). Somente tomando em consideração a análise desta situação e a definição objetiva da mesma como sendo revolucionária é que o conceito de práxis passa a ser concretamente entendida como a "lucha real en un horizonte de posibilidades efectivas de liberación de nuestros pueblos oprimidos" (28).

A implantação política dessas considerações analíticas leva a um compromisso, a uma aliança, com todos aqueles que se inserem nessa práxis, começando pelos operários (29). Neste sentido a posição de Assmann é clara e radical: a práxis libertadora é aquela que busca estabelecer um modo socialista de intercurso social. O terceirismo é uma falsa alternativa (30). Não que ele como tal não exista; é falso como alternativa. A través da ideologia da ação

(27) Hugo Assmann, "Breves consideraciones al margen del informe final del encuentro de Oaxtepec", in: *Estudios Ecueménicos* 38 (1979), pág. 50-52. Este ponto é elaborado junto à crítica da ideologia da erradicação da pobreza crítica defendida pela Comissão Trilateral; cf. Hugo Assmann et al., *A Trilateral: Nova Fase do Capitalismo Mundial*. (Petrópolis 1979).

(28) Cf. Assmann et al., "Cristianos por el socialismo ...", pág. 34; e também Assmann (ed.) *Pueblo oprimido* →, pág. 13.

(29) Assmann et al., "Cristianos por el socialismo ...", pág. 43-54.

(30) Assmann, *Teología* →, pág. 173.

católica e também pela frutífera incorporação do pensamento de Maritain, a política do terceirismo recebeu um considerável apoio da Igreja Católica que também se expressou num não menos notável apoio popular, numa época em que a insatisfação com o *status quo* era temperada pela ideologia da Guerra Fria. A ineficácia do modelo terceirista em realizar qualquer transformação radical é por Assmann considerada como um problema endêmico ao próprio modelo. Ademais, seus motivos ideológicos, provindos de círculos cristãos, não deixavam muita dúvida, a um atento teólogo, quanto a sua natureza. Por isso também não é de estranhar que a Teologia da Libertação, que historicamente emerge como uma reação à teologia da Ação Católica, faça do anti-terceirismo, na arena política, um dos elementos fundamentais que mais a caracteriza. Vale notar que essa postura vem de antes de 1972 quando a Democracia Cristã no Chile saiu da frente de esquerdas, a *Unidad Popular*, abrindo o caminho para o golpe de estado no ano subsequente. Esse evento valeu como uma trágica comprovação do que se afirmava na Teologia da Libertação que então começava a se impor.

Assmann não está dizendo, e até mesmo o nega explicitamente, que a luta contra o terceirismo implica na reprodução do modelo socialista soviético na América Latina; tampouco o capitalismo dependente na América latina reproduz o modelo capitalista que opera no mundo norte-atlântico. Esses tipos históricos a que nos referimos certamente representam dois modos de produção que, como tais, constituem a opção da América Latina, mas pensar em uma simples repetição histórica é abstrair-se da própria dinâmica da história. A revolução socialista na América Latina se insere em um quadro de possibilidades diferentes daquelas que acompanharam outras revoluções socialistas, o que condiciona o seu próprio resultado. E é de se supor que esse resultado terá seu espectro de variações mesmo dentro da América Latina que, afinal de contas, não pode ser considerada um continente homogêneo (31).

No processo de libertação o futuro do cristianismo está também em jogo. Neste contexto Assmann é categórico: "somos la única alternativa viable para un cristianismo significativo en el futuro. ...Somos los cristianismos que ya inauguramos el futuro del cristianismo." (32) O julgamento que pesa sobre o cristianismo está na balança da práxis. A questão é saber o quanto os cristãos serão capazes de assumir uma aliança a nível estratégico-tática com aqueles que historicamente já estão engajados na práxis libertadora.

(31) *Ibid.*, pág. 93, 162.

(32) "La tarea comun de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo", in: Elsa Tamez e Saúl Trinidad (eds.), *Capitalismo: Violencia y anti-vida I*. (San José 1978), pág. 21-37. pág. 31.

