



Francys Silvestrini Adão

**A “ENCARNAÇÃO”
DO DISCURSO TEOLÓGICO NO BRASIL**

Clodovis Boff: teoria, revisão e debate

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Mário de França Miranda

Rio de Janeiro
Agosto de 2013



Francys Silvestrini Adão

A “encarnação” do discurso teológico no Brasil

Clodovis Boff: teoria, revisão e debate

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Mário de França Miranda

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profª Ana Maria de Azeredo Lopes Tepedino

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira

UNICAP

Profª Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciência Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 13 de setembro de 2013

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

Francys Silvestrini Adão

É bacharel em Filosofia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, em Belo Horizonte-MG (2005). Graduou-se em Teologia no Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, em 2011. Sua área de pesquisa compreende as questões básicas da Teologia Fundamental, em diálogo com outras disciplinas, privilegiando a relação entre fé e cultura(s) no contexto brasileiro.

Ficha Catalográfica

Adão, Francys Silvestrini

A “encarnação” do discurso teológico no Brasil. Clodovis Boff: teoria, revisão e debate / Francys Silvestrini Adão; orientador: Mário de França Miranda. – 2013.
126 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2013.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia brasileira. 3. Método teológico. 4. Teologia da libertação. 5. Barroco brasileiro. I. Miranda, Mário de França. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À juventude brasileira,
que tem aprendido e ensinado que
seu país tem o direito e o dever
de sonhar junto,
sonhar alto
e construir, com garra,
sua própria história.

Agradecimentos

À Trindade Santa, Princípio, Meio e Fim de minha vida.

A minha família, pelo dom da vida, do cuidado e do amor.

A meus amigos, por formarem meu coração e meu olhar.

À Companhia de Jesus, pela Chama compartilhada e vivida.

A meu orientador, M. de França Miranda, pelo incentivo e conselhos seguros.

À amiga Bia Gross, pela leitura atenta e pela revisão mais que gramatical.

À PUC-Rio, pelo ambiente fraterno e pela qualidade da formação.

À CAPES, pelo auxílio material em vista de um bem intelectual.

Resumo

Adão, Francys Silvestrini; Miranda, Mário de França. **A “encarnação” do discurso teológico no Brasil**. Clodovis Boff: teoria, revisão e debate. Rio de Janeiro, 2013. 126p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Como compreender a *especificidade* da vivência da fé cristã no Brasil, um país formado por uma convergência – nem sempre pacífica – de uma variedade de povos, culturas, tradições? Como *pensar e dizer* a fé a partir deste contexto, lugar concreto onde um projeto secular de *unificação* nacional deve assumir os desafios de suas origens *plurais e mestiças*? Como o discurso teológico foi construindo um caminho próprio de *compreensão* e de *alimentação* da fé em terras brasileiras, na busca de autenticidade e coerência em relação aos *desafios* contextuais, ao *modo* de vida e à *expressão* da fé deste povo? Para responder a essas perguntas, este estudo volta seu olhar para um debate teológico-metodológico *inter pares*, provocado e catalisado por Clodovis Boff. Num primeiro momento, estudam-se os pontos centrais da reflexão epistemológica deste autor, destacando suas convicções e suas inflexões. Num segundo momento, examinam-se os principais elementos que estão em jogo no debate teológico recente no Brasil, situando-os numa discussão intraeclesial – em diálogo com textos do magistério católico – e numa dinâmica sociocultural mais ampla – em diálogo com textos da sociologia brasileira contemporânea. Uma hermenêutica da brasilidade, que considera o lugar do barroco na formação social brasileira, amplia os horizontes deste debate, revelando uma dinâmica de “encarnação” que busca gerar, em todo tempo e lugar, Vida em abundância.

Palavras-chave

Teologia brasileira; Método teológico; Teologia da Libertação; Barroco brasileiro.

