

VIDA PASTORAL. Sob o título maior "Fascínio do Sagrado" (I - II - III), a revista *Vida Pastoral* 212 (maio/junho), 213 (julho/agosto) e 214 (setembro/outubro) 2000, traz uma série de artigos de autores de renome sobre o fenômeno religioso desse fim de século.

VV.AA. , Novas Forças da Igreja 2. *A Renovação Carismática Católica* (Especial). *Mundo e Missão*, mar/abr. 1999.

Pe. Alfeu Piso é Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Gregoriana de Roma e Diretor do Instituto de Teologia Dom Miele do Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto.

TEOLOGIA E ECONOMIA ENTRE O UTÓPICO E O REALIZÁVEL: A PROFECIA-PASTORAL¹

Pe. Dr. Márcio Anatole de Sousa Romeiro

A aproximação entre teologia e economia é cada dia mais freqüente nos círculos teológicos. Os pioneiros nesta empreitada² abriram caminhos e fizeram discípulos³ que, com originalidade, contribuem com o avanço das pesquisas. A relação entre economia e teologia já foi aprofundada tendo como referência o problema da idolatria⁴, da exclusão⁵, do sacrifício⁶, da racionalidade⁷. Essas abordagens, sem dúvida alguma, vieram enriquecer, tanto do ponto de

¹ Este texto foi inicialmente preparado para estimular os estudos preparatórios ao seminário dos Padres Dehonianos sobre Economia e Reino de Deus, acontecido no ano de 1999. Como era objeto das preocupações deste seminário refletir, tendo em vista a Doutrina Social da Igreja, julgou-se oportuno referir-se com freqüência ao documento *Ecclesia in America*, então recentemente publicado.

² HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983; *Crítica da razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988. ASSMANN, Hugo. *Desafios e falácias*. São Paulo: Paulinas, 1992.

³ SUNG, Jung Mo. *Teologia e Economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994; *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*, São Paulo: Paulinas, 1992. AUGUSTO, Adailton Maciel. *Neoliberalismo e idolatria do mercado, desafios à pastoral popular*. *Vida Pastoral*, v. 39, n. 203, dez. 1998, p. 19-23.

⁴ ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵ ASSMANN, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*. São Paulo: Paulus, 1994; *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: Unimep, 1993; *Por uma sociedade onde caibam todos*. *Vida Pastoral*, v. 37, n. 183, fev. 1996, p. 19-26.

⁶ ASSMANN, Hugo (org.). *René Girard e o teólogos da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1997.

⁷ ASSMANN, Hugo. *Clamor dos pobres e 'racionalidade' econômica*. Tradução de Darci Luiz Marin. São Paulo: Paulinas, 1990. ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. *A ética como racionalidade moderna*. *LUMEN*, São Paulo, v. 1, dez. 1994, p. 5-14.

vista epistemológico, como do ponto de vista pastoral, as profundas contribuições do Ensino Social da Igreja sobre a relação entre teologia e economia⁸.

Neste artigo, servindo-me evidentemente dessas diferentes abordagens, gostaria de refletir sobre a relação entre Teologia e Economia, tendo como referência a possibilidade e a urgência de se construir um futuro melhor que o presente. Tal opção significa portanto, colocar o problema de tal forma que a solução do mesmo implique necessariamente na modificação da ordem atual, mostrando que apesar das implicações políticas da pastoral, ela ultrapassa a política.

A hipótese a ser trabalhada aqui é aquela segundo a qual a teologia - enquanto reflexão e também como prática (isto é, como pastoral) - não pode apenas administrar o presente, pois a pastoral não é o exercício do realizável, é uma ação eclesial cuja legitimidade e pertinência dependem de sua capacidade em gestar o futuro⁹, como boa notícia para os pobres, daí o caráter profético da pastoral. Trata-se portanto, de pedir à Teologia que cumpra seu papel de ser sal, fermento e luz para a vida do mundo. Indo mais além, se isso é possível, espera-se da Teologia que ela resista e supere as diferentes formas de idolatria.

Pela proclamação da boa notícia aos pobres, a Teologia pode reencontrar sua reserva de sentido para, a partir da racionalidade que lhe é peculiar, posicionar-se neste mundo moderno, sendo por ele reconhecido. Esse

⁸ Sobre teologia e economia no Ensino Social Cristão, a título de exemplo, veja BIGO, Pierre; ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social: Elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982. CHARBONNEAU, Paul-Eugène. *Entre capitalismo e socialismo: a empresa humana*. São Paulo: Pioneira, 1983. CALVEZ, J.-Y. *Église et société économique: l'enseignement social de Jean XXIII*. Paris: Aubier, 1963. GUERRY, Mons. *La doctrine sociale de l'Église*. Paris: Centurion, 1962.