Com isso descrevemos os elementos básicos da primeira parte da definição de teologia que Assmann provê: "reflexão crítica" ("sobre a fé como práxis"). Em outras palavras, ele próprio resume seu método dividindo o processo de reflexão crítica da práxis histórica em três níveis de articulação (33): 1) O nível de análise social, econômica e política que revelará o caráter da organização sócio-política e econômica e a relação de forças no atual momento da luta de classes; 2) O nível de opções políticas concretas que se desdobra lado a lado com o primeiro nível; 3) O nível estratégico-tático que é o de implementação planejada das teses políticas. É este último em que também se desenvolverá a tarefa de romper os bloqueios ideológicos dentro do cristianismo e recuperar o caráter dialético dos símbolos cristãos (34).

III

Vimos como Assmann vai da análise da situação histórica da América Latina à compreensão da práxis econômica e de lá explica o caráter especificamente político dessa práxis em meio a uma situação revolucionária. Nessa práxis política se inclui também a luta ideológica no âmbito da religião que visa romper os bloqueios ideológicos nesta esfera, trazendo a luta de classes para dentro da Igreja, mas sem se restringir a uma perspectiva intra-eclesial (35).

Se colocamos o problema da relação teoria-práxis, tal como tem sido discutido recentemente, podemos dizer que a postura de Assmann se coloca dentro da interpretação marxista dessa relação e é, neste sentido, distinta da compreensão de práxis com a qual a Teoria Crítica trabalha. Se Assmann fala de um "primado de lo político" (36), isso não é igual ao que a Teologia Política entende pela primazia do político. A práxis política em Assmann é uma decorrência ética de uma opção política que se toma em base de uma análise social que, por sua vez, encontra no direito ao trabalho

(33) Ele discute os três níveis de reflexão crítica muitas vezes em seus escritos: *Teología ...*, pág. 104ss.; *Pueblo Oprimido ...*, pág. 14; etc. Uma das melhores exposições do assunto, contudo, se encontra em "Cristianos por el socialismo ...", pág. 34ss.

(34) Assmann compara a criação de símbolos (como valores humanos) com a criação de valor no processo material de produção. Assim como o capitalismo aliena a mais-valia material no processo produtivo, ele também aliena a mais-valia ideológica no processo de produção simbólica. Esta analogia entre a produção ideológica e a produção material que Assmann sistematiza foi sugerida por Marx (*Das Kapital*, pág. 86). O socialismo restitui ao produtor não só a mais valia econômica mas também a mais-valia ideológica; Assmann *Teología ...*, pág. 171-202, especialmente pág. 194.

(35) *Ibid.*, pág. 143.

(36) *Ibid.* pág. 93.

(como a primeira necessidade básica) seu elemento fundamental. A práxis política é a culminação da práxis econômica (produção) e da práxis social (a interação humana determinada pela divisão de classes), i.e., visa superar as contradições de uma sociedade liberando a práxis econômica (que o desemprego congênito ao capitalismo lhe impõe) e a práxis social (dos limites que a divisão de classes, raças e sexos lhe impõe).

Uma vez que para Assmann a práxis em todos os seus níveis apresenta-se como a "toma de cuerpo de la fe", a reflexão crítica sobre a práxis (como fé) é a tarefa própria da teologia. A realidade em que a práxis se inscreve é o "texto" primeiro sobre o qual o cristão deve refletir (37). Esta reflexão, uma vez que só pode articular-se a nível ideológico (tanto discursivo, na teologia, quanto institucional, na prática eclesial), passa a ser ela própria um elemento da práxis. E à medida em que, através da práxis, a história é transformada, o próprio "texto" também se transforma fazendo com que a reflexão jamais perca seu aspecto dinâmico e criativo. Assmann não nega que o processo pode ser truncado, institucionalizado. Este é o ponto em que uma revolução se torna uma "religião" (38).