Résumé

Adão, Francys Silvestrini; Miranda, Mário de França (Directeur de mémoire). **L’“incarnation” du discours théologique au Brésil.** Clodovis Boff: théorie, révision et débat. Rio de Janeiro, 2013. 126p. Mémoire de Deuxième Cycle – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Comment comprendre la *spécificité* de la vie chrétienne au Brésil, un pays formé par une convergence – pas toujours pacifique – de peuples, de cultures et de traditions ? Comment *penser* et *dire* la foi à partir de ce contexte, lieu concret où un projet séculier d’*unification* nationale doit relever les défis de ses origines *plurielles* et *métisses* ? Comment le discours théologique a-t-il construit son propre chemin de *compréhension* et d’*alimentation* de la foi en terres brésiliennes, à la recherche d’authenticité et de cohérence à l’égard des *défis* contextuels, du *mode* de vie et de l’*expression* de la foi du peuple brésilien ? Pour répondre à ces questions, notre étude tourne son regard vers un débat théologico-méthodologique *inter pares*, provoqué et catalysé par Clodovis Boff. Dans un premier moment, nous étudions les points centraux de la réflexion épistémologique de cet auteur, en mettant en relief ses convictions et ses inflexions. Dans un deuxième temps, nous examinons les principaux enjeux du débat théologique récent au Brésil, en le situant dans une discussion intra-ecclésiale – en dialogue avec des textes du magistère catholique – et dans une dynamique socioculturelle plus large – en dialogue avec des textes de la sociologie brésilienne contemporaine. Une herméneutique de la « brésilité », qui considère le lieu du baroque dans la formation sociale brésilienne, élargit les horizons de notre débat, en révélant une dynamique d’« incarnation » qui cherche à engendrer, en tout temps et en tout lieu, Vie en abondance.

Mots clés

Théologie brésilienne; Méthode théologique; Théologie de la libération; Baroque brésilien.

Sumário

1. Introdução	09
2. A metateologia de Clodovis Boff: um estudo comparativo	13
2.1. Das cartas missionárias à teoria do método: uma breve pré-história	14
2.2. As teses que resistiram ao tempo: o decálogo das convicções	18
2.2.1. Reconhecer a distinção entre o <i>real</i> e o <i>conhecimento</i> do real	18
2.2.2. Respeitar a primazia radical da fé	20
2.2.3. Acolher e distinguir a pluralidade dos discursos	23
2.2.4. Pensar a partir do imperativo da contextualização: a relevância	24
2.2.5. Explicitar a singularidade teológica: a pertinência	27
2.2.6. Fundamentar racionalmente o procedimento-chave: a mediação	29
2.2.7. Articular o objeto teórico com o objetivo extrateórico: o ágape	34
2.2.8. Definir a opção articuladora: a dialética	37
2.2.9. Assumir uma atitude de vigilância teórica e ideológica	40
2.2.10. Justificar a novidade da TdL: a emergência dos pobres	42
2.3. Inflexões epistemológicas: o septenário das migrações	45
2.3.1. A nova elaboração do conceito de fé	45
2.3.2. A teologia como discurso <i>de</i> Deus	46
2.3.3. A identidade do teólogo	48
2.3.4. A outra compreensão da racionalidade científica	49
2.3.5. A apreciação de outras linguagens	51
2.3.6. A escolha de novos interlocutores	52
2.3.7. A defesa crítica anunciada	55
3. A teologia no Brasil: a carne se fazendo verbo	59
3.1. Para além da polêmica, um debate epistemológico	60
3.1.1. Das instruções magisteriais à autocrítica de C. Boff	61
3.1.1.1. A intencionalidade	62
3.1.1.2. A análise da realidade	64
3.1.1.3. A contribuição e a legitimidade da TdL	67
3.1.1.4. A crítica da TdL	69
3.1.1.5. A refundação epistemológica	72
3.1.2. Enfim, o Brasil debate o método!	75
3.1.2.1. A <i>Teo</i> -logia: entre o uno e o único	76
3.1.2.2. A <i>Teo</i> -logia: entre modernidade e pós-modernidade	80
3.1.2.3. A mediação- <i>pobre</i> : entre o “princípio” e o “lugar”	83
3.1.2.4. O discurso: entre o explícito e o implícito	86
3.1.2.5. O desafio: entre <i>logos</i> e <i>pathos</i>	90
3.2. Breve hermenêutica da brasilidade: o imperativo da invenção	94
3.2.1. Do sabor ao saber: explicitando uma outra lógica	95
3.2.2. Na gênese de um país, o barroco como estilo	97
3.2.3. Por uma relação criativa: a teia barroca	103
3.3. Pro- <i>vocações</i> para uma nova geração de teólogos brasileiros	104
3.3.1. Uma <i>terra</i> e a concretização da promessa	106
3.3.2. A <i>herança</i> e a gratuidade de uma relação	109
3.3.3. O <i>unigênito</i> e a coragem de se deixar enviar	113
4. Conclusão	118
5. Referências bibliográficas	122