⁹ Não cabe aqui um desenvolvimento mais detalhado das implicações desta afirmação contudo, para efeito de entendimento, talvez seja útil esclarecer que o fato de fazer da Teologia uma artífice do futuro somente se justifica quando ela é entendida como subordinada ao Reino de Deus. Nesse caso, ela deve elaborar o futuro porque também ela não pode deixar de colaborar na construção do próprio Reino.

posicionamento é o ponto de partida para que se estabeleçam as condições de entendimento entre as formas de conceber e comunicar a existência humana. É aqui que se dá não apenas o diálogo com as ciências em geral, mas também com a Economia em particular. Contudo, particularmente, no que diz respeito à Economia, o diálogo com a Teologia não é feito sem conflitos pois em um paradigma econômico que tem o mercado como critério maior, a Teologia (se ela aceita com fidelidade sua vocação de defensora e instrumento de salvação dos pobres), representa (ou deveria se apresentar como) uma racionalidade contestadora: o futuro se faz necessário, porque o presente se mostra insuficiente.

Nesse campo do diálogo entre diferentes racionalidades, e, particularmente, no terreno do entendimento entre racionalidade teológica e racionalidade econômica é que a Teologia deve ser interpelada a forjar uma nova cultura onde a boa notícia para os pobres possa ser, não apenas ouvida, mas sobretudo entendida e vivida. É nesse campo que se evidencia a pertinência do *logos* teológico pois se a Teologia - como reflexão e ação - não for capaz de dar sentido à existência, organizando de forma plena a presença humana no mundo, outras formas de racionalidade o farão. John Milbank, com profundidade, observa que quando a Teologia não articula a palavra do Deus criador, ela está "fadada a se transformar na voz de algum ídolo, como a erudição histórica, a psicologia humanista ou a filosofia transcendental. Se a teologia não procurar mais posicionar, qualificar ou criticar outros discursos, será inevitável que esses discursos venham a posicioná-la: porque a necessidade de uma lógica organizadora máxima (...) é um empreendimento irrecusável"¹⁰.

Quando o problema é pensar a relação entre Teologia e Economia, a necessidade de uma lógica teológica organizadora se faz, evidentemente, ainda mais urgente. Nosso tempo é testemunha da atualidade da frase de John Milbank. Na história, não existe vácuo porque a existência e a presença humana, no mundo, exige um tirar o véu. Quando a razão religiosa deixou de explicar e sustentar o mundo, em vez do mundo deixar de existir, foi encontra-

¹⁰ MILBANK, John. *Teologia e teoria social: para além da razão secular*. Tradução de Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1995. p. 11-12.

da uma outra lógica de explicação e sustentação deste mesmo mundo. Chegou a vez da razão secular¹¹, essa que agora, na perspectiva de uma lógica organizadora, diz e sustenta o mundo a partir de uma articulação dita racionalizada e desencantada¹². A esta tarefa de reorganização do mundo, partindo de uma chave teológica e visando à salvação dos pobres ou aquilo que outros chamaram de globalização da esperança¹³ deve dedicar-se a ação pastoral a fim de extrair da relação entre Teologia e Economia os recursos necessários, não só para a colocação dos problemas, mas igualmente, para que se construam pistas para a solução desses mesmos problemas. Trata-se portanto, de pensar o futuro a partir da atualidade do presente, resistindo e mesmo indo além da globalização econômica, pois se esta “é dirigida pelas leis do mercado, aplicadas conforme a conveniência dos mais poderosos, as conseqüências só

¹¹ Ibidem. Quando se pensa em razão religiosa, historicamente está-se pensando na Cristandade. Sobre este assunto, é bom lembrar o que escreve Christian Ruby, ao iniciar o segundo capítulo de sua *Introdução à filosofia política. Segundo este autor, “No ocidente cristão, o fechamento da Academia de Platão, em Atenas (529 d. C.), pelo imperador romano Justiniano, anuncia o novo centro de estruturas intelectuais, da pesquisa e das leituras. O cristianismo latino, cedo prolongado pela teologia escolástica, instaura, em filosofia política, uma nova configuração que, mesmo desconhecida, é importante. Desenvolvida entre a cisão do Império (395, Ocidente – Oriente), sua queda (476), e a tomada de Constantinopla (a “Nova Roma”) pelos turcos (1453), essa configuração dispõe de uma base cultural: desenha-se como repercussão da filosofia grega (exilada no Oriente Médio e em Alexandria), da filosofia judaica (viva até a expulsão dos Judeus da Espanha, em 1492) e da filosofia árabe – muçulmana (o ano I da Hégira corresponde ao século VII latino). Ela desfruta, sobretudo de um impulso conceptual diferente. O mundo medieval ocidental privilegia a Palavra de Deus, e em seguida a teologia, às quais submete a filosofia, instituída como uma realidade social desde os gregos”* [RUBY, Christian, *Introdução à filosofia política*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998].