Se o argumento até agora indica o quadro de referência do conceito de práxis, em Assmann, uma outra questão insinua-se: será a teologia nada mais que um modo de refletir sobre a realidade social no que se refere especificamente ao seu dado religioso ("lo cristiano")? Será seu objetivo nada mais que servir como um instrumento estratégico-tático para mobilizar as massas religiosas na América Latina? Esses "nada mais" de nossas perguntas legam um tom pejorativo às perguntas. Na verdade, não é muito o que delas fica excluído. A resposta a essas perguntas certamente não pode ser dada sem que, pelo menos, haja uma qualificação detalhada da mesma. Essa transcenderia o escopo teológico de Assmann, já porque a necessidade da própria pergunta não emerge de uma exigência "praxiológica". No fundo está o problema da especificidade cristã que Assmann recusa abordar em termos teóricos. O único elemento específico é a própria negação deste específico, é o auto-exaurir-se (kenosis) do cristianismo em sua entrega na práxis do amor (39). No entanto, essa problemática não é de todo abstrata. Mesmo que Assmann não tenha formulado explicitamente, ela emerge aqui e ali em seus escritos. O problema concreto é que se a teologia deve levar avante a luta ideológica na

(37) Ibid. pág. 24 passim. Esta é a "Bíblia sociológica" de que Assmann fala; ibid. pág. 48.

(38) Ibid., pág. 155.

(39) Ibid., pág. 117, 136.

arena que lhe compete, ela não pode escapar dessas perguntas indefinidamente, especialmente quando são utilizadas como armas do reacionarismo. Os bloqueios ideológicos também se constroem com críticas difamatórias à Teologia da Libertação.

A primeira dificuldade que encontramos neste contexto e que se insere no centro da problemática que abordamos logo acima, refere-se à relação entre práxis e fé em Assmann. Não resta dúvida de que ele, antes de tudo, pretende deixar claro este dado: a partir de seu ponto de partida lógico (a práxis histórica) não há como reivindicar qualquer tipo de *analysis fidei* abstraída do contexto histórico que constitui o "texto" sobre o qual se dá a reflexão crítica do cristão (40). Qualquer tentativa de abstrair especulativamente as circunstâncias históricas significa cair em uma armadilha ideológica, pelo simples fato de que essa abstração implica na ruptura da união entre teoria e práxis. Assim, a própria fé deve ser submetida à reflexão crítica que emerge da práxis. Portanto, a fé se torna perscrutável enquanto ela se corporifica em eventos históricos. Ao mesmo tempo, porém, Assmann não quer classificar a fé em uma categoria secundária. Ao nosso entender, a maneira que ele encontra para resolver o problema é, por um lado, equacionar fé e práxis, mas por outro, deixar a fé como uma categoria formal da práxis que é a própria substância histórica (41).

Poder-se-ia tirar muitas implicações teológicas da equação que Assmann procura estabelecer entre fé e práxis, especialmente se procurarmos compará-la com algumas definições clássicas de fé na história da teologia cristã. Mas isso torna-se desimportante, uma vez que considerarmos o conceito de tradição em Assmann. Para ele a única tradição que importa, no que toca ao cristianismo, é a evolução cultural dos símbolos cristãos e sua reprodução no decorrer da realidade histórica que, na América Latina, gera o dado sociológico reconhecido como "lo cristiano" (42). Assim, podemos

(40) *Ibid.* pág. 72.

(41) *Ibid.* pág. 22s.

(42) "Lo cristiano" (que também pode ser chamado de "cristianismo sociológico" ou simplesmente "cristianismo"; *ibid.* pág. 174) tem duas dimensões: o nível aparente e o nível profundo ou essencial. Ao nível aparente têm-se os símbolos e as instituições cristãs como se revelam positivamente na tradição desempenhando uma função ideológica. Ao nível essencial têm-se a essência desses símbolos em seu valor criativo e revolucionário, como manifestação dos mais dignos anseios humanos. Nesta distinção entre o essencial e o aparente Assmann, como de resto, segue de perto a metodologia de Marx na qual a função da ciência é trazer à sua essência o que na ideologia se revela em aparência. Uma vez que isto é alcançado, volta-se ao nível aparente revelando a função alienante e as contradições da superestrutura ideológica. Isto descreve a luta ideológica; cf. Karl Marx *Grundrisse*, (Nova Iorque 1973), pág. 100ss. Para uma aplicação prática desse método de desmascaramento e inversão ideológica, veja Assmann "La actuación histórica del poder de Cristo", in: *Cristianismo y Sociedad* 43/44 (1975), pág. 43-54.