1

Introdução

Fides quaerens intellectum. E ambas – fé e inteligência – enraízam-se profundamente na *vida* da multidão de homens e mulheres, pertencentes a uma multiplicidade de povos e nações. É justamente esta dinâmica de *enraizamento* que faz com que, após cerca de cinco séculos de *encontro* – mais ou menos aprofundado – com o Evangelho, as comunidades cristãs brasileiras mostrem um rosto diversificado, mesmo no seio de uma mesma confissão¹. Diferenças regionais e culturais importantes; matrizes indígenas, europeias, africanas ou asiáticas (cada uma delas com suas variantes próprias); comunidades católicas, ortodoxas, protestantes históricas ou evangélicas de tipo neopentecostal: é a *mistura* desses vários fatores que compõe o cenário cristão brasileiro, fazendo dele uma figura *singular* na história do cristianismo. Como compreender a especificidade da vivência da fé cristã neste país formado por uma convergência – nem sempre pacífica – de uma variedade de povos, culturas, tradições? Ou ainda: como *pensar e dizer* a fé a partir deste contexto, lugar concreto onde um projeto secular de *unificação* nacional deve assumir os desafios de suas origens *plurais* e *mestiças*? Tendo isto em vista, qual caminho (método) teológico seria mais adequado à *compreensão* e à *alimentação* da fé em terras brasileiras?

A partir destas questões e perspectivas, nosso olhar se volta para o *modo próprio* de se fazer teologia no Brasil ou, mais precisamente, para o desenvolvimento da epistemologia e do método teológico em terras brasileiras. Como sabemos, por um lado, as reflexões epistemológicas sempre emergem na história em momentos de crise e de reestruturação do pensamento: foi assim com Aristóteles, com Tomás de Aquino, com Descartes, com Kant, com os hermeneutas contemporâneos, para dar somente alguns exemplos. A teologia católica no Brasil conheceu esta “crise salutar” nos anos pós-conciliares e ousou repensar sua prática teórica. Hoje, vivemos num momento distinto da história socioeclesial de nosso país, mas tanto os embates e os debates jurídicos com a

¹ Cf. a interessante análise de algumas figuras atuais do cristianismo brasileiro em RUBENS, P. **O rosto plural da fé: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer**. São Paulo: Loyola, 2008.

sociedade civil quanto os conflitos de valores entre os próprios cristãos – mesmo numa mesma Igreja – obrigam-nos a reconhecer que se vive aqui, novamente, um tempo de crise. Trata-se, então, de um tempo favorável para responder novamente às perguntas: que teologia, que método, para que fins?

Além disso, a urgência deste tipo de reflexão também se deve a uma relativamente recente tomada de consciência por parte das comunidades cristãs e do discurso teológico: a vivência da fé, para ser fecunda, deve passar por um processo de “encarnação”, comumente chamado de inculturação². Teólogos do mundo inteiro – incluindo, pela primeira vez na história do cristianismo, um grupo consistente de pensadores latino-americanos, africanos e asiáticos – entraram nesta aventura da busca de uma nova expressão da fé, em diálogo íntimo com suas origens socioculturais e eclesiais.

Entretanto, os primeiros resultados do esforço de uma teologia contextualizada, apesar de expressivos e animadores, revelam que ainda há um longo caminho a trilhar, pois a desconfiança (dentro e fora de uma mesma área cultural) ainda é grande, as incompreensões mútuas se multiplicam e, em ambiente católico, as notificações e condenações oficiais poderiam frear e desencorajar a criatividade das novas gerações de teólogos. Porém, se há um pacífico consenso sobre a necessidade e a urgência de um anúncio da salvação em Jesus Cristo que respeite e assuma a singularidade das culturas, a passagem do *ato evangelizador* ao *ato teológico* não poderia abandonar este princípio.

No que toca à teologia católica brasileira, esta busca também é relativamente recente. Em 2011, comemoraram-se os 40 anos de surgimento da chamada Teologia da Libertação (TdL)³, movimento eclesial e intelectual gestado em contexto latino-americano. Em resposta às intuições e aos apelos do Concílio Vaticano II, vários teólogos brasileiros, unidos a muitos outros dos países vizinhos, empreenderam um trabalho significativo de reflexão sobre a fé vivida em nosso contexto socioeclesial, marcado por grandes riquezas humanas e naturais, mas também por tristes contradições sociais. Dentre eles, um teólogo