¹² WEBER, Max. *Économie et société*, vol 1: Les categories de la sociologie, vol 2: L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie. Traduzido do alemão para o francês por Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Éric de Dampierre, Jean Maillard et Jacques Chavy, Edição de Bolso, Paris: Plon, 1995.

¹³ FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.). *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998.

podem ser negativas”¹⁴. Na tentativa de oferecer uma contribuição sob esta ótica, neste artigo, a reflexão dar-se-á em dois momentos profundamente ligados, a saber: ^(a) a fenomenologia econômica e ^(b) o problema é a pobreza.

A FENOMENOLOGIA ECONÔMICA

Antes de mais nada, é preciso dizer que somente é possível adotar uma perspectiva fenomenológica se aceitarmos que tanto a Teologia como a Economia são ciências – com suas respectivas e diferentes aplicações – feitas pelo e para o humano. Perceber esta força e, ao mesmo tempo, limitação, é fundamental para relativizar os absolutismos econômicos presentes no mundo moderno e que levam a exigências absurdas no plano da elaboração de uma teologia, que substitui o ‘fora da Igreja não há salvação’ pelo ‘fora do mercado não há salvação’¹⁵.

Segundo Paul Ricoeur, a fenomenologia, particularmente depois de Husserl, “possui uma memória que a insere no passado da filosofia ocidental”¹⁶. Significa que, ao colocar, o problema da fenomenologia econômica, está-se colocando o problema da compreensão e atualização da própria racionalidade, enquanto jeito humano de ser. Com isso, quer-se ressaltar que tanto a Teologia quanto a Economia, compreendidas como ciência, nascem tendo já uma finalidade específica: na particularidade, explicitar a existência e a presença humana no mundo. Esta explicitação, em virtude da complexidade e desigualdade inerente ao espaço e tempo históricos, nos quais, independente e para além da nossa vontade, vivemos, faz-se atendendo a interesses pessoais e comunitários, que no conjunto da histórica existência humana, apresen-

¹⁴ JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Ecclesia in America*, parágrafo 20. Como estou utilizando a edição oferecida pelas Edições Loyola, São Paulo, 1999, para as próximas citações, após a sigla EA, acrescentarei respectivamente o parágrafo e a página, assim, nesta citação temos: EA, 20, 27.

¹⁵ SUNG, Jung Mo. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁶ RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Philosophique J. Vrin, 1993. p. 7. Para esta e as demais citações, salvo informação em contrário, a tradução é minha.

tam-se como conflitantes. Razão pela qual, muito mais do que legitimar o presente dominador, cabe à Teologia descobrir e sempre atualizar a certeza de que “a partir do Evangelho, é necessário promover uma cultura da solidariedade que incentive oportunas iniciativas de apoio aos pobres e marginalizados”¹⁷.

Já são bastante conhecidos os alarmantes dados socio-econômicos da atual realidade em que a miséria convive com a opulência, desemprego, com tarefas a serem feitas¹⁸. Contudo, ao chamar a atenção para o aspecto fenomenológico da Economia e da Teologia, quer-se recuperar um dimensão fundamental, é aquela de discutir o significado das coisas. Paul Ricoeur, no texto acima citado, observa ainda que “é importante constatar que a primeira questão para a fenomenologia é: que significa significar? Qualquer que seja a importância adquirida posteriormente pela descrição da percepção, a fenomenologia parte não daquilo que existe de mais mudo na operação de consciência, mas da sua relação às coisas pelos signos, tais como os elabora uma cultura falada”¹⁹.

A Teologia, sem dúvida alguma, é parte ativa da cultura²⁰ que, ao falar-se, elabora significações para sustentar a existência histórica a ponto de ter

¹⁷ EA, 52, 61.

¹⁸ A título de exemplo, consultar: CNBB, *Momento Nacional – documento preparatório maio 1998: III Semana Social Brasileira*, Brasília: CNBB, 1998.

_____, *A fraternidade e o desemprego: sem trabalho ... por quê? (manual CF99)*. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1999.

¹⁹ RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. op. cit., p. 10.

²⁰ Sobre esta questão, é interessante constatar o que, no início do século, escrevia o filósofo brasileiro Nestor Victor: “o verdadeiro Brasil é católico (...) e, como tal, inativista. Somos outro pólo da América (...) Inativista quer dizer, aqui, inimigos radicais daquele progresso febril e sem finalidade cujo amor abrasa os filhos da outra metade do continente. Nós somos como povo, pelo contrário, amigos do que está, estacionários, digamos, por uma volúpia, por um amor ao descanso, à contemplatividade que quase confina com o sentimento budista (...)” [citado por Jorge Jaime em JAIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil*: vol 1, Petrópolis – São Paulo: Vozes – Faculdades Salesianas, 1997, p. 27.