dizer que não existe algo como que uma história do dogma enquanto expressão positiva do dado revelatório recebido na fé. A fé só pode ganhar expressão positiva ("dogmática") em termos da relação histórica concreta entre o ser humano como sujeito da práxis e uma dada realidade histórica que tanto condiciona quanto oferece a matéria prima dessa práxis. O que durante a Renascença se dizia da natureza (que ela não dá saltos) agora se diz da história e assim também da fé, ressaltando-se que o movimento dialético reserva a si o direito de realizar transformações qualitativas escapando de uma linearidade mecanicista. Destarte a própria fé não pode ser concebida como decorrência de um dado revelatório supra-histórico. O processo "civilizatório" (D. Ribeiro) é expressão do processo "revelatório" (F.C. Baur). A própria verdade (em seu sentido ontológico) é um devir histórico, como afirma Assmann recordando as palavras de Rubem Alves: "La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre." (43) O próprio Assmann descreve este "hacerse verdad" com a noção de processo histórico que por sua vez é a categoria que melhor pode descrever o Reino de Deus:

"El reino de Dios jamás se identifica con las estructuras del mundo, pero se inserta y desenvuelve en ellas como un proceso. La noción de proceso representa quizás una de las categorías a introducir en el vocabulario teológico para hablar del reino de Dios, porque, además de su validez socio-analítica para plantear problemas de cambio estructural, contiene los dos polos de la tensión escatológica en su intersección en la historia: el 'ya' y el 'todavía no'... Es un proceso, que se conecta con el hilo conductor de la constante dinámica del proceso histórico." (44)

A questão, por hora, é saber se Assmann postula ou não um limite a este conceito de verdade imanente à história (no qual o elemento de transcendência é apenas o "todavía no" histórico), no qual a fé aparece exclusivamente como condicionada ao que historicamente toma corpo. Ao nosso entender, a maneira como Assmann aborda essa problemática dá lugar a uma dupla interpretação. Nos seus escritos que datam até fins de 1971, início de 1972, encontramos uma abordagem que de certa maneira difere daquela que em geral se encontra nos escritos publicados a partir de 1972.

(43) Assmann *Teología* —, pág. 65.

(44) *Ibid.*, pág. 154.

A característica do primeiro período é a explícita presença de uma esfera misteriosa, de uma realidade minuciosa, inacessível. Se Assmann então fosse perguntado se sua posição não implicaria em um reducionismo histórico, sua resposta por certo seria similar a esta:

“Hay evidentemente una dimensión radical de misterio en el amor hecho historia, que escapa a todo criterio de cuantificación y cualificación adecuado. Sólo el arte, la poesía y los símbolos de la mística logran un lenguaje alusivo más cercano a la que experimentamos como densidad misteriosa de la entrega en el amor.” (45)

A essas alturas, em sua teologia, Assmann pensa em um momento apriorístico que precede até mesmo os três níveis de reflexão crítica a que nos referimos acima. Esse momento *a priori* é a conversão, *metánoia*, “lanzarse al riesgo y a la inseguridad”. À *metánoia* seguem dois outros momentos que são caracterizados como “Krisis (interpretación juzgadora de la realidad) y gesto o acción de rompimiento y de creación de lo nuevo (*praxis*)” (46). O primeiro momento é irreduzível aos que lhe seguem (“*krisis*” e “*praxis*”) que por sua vez desdobram-se nos três níveis de reflexão-crítica. Neste contexto Deus aparece como uma categoria transcendental que explica a exteriorização da fé na práxis de amor que se manifesta materialmente na história: Deus é aquele que *pro-voca*. A fé então não se esgota na práxis, pois ela é a causa formal dessa práxis. “La fe en ese Dios *pro-vocador* y en su acción de libertador le confiere a la acción del cristiano una esperanza más audaz y una intensidad más valiente.” (47) Portanto, embora negando toda especificidade que não seja a “*kenótica*”, a de auto-exaurir-se, Assmann reserva à teologia e ao cristianismo um *proprium* irreduzível, um “*trans*” que não é imanente nem mesmo ao processo do reino na história: “La utopía cristiana del reino de Dios es estructuralmente *transprocesual* y no deja reducir ni siquiera al proceso de liberación.” (48)