² Para uma visão teológica ampla e sistemática sobre este encontro entre fé evangélica e culturas, ver FRANÇA MIRANDA, M. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

³ Tendo como marco a publicação do livro “programático” de Gustavo Gutiérrez: GUTIÉRREZ, G. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima: CEP, 1971. Em nosso trabalho, usaremos a expressão “Teologia da Libertação” (e sua sigla, TdL) no singular, para significar o sentimento *comum* de pertença a este movimento eclesial e teológico, sem desprezar, porém, o caráter múltiplo e diverso das produções teóricas a ele vinculadas.

ganhou destaque pelo esforço teórico de justificar metodologicamente esta empreitada, dando *razões* deste novo modelo teológico: trata-se de Clodovis Boff.

Contudo, em 2007, por ocasião da Assembleia geral do CELAM em Aparecida, Clodovis revisitou, revisou e criticou os princípios *teóricos* e *metodológicos* da TdL, suscitando um importante debate nos meios teológicos brasileiros e internacionais. Ora, onde há debate, há vida! Assim, pelo fato de a TdL ser uma teologia que se reconheça explicitamente como contextual; pelo fato de o debate recente tocar às questões estruturantes de outros dois grupos teológicos atualmente significativos: a relação com a tradição (teologia de corte mais magisterial e tradicional) e a relação com a espiritualidade (teologia de corte mais carismático); e, por fim, pelo fato de Clodovis ter provocado e catalisado esta discussão *inter pares* no ambiente teológico católico brasileiro, escolhemos este autor como eixo norteador de nossa pesquisa sobre o discurso teológico católico no Brasil, que se insere, evidentemente, num movimento teológico mais amplo, de caráter ecumênico, que se expandiu por toda a América Latina, chegando a ter também versões anglo-americanas, africanas e asiáticas.

No entanto, quando se fala de “América Latina”, busca-se, sobretudo, o que há de *comum* em nossa história e em nossas sociedades, deixando para um segundo plano as perspectivas próprias e as riquezas de cada país. Esta perspectiva – tão legítima em muitos casos – parece-nos inadequada à presente reflexão, por força de sua questão própria envolvendo a *especificidade* e a busca de *autenticidade* da teologia católica *brasileira*. Então, por questões de objeto e de método, sem desprezar os laços históricos, socioculturais e afetivos que nos unem aos outros países latino-americanos e a outras comunidades eclesiais cristãs, optamos por nos concentrar em *autores católicos brasileiros*, que vivem e pensam a fé num mesmo contexto sociocultural e eclesial, por si só bastante complexo e plural⁴. Isto não nos impedirá de evocar, vez por outra, autores que analisam a situação brasileira em relação com uma dinâmica regional e eclesial mais ampla.

Levando em consideração os elementos supracitados, convém explicitar, então, que, negativamente, este trabalho não pretende ser, em última instância, um estudo crítico sobre a história da TdL; uma rejeição nacionalista da reflexão de

⁴ Cf. uma interpretação interessante da complexidade atual do cenário cultural brasileiro em BOSI, A. Cultura brasileira e culturas brasileiras. In: **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 308-45.

teólogos(as) de outros países e continentes; um estudo crítico sobre a evolução do pensamento de Clodovis Boff; nem mesmo uma reflexão propriamente metodológica. Positivamente, nosso trabalho se compreende como uma colaboração para uma nova compreensão do exercício teológico no Brasil, *a partir* da busca de uma inculturação aberta, sempre em relação; uma imersão num debate teológico entre brasileiros, procurando compreender e se solidarizar com as questões que daí emergem; uma inserção da metodologia teológica numa discussão mais ampla, sobre a construção de um projeto de nação e a compreensão da complexidade cultural brasileira; e, enfim, uma reflexão *sobre e a partir* do método, enquanto opção crítica articuladora das diferentes dimensões presentes no exercício teológico, revelador de *valores e lógicas* nem sempre explícitos.

Estes elementos serão o “pano de fundo” de nossa pesquisa sobre a reflexão teológica no Brasil, a partir da produção de Clodovis Boff, em diálogo com outros teólogos brasileiros contemporâneos. Num primeiro momento, investigaremos a evolução de sua teoria metodológica, buscando situá-la numa dinâmica socioeclesial mais ampla e destacar seus movimentos próprios; em seguida, num segundo momento, analisaremos seu debate com outros teólogos brasileiros, situando-o tanto no contexto de revisão e autocrítica de sua teoria – em paralelo com alguns textos magisteriais – quanto numa interpretação mais ampla da formação da nação e do povo brasileiros. Estamos certos de que este percurso reflexivo ajudar-nos-á a trilhar, *com eles*, o caminho de uma teologia que, estando profundamente em comunhão com as gerações e com os povos que nos precederam na vivência da fé cristã, busca renovar-se e encarnar-se também no Brasil.