²¹ IRIARTE, Gregório. “A globalização: um grande desafio para a ética cristã”, em FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.). In: *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 25-40. RICHARD, Pablo. Crítica teológica à globalização neoliberal. In: *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 41-60.

de posicionar-se como instância crítica do modelo econômico neoliberal vigente²¹. Esta crítica contundente faz-se necessária, não por mero capricho modernizante, mas sim porque, ao favorecer os interesses dos poderosos, a globalização ocasiona conseqüências negativas tais como “a atribuição de um valor absoluto à economia, o desemprego, a diminuição e a deterioração de alguns serviços públicos, a destruição do ambiente e da natureza, o aumento das diferenças entre ricos e pobres, a concorrência injusta que põe as nações pobres numa situação de inferioridade sempre mais acentuada”²².

No esforço de significação e re-significação da existência humana é que se encontra o nó da questão. Através de um processo de racionalização, o mundo moderno perdeu seu encanto²³ e agora, subjugado pela hegemonia do econômico²⁴, ele produziu um mundo onde o mercado desafia a própria tradição racional da racionalidade humana²⁵, construída nos últimos séculos, uma vez que enquanto protagonista, com pretensão de exclusividade, este mercado tem se manifestado como uma ameaça à vida dos pobres²⁶. Nesse quadro, a Teologia, face à Economia (subentendido aí economia de mercado) só pode assumir uma posição de protesto, a colaboração tem de dar-se no campo não da legitimação do progresso, do avanço tecnológico e da acumulação, mas na significação e edificação de um viver capaz de garantir a sobrevivência humana pacificada²⁷, de tal forma que se possa vencer tanto a lógica da exploração quanto a da destruição²⁸.

²² EA, 20, 27.

²³ GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde: Une histoire de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

²⁴ FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. Tradução de Álvaro Lorencine. São Paulo: UNESP, 1997.

²⁵ ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. A ética como desafio à racionalidade moderna. *LUMEN*, I, 1, p. 5-14.

²⁶ ROMEIRO, Márcio Anatole de Sousa. *Le marché économique, une manifestation moderne et violente du sacré*. Tese (doutorado em filosofia). Institut Supérieur de Philosophie, Universidade Católica de Louvain (Bélgica).

²⁷ PASQUIER-DORTHE, Jacques; OLIVEIRA, Carlos-Josaphat Pinto de (Frei Josaphat). *Réussir les affaires et accomplir l'homme. Enjeux éthiques et économiques de l'entreprise: Responsabilité et rentabilité*. Fribourg: Universitaires Fribourg, 1997.

²⁸ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

Esse esforço de re-significação – pois no nosso caso trata-se de reencontrar-se com as forças da tradição cristã capazes de promover a igualdade pela solidariedade e fraternidade – exige um agir profundo e radical, pois, para dizer como G. Taylor, a propósito de Ricoeur, “toda a ação social é já simbolicamente mediatizada e é a ideologia que desempenha este papel mediador no domínio social”²⁹. A aposta é que as religiões, em geral, e o cristianismo em particular possuem ainda a força necessária para assumir esse papel de mediador social. A questão de fundo que a atual situação econômica coloca como problema, portanto, para se pensar a relação Teologia e Economia, pode ser identificada na dificuldade de se continuar aprimorando o necessário discurso soteriológico em meio aos processos de eliminação dos pobres. Sendo, portanto, importante relembrar a perspectiva apontada pelo papa João Paulo, para quem “as forças que trabalham para favorecer o encontro com Cristo não podem deixar de ter uma positiva repercussão na promoção do bem comum numa sociedade justa”³⁰. De uma maneira diferenciada, mas justamente porque se está no bojo da tradição ocidental, trata-se, ao colocar o problema de Deus na Teologia enquanto pensamento (Teologia ou a Pastoral teologável) e enquanto prática (Pastoral ou a Teologia pastorável), de enfrentar a própria dificuldade que levou Leibniz a colocar o problema do mal, originando a teodicéia³¹. A busca da justiça ou, mais exatamente, da vivência de relações justas, manifesta-se como um novo momento de elaboração teórica da grande tradição ocidental, que para discursar sobre, precisa enfrentar com coragem o problema da miséria³². Trata-se, portanto, de afirmar a positividade não impositiva de uma particularidade cultural que crê e testemunha a vitalidade da proposição evangélica de que um mundo justo é possível

²⁹ TAYLOR, George H. Introdução do Organizador em RICOEUR, Paul, *Ideologia e Utopia*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1991, p. 31. Sobre a questão da ideologia em Paul Ricoeur consulte também: RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

³⁰ EA, 69, 78.