Como se pode ver, há problemas que emergem dessa posição de Assmann. Como pode Assmann recorrer a uma dimen-

(45) *Ibid.*, pág. 117; no entanto, o texto segue: “Pero eso no representa ninguna justificación para que la teología se mantenga a una distancia de años luz de la globalidad concreta de la praxis histórica del amor, porque muchos componentes de esa concreción son de hecho nombrables y analizables.”

(46) *Ibid.*, pág. 152.

(47) *Ibid.*, pág. 156.

(48) *Ibid.*, pág. 154.

são radical de mistério e com ela justificar uma certa audácia cristã, quando ao mesmo tempo a práxis em sua auto-suficiência deve ser definida a partir da práxis dos explorados e oprimidos? É certo que Assmann parece situar essa audácia nos limites da "vanguardia auxiliar", da luta superestrutural onde grande parte dos cristãos exerce sua práxis. A este nível uma polarização se torna mais imperativa (49). Mas isso não resolve o problema, pois então Deus seria "provocador" de não mais que um auxílio superestrutural ao processo de libertação. Os operários, os explorados, os oprimidos como sujeitos últimos do processo de libertação supõem, necessariamente, em sua práxis, essa dimensão misteriosa, a não ser que Assmann quisesse universalizar (à la Rahner) seu conceito de cristão. Mas isso parece estar longe das suas intenções, em diversos aspectos. Não seria uma auto-contradição quando Assmann afirma essa dimensão "transprocesual" (ainda que meramente formal) enquanto que, por seus próprios critérios, os elementos transcendentais prestam-se para exploração ideológica? Novamente, uma solução seria adotar (à maneira da Escola de Frankfurt) um conceito "negativo" de práxis e situar no poder da negatividade a dimensão transcendental de que falamos. Mas isso iria de várias maneiras contradizer elementos fundamentais de sua definição de práxis como produção histórica da verdade e, na esfera política, implicaria um terceirismo do qual ele não perdoa a Teologia Política. Não há dúvida que Assmann enfatiza o caráter positivo do conceito de práxis com "hacer la verdad" (50). Vale ressaltar que ele não rejeita, de modo algum, o elemento negativo. Sua posição quer ser dialética, distanciando-se nesse sentido do positivismo e do empirismo. Para ele a unidade de cruz e ressurreição manifesta no poder histórico de Cristo "implica luchar allí donde suceden en la historia la derrota que prepara la victoria, y la victoria que necesita una nueva derrota para seguir siendo victorai." (51 E acima de qualquer

(49) *Ibid.*, pág. 132ss. Sobre a tendência de radicalização que se encontra em grupos de cristãos de esquerda, que assim *perdem de vista as mediações políticas e relaxam na análise social*, veja a entrevista com o chileno exilado José Zalaquett em *Christianity & Crisis* 36/11 (1976), pág. 152-157.

(50) Assmann, *Teología* -, pág. 63.

(51) Assmann, "La actuación histórica ...", pág. 54.

(52) Nos parece exagerado afirmar que há uma "ruptura" no pensamento de Assmann. Até mesmo é duvidoso que tenha havido uma mudança consciente de posição. Talvez seja mais correto falar de um deslocamento temático que no seu desenvolvimento suprime o recurso ao dado transcendente ou misterioso. Para o aprofundamento na discussão dessa problemática há um artigo inédito de James Savolainen. "Theology in the shadow of Marx. The Theory - Practice Relationship in Liberation Theology and the status of the Christian specificum". Savolainen desconsidera a hipótese de uma mudança na posição de Assmann e assinala os problemas na

duvida, Assmann tem afirmado que esta luta na América Latina é a luta pelo socialismo.