2

A metateologia de Clodovis Boff: um estudo comparativo

E o Verbo se fez carne e habitou entre nós.
Evangelho segundo João

A figura atual – singular e complexa – do cristianismo brasileiro, com suas diversas práticas eclesiais, inserções sociais e discursos teológicos, foi forjada ao longo da história de formação do Brasil, enquanto encruzilhada de muitos povos e culturas. Paralelamente ao surgimento de uma autoconsciência cultural propriamente brasileira, formaram-se também, nestas terras, modos próprios de vivência da fé, mais ou menos adaptados a um novo contexto sociocultural emergente. Entretanto, considerando que a vivência precede a teoria, o despertar de uma autoconsciência *teológica* desta mesma fé teve que esperar alguns séculos. Seus fundamentos, porém, remontam a uma “pré-história”, composta de muitos movimentos “subterrâneos”, nem sempre notados pelo observador comum.

Frequentemente, os cristãos brasileiros se viram obrigados a viver sua fé em uma busca constante de *articulação* entre, ao menos, dois grandes movimentos distintos: de um lado, a revolução moderna europeia, com suas crises sociais e religiosas e suas múltiplas tentativas de respostas de tipo filosófico, científico e teológico; de outro lado, as exigências próprias de um novo contexto geográfico, de um aparelho institucional ainda fraco e de novas culturas em gestação. Como é comum nestes casos, ora pendia-se para um lado, ora para o outro. Com efeito, para sermos mais precisos, devemos dizer que a *teoria* – e a organização institucional dela derivada – tendia a *reproduzir* as elaborações já conhecidas em ambiente europeu, enquanto a *vida cotidiana* era obrigada a buscar uma *adaptação* muito mais urgente.

Evidentemente, esta experiência de certa cisão entre teoria e vida deixaria marcas na elaboração de um pensamento brasileiro – e, no caso de nosso trabalho, de uma teologia – que se deseja autêntico e autóctone. Por isso, antes de examinar a produção metodológica de Clodovis Boff, parece-nos importante situá-la, ainda que brevemente, dentro de um movimento sociocultural mais amplo. Isto nos ajudará a oferecer, no momento oportuno, uma interpretação mais segura e abrangente de sua reflexão.

2.1.

Das cartas missionárias à teoria do método: uma breve pré-história

Para situar o esforço teórico de Clodovis no processo de anúncio da fé cristã e de constituição do Brasil enquanto nação, voltemos nosso olhar, a título de exemplo, a três momentos distintos da história deste país¹. Primeiramente, podemos pensar na *época colonial*. Naquele período, o *conteúdo* próprio da escolástica portuguesa do século XVI e, logo em seguida, da teologia tridentina – conteúdo elaborado em resposta à crise sociopolítica e religiosa explicitada e suscitada pela Reforma – teve que se confrontar com as *questões* levantadas pela empresa colonial nas Américas e com os *desafios* postos à vivência da fé cristã nestas novas terras.

Podemos resumir as reflexões filosófico-teológicas suscitadas pelo contexto daquele momento em torno de três questões candentes: o problema da escravidão dos negros, o método de evangelização dos indígenas e a moralidade (ou, mais precisamente, sua ausência ou flexibilização) dos cristãos portugueses nas novas terras². Embora tais questões não tenham dado origem a teologias propriamente ditas, elas obrigaram os missionários a oferecer tentativas de resposta, que se encontram registradas, principalmente, na troca de cartas entre eles e seus superiores religiosos (de caráter privado, como as cartas de Gonçalo Leite³) e, um pouco mais tarde, nos sermões proferidos nas igrejas da colônia (de caráter público, como os famosos sermões de Antônio Vieira⁴).

¹ Para uma visão de conjunto mais ampla da história eclesiástica brasileira, ver, por exemplo, HOORNAERT, E.(org.). **História da Igreja no Brasil**.Ensaio de interpretação a partir do povo (tomo I).Petrópolis: Vozes, 1979; BEOZZO, J. O. (org.). **História da Igreja no Brasil**.Ensaio de interpretação a partir do povo (tomo II). Petrópolis: Vozes, 1980.