³¹ LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de Théodicée: Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

³² SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe, por que há pobreza?* São Paulo: Paulinas, 1995.

e de que esse mundo, nascido da racionalidade humana, pode ser assumido como fundamento das relações e das instituições.

Desta forma, a tutela do econômico sobre as outras esferas da vida humana pode ser percebida não como uma necessidade, mas uma construção político-ideológica³³. Sendo, pois, uma construção, é possível imaginar juntamente com Jacques Généraux que “há um serviço ainda maior e mais urgente que podemos prestar a nossos concidadãos: dizer-lhes que a grande maioria dos que pensam, dos que criam, dos que informam, dos que ensinam, dos que analisam os problemas de nossa época não acredita que não haja nada além do desespero; ao contrário, está convencida de que sempre podemos escolher nossa história, construir nossas esperanças”³⁴. Aliás, este é o específico da Teologia. Sua crítica ao colonialismo da economia deve ser entendida não como uma rejeição ou condenação da economia, mas sim como uma parceria na meta de se construir uma nova ordem, enfim liberta da maldade e, na medida do possível, do mal pela conversão do maldoso à superioridade do amor.

No entanto, para que a esperança de que o encontro com Cristo beneficie a sociedade e que possa realmente ser a afirmação de um significado legítimo, e para que este último consiga ser respeitado na sociedade moderna, e no caso específico de nossa reflexão, para que a solidariedade tenha direito de cidade, e não seja apenas reduzida a um culto descomprometido, é preciso ultrapassar o paradoxo do remédio que se tornou veneno.

A consciência crítica que permitiu a emancipação do mundo moderno, pela libertação da superstição, precisa ser preservada de toda manipulação que como tal, efetivamente, não emancipa. A este propósito, é interessante o raciocínio desenvolvido por Manfredo Araújo de Oliveira, ao refletir sobre filosofia da religião e teologia escreve: “a reflexão filosófica sobre o fenômeno religioso emerge da condição humana fundamental e tem como sentido ser

³³ GÉNÉRAUX, Jacques. *O horror político: o horror não é econômico*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

³⁴ *Ibidem*, p. 139.

hermenêutica da dimensão mais profunda do ser do homem como ser que se gesta na história. Esta reflexão é feita, hoje, a partir de um grande paradoxo: (...) a sociedade moderna, em que ainda estamos inseridos como nosso mundo, partiu do ideal de uma racionalização da vida, que implicou, como um dos primeiros momentos da emancipação humana, a crítica da religião e de todo o mundo que a fazia possível. Ora estamos, exatamente, vivendo uma época de crise da razão (...) e o paradoxo consiste nisto que, hoje, a razão começou a denunciar a própria razão”³⁵.

Nesse quadro de crise, ao se considerar a economia como um fenômeno produzido pelo e para o humano, o que se visa é libertar-se das concepções ideologicamente violentas, porque sacrificiais³⁶. Mas para isso, será preciso romper com as tentativas de significação da realidade, construídas a partir do princípio que faz do mercado neoliberal uma necessidade. O paradigma que fez dele uma necessidade é o mesmo que transforma o econômico, e mais exatamente o próprio mercado em única expressão possível do econômico. A consequência imediata dessa redução unívoca é o fato de que em tal paradigma o mercado passa a ser o ponto de chegada e não mais apenas o de partida. As supostas aquisições positivas não são convocadas para engendrar o novo, mas são consumidas para manter o ultrapassado. A meta passa a ser a perpetuação do presente pela negação do futuro, entendido como esperança utópica possuída já enquanto promessa. Essa inversão que transforma o meio em fim, privilegia uns poucos e abre as portas para que o autoritarismo político referende e legitime o sacrificalismo econômico.

Ao comentar a noção de autoritarismo em Hannah Arendt, o já citado Christian Ruby escreve que “o dispositivo totalitário (...) dissolve o povo em massas homogêneas, proíbe as divisões fecundas em proveito do Estado-

³⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 183-184.