Se o problema que apresentamos não encontra uma solução considerando-se seus escritos até o início de 1972, podemos adiantar que a situação muda um pouco a partir dessa data. Desde então já não encontramos a presença dessa dimensão radical de mistério, nem como um momento ético pré-racional, nem como uma categoria formal que serve como recurso metodológico (52). Se Assmann estava ou não consciente dessa problemática e então avançou no sentido de suplantá-la é uma questão que não nos interessa nem cabe perguntar. Se analisamos alguns pontos no desenvolvimento teológico de Assmann, o fazemos para abstrair o seu pensamento do contexto histórico em que se desenvolveu, para então tecer julgamentos estáticos sobre um momento teórico. Nossa intenção é antes mostrar que existe um constante "mejorar las preguntas", como Assmann costuma dizer, de modo que as respostas também emergem mais concretas, incrustadas em novas circunstâncias históricas.

Embora seja somente em 1976 que Assmann venha a falar explicitamente em uma segunda fase da Teologia da Libertação (53), as características que ele atribui a essa segunda fase encontram-se em forma programática em um artigo muito importante chamado "La plusvalía ideológica del cristianismo" (54). Ao nosso entender, esse artigo estabelece um "lugar" metodológico para a teologia que pelo menos em potencial dispensa o recurso àquela dimensão "transprocesual" de que falamos acima e situa a teologia decididamente no "ambiente" das ciências sociais comprometidas na luta contra o capitalismo. A práxis é afirmada como o elemento "primero y fundante" (55), a ambigüidade entre práxis e conversão pelo menos não vem à cena. Ao contrário do que vimos acima, quando a teologia se situava numa área indefinida entre metánoia, kárisis e práxis, agora sua tarefa é precisada na função de desmascarar os elementos transcendentais recrutados pelo sistema capitalista para legitimá-lo em suas crises, i.e., para harmonizar a contradição entre a relação de produção e as forças de produção. "La religión

adoção de um momento apriorístico para salvaguardar o específico do cristianismo, ainda que esse a priori seja meramente formal.

- (53) Assmann, "tecnología y poder...", pág. 34: "En este sentido, se llega a afirmar que la TL /Teología de la Liberación/ ha entrado en una segunda etapa de su proceso de maduración — analíticamente centrada en la verdadera esencia necrófila del sistema capitalista; teológicamente centrada en un esfuerzo de teología anti-fetichista."
- (54) Esse artigo foi pela primeira vez publicado em abril de 1972 e consta de seu livro *Teología ...*, pág. 171-202.
- (55) "Tecnología y poder..." pág. 30.

idolátrica es indispensable para el opresor.” (56) As ciências sociais agora interagem com a teologia de forma decididamente interna. A teologia é inclusiva às ciências sociais. Em um momento da análise social emerge a reflexão teológica.

“El lugar teológico en las ciencias sociales es el lugar de las legitimaciones de carácter transcendental que no sólo acompañan normalmente las teorías sociales, sino que son, en definitiva, su nudo de articulación, casi siempre implícito. La explicación de esos amarres transcendentales suele darse únicamente en la defensa-ofensiva ideológica, en épocas de crisis. Las correspondencias estructurales en ese plano pueden y deben ser analizadas científicamente.” (57)

Esse lugar teológico como um momento da análise social – e não a análise social como um momento da teologia, externo a ela mesma (58) – requer uma consideração ainda maior da situação contemporânea do capitalismo, especialmente em sua forma de articulação ideológica, a ideologia da Comissão Trilateral, que envolve elementos imediatamente “teológicos”. Como já ensinava Juan Luis Segundo, a teologia tem uma função iconoclástica. Esta se manifesta negativamente no desmascaramento da apropriação dos símbolos religiosos por parte do poder dominante e, positivamente, na recuperação do caráter originário, libertador, desses símbolos, o que leva à sua socialização. A análise que Assmann faz da mais-valia ideológica segue, a nível de superestrutura, o mesmo mecanismo de criação da mais-valia econômica (que se constitui em uma das mais geniais descobertas de Marx) para propósitos complementares. Mas deixemos que Assmann fale por si:

“Baste pues, resumir, que un primer sentido – negativo – de plusvalía ideológica aplicable al cristianismo sociológico se refiere al excedente socio-cultural de mitos en cuanto utilizados como canales internalizadores de la dominación. Un segundo sentido – positivo y traspuesto a metas socialistas – se aplica a aquello que en los universos simbólicos y míticos vale más que todas las perversiones, a lo que sigue en disponibilidad, a sus parcelas

(56) “La tarea comun ...”, pág. 28.