² Referindo-se a essas questões, Henrique Matos fala dos “dois princípios” que orientaram a ação dos missionários jesuítas assim que chegaram ao Brasil: “restabelecer os *bons costumes* entre os que já eram cristãos e *converter* os gentios”. MATOS, H. C. J. **Nossa história**:500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (tomo I). São Paulo: Paulinas, 2001, p. 88.

³ H. Matos oferece-nos um exemplo: “Outros jesuítas se manifestam de forma radical contra a escravidão. Mencionamos aqui o Padre Gonçalo Leite (1546-1603), que afirma: ‘Nenhum escravo da África ou do Brasil é justamente cativo’ [isto é, capturado ‘segundo a justiça’]. Em razão de suas posições antiescravistas, é considerado ‘inquieto’ pelos superiores e convidado a voltar ao Reino (1586). Já em Lisboa, no dia 20 de junho de 1586, ele escreveu uma carta ao Geral da Companhia ‘contra os homicidas e roubadores da liberdade dos índios do Brasil’: ‘Bem se podem persuadir os que vão ao Brasil que não vão a salvar almas mas a condenar as suas...’”. Idem. **Nossa história**: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil (tomo II). São Paulo: Paulinas, 2002, p. 121.

⁴ Por exemplo, eis um trecho do sermão em que Vieira compara o sofrimento dos escravos à Paixão de Cristo: “Em um engenho, sois imitadores de Cristo crucificado, pois padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz, e em toda a sua paixão. (...)”

Num segundo momento, com o processo de independência que dá origem ao período imperial, aparece o imperativo da organização institucional de um novo país, incluindo as mudanças organizacionais de uma Igreja católica que se torna, então, a religião oficial do novo Império. O sistema do padroado, já comum também em Portugal, é implantado nas novas terras, dando prerrogativa religiosa ao imperador do Brasil. Em termos de organização eclesial, nota-se um conflito crescente entre o poder das irmandades – administradas por leigos, centradas em procissões e devoções populares, muito próximas do tecido social local – e aquelas das novas dioceses católicas – administradas por bispos, centradas nos sacramentos, e diretamente ligadas a Roma⁵. Este conflito comporta dimensões religiosas, mas também políticas, registradas na história do país como a “questão religiosa”. A tensão entre ideias, manifesta no período colonial, torna-se também tensão política⁶: fidelidade ao imperador e às práticas religiosas locais ou ao papa e ao processo chamado de “romanização”? O desenrolar desta questão ocupará o cenário católico brasileiro até meados do século XX⁷.

Num terceiro momento, já na segunda metade do séc. XX, em pleno regime republicano brasileiro, chegamos ao contexto imediato que dará origem a um novo modo de reflexão teológica. No cenário eclesial internacional, acontece o concílio Vaticano II, momento de grande otimismo e abertura da reflexão católica às questões do mundo moderno, representando um verdadeiro incentivo a identificar os “sinais dos tempos” (*Gaudium et Spes*, n. 4). Entretanto, o cenário político brasileiro vive um período de intensa instabilidade. A abertura eclesial

Eles mandam e vós servis; eles dormem e vós velais; eles descansam e vós trabalhais; eles gozam o fruto de vossos trabalhos e o que vós colheis deles é um trabalho sobre o outro. Não há trabalhos mais doces que o das vossas oficinas; mas toda essa doçura para quem é...”. BOSI, A. **Dialética da Colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 143-4. Vieira é chamado de “a consciência possível do sistema colonial implantado no Brasil”. MATOS, H. C. J. *Nossa história (tomo I)*, p. 131.

⁵ Beozzo avalia esta situação: “Ao mesmo tempo, a tônica do catolicismo brasileiro desloca-se do leigo para o bispo, da religião familiar para a religião do templo, das rezas para a missa, do terço para os sacramentos. Este deslocamento tende a privilegiar mais e mais o poder sacerdotal e a esvaziar as funções e o lugar do leigo na vida religiosa”. BEOZZO, J. O. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 37, n. 148, 1977, p. 748.

⁶ Afirma H. Matos: “Declarando que a religião católica, apostólica, romana é a ‘religião do Estado’, a Constituição imperial reconhece implicitamente os vínculos da Igreja no Brasil com a Santa Sé (‘romana’). Mas referindo-se à pessoa do Imperador, o mesmo Documento concede-lhe tão amplos poderes sobre a Igreja tida como ‘nacional’ que, de fato, os vínculos com Roma tornam-se extremamente tênues”. MATOS, H. C. J. *Nossa história (tomo II)*, p. 32. O historiador classifica esta situação como “o paradoxo da Igreja ‘oficial’”. Cf. *ibid.*, p. 39.