³⁶ PARRA, Alberto. A Igreja na América: o que está por fazer. In: FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.191-224. BEAUDIN, Michel. Por uma pastoral profética em tempos de neoliberalismo. In: FUNDAÇÃO AMERÍNDIA (org.), *Globalizar a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 227-268.

partido único, instaura, no seu ápice, a função suprema do chefe-guia, desenvolve as elites que confundem o real e ficção, institui desdobramentos infinitos dos corpos repressores (polícia e polícia política etc.), quebra os mundos culturais comuns de trocas, substituindo-os por dogmas repetitivos”³⁷. Neste ponto, todos os autoritarismos se confundem e o grande efeito é a massificação ou a perda da própria identidade através da substituição do “rosto” pela frieza das verdades estatísticas. Com a perda da identidade, abrem-se as portas para a fragilidade dos significados. Porém, como o vácuo de significação é impossível, o que se tem é a imposição de significados que não correspondem nem à natureza das coisas, nem à finalidade das ciências que articulam o sentido do significado e do ser das próprias coisas.

Dessa insuficiência significativa nasce a urgência do agir profético-pastoral. Quando se quer, enfim, exercer o múnus pastoral da revelação do rosto do Deus que salva, a rejeição do autoritarismo político (rejeição que já é um dado cultural no ocidente, assumido a partir da cultura dos direitos humanos e do estado de direito) implica também na rejeição do autoritarismo econômico (rejeição ainda amplamente rejeitada). Porém, para que esta renúncia aconteça, é preciso uma inversão nas prioridades, urge proteger o humano³⁸. Trata-se de colocar a questão da renúncia do modelo oferecido pela ‘cultura da globalização’. Sendo assim, somos desafiados, como lembra a exortação apostólica *Ecclesia in America*, “não só a promover uma maior integração entre as nações, contribuindo para criar uma autêntica cultura globalizada da solidariedade, mas também a colaborar com todos os meios legítimos para a redução dos efeitos negativos da globalização, tais como o domínio dos poderosos sobre os mais fracos, especialmente no campo econômico, e a perda dos valores das culturas locais, em favor de uma malentendida homogeneização”³⁹. Mas isso será assunto para o segundo item: o problema da pobreza.

³⁷ RUBY, Christian. *Introdução à filosofia política*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP. p. 122.

³⁸ BICUDO, Hélio. *Direitos humanos e sua proteção*. São Paulo: FTD, 1997. KUCHENBECKER, Valter (coord.). *O homem e o sagrado*. Canoas: ULBRA, 1998.

³⁹ EA, 55, 64.

O PROBLEMA É A POBREZA

A partir do diálogo entre Teologia e Economia, ao abordar o problema da pobreza, a questão que se torna fundamental não é o quanto mede ou pesa a pobreza, mas sim o que é a pobreza. É claro que a pobreza possui um significado, antes de mais nada, porque ela aparece, no entanto, o reconhecimento fenomenológico da pobreza não pode, de forma nenhuma, empalidecer o desafio maior que é aquele que impede de perceber que a pobreza, enquanto fenômeno, é uma elaboração que ameaça a justiça e por extensão as instituições fundantes. Aqui, ao colocar o problema da pobreza desta forma, não se quer apenas defender uma necessária apreciação sócio-política, mas deseja-se apontar para a urgência de uma revisão ontológica. A pobreza é um desafio não só ao próprio sentido, como também à própria tarefa de significar. Por esta razão, não se pode admitir que uma certa argumentação que ao apoiar-se numa espécie de apologia da ineficácia econômica (não há recursos) seja legitimada pela resignação teológica (pobres sempre tereis). O traslado de uma postura sociológica para uma abordagem filosófica quer continuar o trabalho das ciências sociais que, tirando a teologia das armadilhas transcendentais, recupera a força utópica do pensamento religioso quando colocado a serviço dos pobres, conforme exige a Revelação Cristã enquanto reserva de sentido salvífico para os pobres, ponto de partida irrenunciável no exercício existencial de compreensão, explicitação e comunicação da Palavra feito *logos* teológico.

Uma revisão ontológica pode ser não apenas útil como também inovadora, particularmente quando se pensa nas vantagens que essa virada epistemológica pode trazer para a discussão da relação entre Teologia e Economia. Como, sem sombra de dúvida, é evidente que não se quer negar o valor e a necessidade de uma apreciação sócio-política da pobreza, porque como tal, ela é, enquanto fenômeno, um fato incontestável, então, pode-se, igualmente, esperar ao se perguntar o que é a pobreza, o que se quer é também, sem sombra de dúvida, perceber seu significado para o pensamento. Assim, restringindo-se apenas a um aspecto fundamental que deve ser abarcado por esse binômio pensamento-prática, a saber, o prolongamento do ser de Deus, expresso na e pela economia trinitária, no efetivo e utópico exercício vivido da comunhão – como desejo, promessa e esperança –, a existência da pobreza, e não apenas seu fenômeno é um desafio tanto no encontro com o outro como na construção do eu.