(57) *Ibid.*, pág. 29.

(58) Essa postura não é muito rara na América Latina, principalmente em teólogos ligados ao movimento neo-ortodoxo em que uma separação entre “céu e terra” (Barth!) ou a adoção de um “ateísmo metodológico” (Bonhoeffer) se justifica. Cf. José Miguez Bonino *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: 1975, pág. 95ss.

liberales, con su punta de reveldía aún intacta. En este plano profundo de los símbolos y mitos, un cristianismo socialista podrá actuar vigorosamente en favor de la propiedad social de los mismos, en fidelidad a las intenciones originarias de las fuentes cristianas, coincidente con los propósitos prácticos originarios de los mitos.” (59)

A ruptura com a tradição teológica é profunda, comparável e análoga àquela que Marx realizou na tradição filosófica ao estabelecer a prioridade da produção e reprodução da vida real para a interpretação teórica do mundo. Se Marx com sua inversão da relação teoria-práxis vaticinou a supressão e concomitante preservação em um nível mais elevado (*Aufhebung*) da filosofia, é nossa opinião que Assmann pretende levar a cabo o mesmo programa no tocante à teologia: negar aquela teologia que se constitui ela mesma na negação da “teologia original” (aquela que manifesta em símbolos a experiência da libertação), explorando-a ideologicamente. O que Assmann pretende, ao nosso entender, é realizar a negação da negação, para fazer uso da terminologia hegeliano-marxista. Para Assmann, como já dissemos, uma tradição teológica como tal não existe — assim como para Marx (contra Hegel) não existe uma história da filosofia como tal. O que existe é uma tradição da produção simbólica situada historicamente em modos de produção sociais e econômicos. Criticar Assmann por sua postura frente à tradição teológica não faz sentido, a não ser que se suponha a crítica de seu ponto de partida: a práxis de produção e reprodução da vida real. Só a partir dessa perspectiva que uma crítica sobre a ausência de um conceito dogmático de Deus ou sobre a politização da dimensão transcendente pode ser formulada. Em contra-partida uma postura crítica desse gênero dificilmente encontraria um quadro de referência teórico fora do idealismo e do irracionalismo. Em vista disso, a ofensiva teórica de Assmann, antes de que sua teologia surja como esse desejado objeto de crítica, emerge como um implacável acusador das maquinações ideológicas do idealismo.

Em tempo devemos lembrar que uma crítica de Assmann pode e deve ser sob um ponto de vista interno à própria articulação de sua teologia, aceitando seu ponto de partida “praxeológico” (60) e procedente ao exame do seu argumento. Neste contexto surgirão considerações sobre a possibilidade de sustentar, em analogia à

(59) *Teología...*, pág. 193.

(60) Embora já tenhamos utilizado este conceito, vale o lembrete de que ele é definido de acordo com o conceito de práxis em Assmann, o que implica em um sentido diverso daquele atribuído ao termo pela Teologia Política, que ademais o difundiu.

produção econômica, uma produção ideológica de onde se infere a existência de um mecanismo de mais-valia ideológica, ou sobre o caráter revolucionário original dos símbolos cristãos, etc. Esse exame irá surgir, mas ao contrário da crítica idealista, ele irá contribuir para a própria definição e desenvolvimento da luta ideológica, dentro e fora da dimensão cristã da mesma. E vale dizer que a emergência dessas questões não depende de um simples exame acadêmico da "letra" da Teologia da Libertação; depende, sim, do poder de atualização histórica dos símbolos de libertação "en las concreciones reales del reino de Dios en la tierra, en las anticipaciones tangibles del futuro nuevo" (61).

(61) "La tarea comun ..." pág. 32.