⁷ Cf. OLIVEIRA, M. A. O processo de romanização do catolicismo brasileiro: mudanças e rupturas na condução e organização da Igreja no Brasil no final do período imperial. In: LAIN, V. (org.). **Faces do Sagrado**. Recife: FASA, 2009, p. 95-111.

mundial coincide, assim, com um fechamento político nacional, que dará origem a um regime militar que durará cerca de vinte anos. No cenário social, a distância cada vez maior entre pobres e ricos, fruto de injustiças seculares, começa a ser enxergada e se torna gritante. A fé que aqui se vive, animada pelos ventos conciliares, olha com coragem para sua realidade e assume o desafio de elaborar um discurso crítico e rigoroso, que se quer fiel, ao mesmo tempo, à experiência cristã bimilenar espalhada pelo mundo e à realidade sociocultural e eclesial que se constituiu na outrora chamada “Terra de Santa Cruz”.

Este novo movimento teológico brasileiro e latino-americano ficou conhecido sob o nome genérico de “Teologia da Libertação” (TdL). Atualmente, a história de seu desenvolvimento está amplamente documentada e analisada⁸. No momento de seu surgimento, algumas *intuições* eram as principais balizas da elaboração deste novo discurso da fé, que reivindicava o direito – e o dever – de ser *contextual*. Entretanto, faltava uma *fundamentação crítica* que assegurasse, diante de outros contextos, seu caráter científico e propriamente teológico. É isso o que afirma o teólogo belga A. Gesché, no prólogo do livro que apresenta ao público a tese de Clodovis Boff: ele diz que, até então, “fazia falta uma teoria geral das condições de teologicidade dessas novas teologias”⁹. Também o próprio Clodovis revela, na apresentação do mesmo livro, o que motivou sua reflexão:

Os “teólogos da libertação” se contentavam em fazer teologia “de outra maneira”, sem se preocupar demais em exhibir as justificativas racionais das intuições e atitudes originais que sustentavam sua prática teórica e sem estabelecer a crítica dos recursos técnicos que essas intuições e atitudes deviam informar.¹⁰

Assim, a própria evolução da reflexão proposta, bem como as exigências de um pensar fundado racionalmente, levaram os teólogos à evidência de que estavam “sendo conduzidos pela impaciência e pelo imediatismo teológico”¹¹.

⁸ Ver, por exemplo, ANTONIAZZI, A.; LIBANIO, J. B. **20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994; BOFF, C.; BOFF L.; RAMOS, J. **A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996. Para uma perspectiva histórico-teológica mais ampla, que propõe um exame do exercício teológico em cinco épocas da história latino-americana, ver DUSSEL, E. **Teologia da Libertação: um panorama de seu desenvolvimento**. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁹ BOFF, C. **Teologia e prática**. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 13. A partir de agora, esta obra será indicada pela sigla *TP*, seguida do número da página em questão.

¹⁰ Ibid., p. 23. Nas citações, por questão de uniformidade de estilo com o corpo de nosso trabalho, desconsideraremos as maiúsculas adotadas por Clodovis em algumas partes de seus livros (em palavras como Fé, Teologia, Salvação, Religião etc.).

¹¹ Ibid., p. 24.

Dai, então, a necessidade urgente de uma fundamentação teórica rigorosa, ou seja, de um estudo metateológico que oferecesse uma legitimidade científica a tal reflexão e corrigisse suas eventuais extrapolações teóricas. Clodovis Boff dedicou-se a este tema ao longo de sua produção acadêmica¹². As linhas mestras de sua reflexão epistemológica estão concentradas, fundamentalmente, em duas grandes obras – acompanhadas, cada uma delas, pela publicação de artigos e/ou livros em versões simplificadas para o grande público¹³.