Ao fazer da comunhão a referência para uma visibilidade social da autêntica compreensão de Deus, pelo pensamento e pela prática, verifica-se o que significa a pobreza. Ela é uma ameaça ao ser. Tendo o encontro com o outro como parâmetro inevitável de explicitação da comunhão em Deus e com Deus, pode se dizer que a pobreza é, em primeiro lugar, um desafio porque, mesmo que se o pobre existindo afirme o ser pelo não-ser⁴⁰, a pobreza na sua fenomenologia – admitida socialmente, assumida culturalmente e justificada idolatricamente – insiste em fazer da presença uma existência que se afirma pela negação. Não pode haver comunhão quando o ser é negado, muito dificilmente quando a identidade é destruída pela deformação. Não havendo comunhão, o fenômeno se impõe sobre o fundamento. O presente, ao afirmar-se como necessidade, elimina a utopia enquanto possibilidade, nessa eliminação desaparecem também o desejo, a promessa e a esperança de futuro. O não-ser passa então a ser a regra e a norma do e para o ser.

Em seguida, a pobreza também desafia porque, enquanto existência ela é capaz de significado e não apenas passível de descrição fenomenológica. Ela interpela o ser. Em linguagem sociológica, poder-se-ia dizer que, no atual estágio civilizatório em que nos encontramos, sem os incluídos, os excluídos continuaram de fora do “banquete”, estando sem ser. É nesse ponto que a utopia da comunhão aparece como passarela que permite a passagem da presença enquanto ser negado, para a existência como ser emancipado realizado comunhão ao realizar a própria comunhão. É nesse ponto que desejo, promessa e esperança passam a alimentar um processo de humanização onde o medo do abandono e da quebra da confiança são combatidos pelo ‘querer’ e pelo ‘entregar’, expresso em matrizes humanistas ou explicitamente religiosa que, embora diferentes, na historicidade e no vivido, assemelham-se nos resultados. O eu humanista assim se expressaria: ‘eu quero a comunhão, ajuda-me a realizá-la’. Enquanto um hipotético eu religioso diria: ‘A comunhão é o jeito de Deus ser, imitemo-Lo’.

⁴⁰ DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1987.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina o não-ser; uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel*. Petrópolis: Vozes, 1987.

A pobreza desafia o sentido, principalmente porque, diante do pensamento e da prática, ela interpela particularmente àqueles que podem contar com algo mais que a simples presença. Enquanto houver o desejo, a necessidade e a esperança do encontro, o fim não estará decretado e o presente permanece aberto à criatividade humana. Na sua inegável fenomenologia, a pobreza, na sua extensão sócio-econômica, não consegue ser invisível. Visível e evidente, ela pode ser vista. Seja porque, antes de mais nada, ela existe e pede [ou pode pedir] para ser olhada. Seja porque, existindo, também recebe o olhar.

Um projeto de comunhão universal, na perspectiva do 'eu', que sai ao encontro do 'Outro', tem à sua frente uma dupla tarefa. De um lado, há que responder a atitude do 'eu' que quer e espera encontrar-se com quem o fenômeno fez não-ser mas, que para este eu desejoso de comunhão permanece ser, mesmo escondido na negação. Nesse caso, a enticidade percebida como não-ser deixará de manifestar pela negação, permitindo que a presença saia da passividade, e, ativamente, avance em direção ao reconhecimento, favorecendo que a historicidade do ente, atualizada sob a forma de ser no não-ser, não precise negar-se politicamente para que esse mesmo ente particular atinja seu ser que hoje, por circunstâncias concretas, está ameaçado, pela exigência de submissão à negação, a ser uma enticidade historicizada como não-ser.

De outro lado, há a possibilidade do crescimento do próprio 'eu'. Dependendo da força do encontro, o 'eu' que vai ao encontro poderá possibilitar o resgatar do não-ser, permitindo que o ser supere sua enticidade decorrente da presença pela existência negada, chegando a uma existência livre da ameaça degradante de ser o que não se é. Para que esse movimento torne-se realidade é preciso que o 'eu' aceite e cresça no encontro. O 'eu' como pólo protagonista do encontro se disporá a viver o ir-ao-outro, conduzido pelo princípio da "intropia indutiva" de Edith Stein⁴¹ para que o acolhimento conduza do encontro à comunhão.

⁴¹ STEIN, Edith. *A ciência da cruz: estudo sobre São João da Cruz*. Tradução de D. Beda Kruse. São Paulo: Loyola, 1988.

A pobreza desafia não apenas sob o ponto de vista do encontro mas também quando almeja a construção do eu. Numa situação de conflito, o eu não pode amadurecer plenamente e conservar sua legitimidade ética e política se seu processo de devir for marcado pela convivência com ou mesmo pela promoção do não-ser. A pobreza como guardiã do não-ser é o próprio impedimento para que o ser reconheça o senhorio do ser⁴², ou seja, a completa igualdade e total isenção de diferenciação dominadora.

Ao perceber a pobreza como um desafio para a construção do próprio eu, evidencia-se a passagem de uma abordagem da problemática da pobreza para a percepção do sentido da própria pobreza. É o exercício hermenêutico que permite reconhecer que o problema não é da pobreza e sim a pobreza é problema. A mudança implica uma entrada no universo da interioridade. A pobreza não pode ser apenas percebida como uma exterioridade a ser observada, descrita e combatida, muito além de exterioridade, ela é uma interioridade, como tal, sua ação marca a trajetória do ser não apenas contingencialmente, mas para além do acidente, sua marca é da ordem da necessidade. Depois da pobreza, porque a comunhão é a referência, o ser não é o mesmo, após a tomada de consciência da existência da pobreza na atualidade do ente - pelo não-ser -, não se pode viver a própria enticidade da mesma forma, sob pena de deformar e até inverter o próprio ser, fazendo dele o princípio da negação que pela alienação total estabelece, no plano da historicidade, a morte como regra.

Ao assumir o desafio imposto pela pobreza à interioridade do ser, tanto na sua necessidade e universalidade quanto na sua particularidade e individualidade, pode-se finalmente perceber uma exigência de mudança no plano da ação. A solicitação que a pobreza faz não é apenas de ordem política, como se a opção pelos pobres pudesse ser reduzida a uma estratégia política. Tal como a concebeu a Igreja na América Latina - tanto em Medellín como mais tarde em Puebla -, esta opção é uma exigência do seguimento, portanto, trata-se de uma exigência de fidelidade e de discipulado. A admissão da pobreza

⁴² DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

como problema significa recolocar esta intuição eclesial sem permitir que o estar ao lado dos pobres signifique apenas acúmulo de força para exercícios de convivência, incapazes de gestar a novidade do verbo na História. Perceber a pobreza como desafio ontológico é perceber que a ação de solidariedade pela estratégia política não alcançará os resultados desejados e até corre o risco de se auto-destruir se esta ação não for governada por uma autêntica vontade e efetiva prática de comunhão.

No que diz respeito ao específico da ação pastoral, a percepção da pobreza, como desafio ao ser, implica na admissão da gratuidade do encontro religioso. O enfrentamento da pobreza como problema dá-se em um nível totalmente diferente daquele da formação religiosa ou da prática litúrgica. A catequese e a liturgia são estratégia para que a comunidade religiosa aconteça, já o enfrentamento da pobreza, como problema e ameaça ao ser pelo obstáculo à comunhão, faz-se necessário para que o ser existente tenha outra alternativa de manifestação para além da presença no não-ser.

Permitir e construir uma alternativa para que o ser se manifeste outramente é, no seguimento gratuito e no discipulado generoso, um encurtar o caminho para que o manifestado possa se constituir também como comunidade de fé e de culto, incorporando na sua manifestação a exigência de comunhão. Pode-se assim dizer que a pobreza enfrentada, como ameaça ao ser, supõe colocar a questão da conversão como processo sempre atual. Nisto reside a profecia pastoral, exatamente na dialética da necessária denúncia do presente e no gracioso anúncio da possível esperança utópica, pois, afinal, "a conversão leva à comunhão fraterna, porque permite compreender que Cristo é a cabeça da Igreja, seu corpo místico; impele à solidariedade, por conscientizar que o que fazemos pelos demais, principalmente pelos mais necessitados, é feito a Cristo. Ela favorece, portanto, uma vida nova, na qual não haja separação entre fé e obras na resposta diária ao chamado universal à santidade"⁴³.

Trata-se portanto, de um entrega gratuita, alimentada pela esperança de que o anúncio da boa-nova é a luz a iluminar toda nova evangelização. Fazer portanto, com que o utópico não deixe de ser uma Boa-Notícia para os pobres,

isto é, a atualização do exercício pela qual a Pastoral permite a Igreja revelar o rosto do Deus que salva. Exercício este que acontece pela concretização da atualidade profética que ao transformar a Utopia em profecia pastoral, pela construção de uma nova humanidade, permite o aparecimento, nos contornos mais evidentes do humano, daquilo que ela ainda não é, mas que pode ser, não só porque prometido, mas sobretudo porque ainda esperado por muitos que continuam apostando no desejo divino, expresso no discurso teológico.

Pe. Márcio Anatole de Sousa Romeiro é Doutor em Filosofia, professor na Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção, membro do departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, Universidade onde coordena o Serviço de Pastoral Universitária e Animador da Pastoral da Moradia da Região Episcopal Ipiranga.

⁴³ EA 26, 33-34.