Vinte anos separam as duas obras. Vinte anos de intensa atividade acadêmica e pastoral, produção e assessorias teológicas, conflitos variados em diversas instâncias da Igreja e da sociedade. Não é surpreendente que elas apresentem diferenças importantes. Primeiramente, porque a primeira se propõe a fundamentar teoricamente um *modo novo*, mas regional, de se fazer teologia – trazendo, seguramente, implicações para *toda* a teologia –, enquanto a segunda reflete sobre a teologia como um *todo* – trazendo, também, evidentemente, questões e necessários ajustes para as chamadas *teologias contextuais e engajadas*. Para uma abordagem dinâmica destas duas obras, propomos agora um estudo comparativo, perguntando-nos sobre suas possíveis continuidades e rupturas. A título de verificação, também nos reportaremos à sua grande obra sistemática mariana¹⁴, na qual Clodovis demonstra a aplicabilidade concreta de seu método.

Evitaremos, em nosso estudo, a distinção – usual em alguns autores – entre um primeiro e um segundo Clodovis, privilegiando uma leitura, ao mesmo tempo, mais complexa e mais unitária da realidade: um mesmo homem, cristão, pensador rigoroso pode – e, em alguns casos, deve – mudar algumas de suas posições ao

¹² Para destacar o alcance internacional de sua reflexão, ver, por exemplo, PHAN, P. C. *Methods in Liberation Theologies*. In: **Theological Studies** 61, 2000. Disponível em: <<http://www.ts.mu.edu/readers/content/pdf/61/61.1/61.1.3.pdf>>. Acesso em: 25 jun 2012; RICHARD, J. *Questions d'épistémologie en théologie de la libération. À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff*. In: **Laval théologique et philosophique**, v. 49, n. 2, 1993, p. 249-75. Disponível em: <<http://www.erudit.org/revue/ltp/1993/v49/n2/400769ar.pdf>>. Acesso em: 25 jun 2012.

¹³ A primeira publicação, “Teologia e prática: teologia do político e suas mediações”, é de 1978 e traduz seu primeiro esforço de fundamentação teórica do novo modo de se fazer teologia em contexto brasileiro e latino-americano (cf. referências na nota 9). A segunda publicação, “Teoria do método teológico”, é de 1998 e tem um caráter enciclopédico e didático, visando a oferecer uma grande introdução ao estudo e à reflexão teológica das novas gerações. BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. A partir de agora, esta obra será indicada pela sigla *TMT*, seguida do número da página em questão.

¹⁴ BOFF, C. **Mariologia social**. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006. A partir de agora, esta obra será indicada pela sigla *MS*, seguida do número da página em questão. Este livro se torna importante para nossa pesquisa, pois sua aparição para o grande público se deu “às vésperas” da publicação do artigo que gerou o debate que estudaremos a seguir.

longo de sua produção teórica, e isso para ser fiel a suas intuições e opções fundamentais¹⁵. Tendo isto em vista, passemos à investigação dos elementos essenciais da reflexão metodológica de C. Boff.

2.2.

As teses que resistiram ao tempo: o decálogo das convicções

A narrativa bíblica apresenta, no coração da *torah*, o contexto no qual a conduta sociorreligiosa de um Israel *nômade* foi regulada por um condensado de “dez palavras”, dom de Deus e sinal de sua aliança com seu povo. Essas palavras têm, ao mesmo tempo, um caráter *universalista* – tendendo a orientar a vida de *todo* ser humano – e profundamente *singular* – pois brota da aliança de Deus com *um* povo concreto, com as vicissitudes próprias de sua história. Por sua centralidade nesta história de relação e de libertação, a *figura* do decálogo pode nos inspirar na identificação dos elementos transversais da reflexão epistemológica de Clodovis, revelando sua tendência universalista – através da filiação à grande tradição teológica e da busca de um rigor que saiba comunicar com outros contextos e áreas do saber – e, ao mesmo tempo, sua preocupação em partir sempre deste contexto singular – ou seja, a própria experiência eclesial e social brasileira, que precisa de alimento sólido para viver, nestas terras, a aventura da fé cristã.

2.2.1.

Reconhecer a distinção entre o *real* e o *conhecimento* do real

A reflexão epistemológica de Clodovis é marcada pela exigência própria de toda metodologia: é necessário demarcar rigorosamente o terreno de seu objeto, traçando linhas fronteiriças precisas que evitem possíveis confusões e extrapolações. Por isso, um pressuposto fundamental é afirmado insistentemente ao longo do trabalho teórico de nosso autor: a realidade não coincide com a consciência ou o conhecimento do real. Quando referimo-nos diretamente a nosso

¹⁵ F. Junges, em sua dissertação de mestrado sobre Clodovis Boff, utiliza a imagem da “ondulação” para referir-se ao percurso reflexivo de nosso autor. Em sua conclusão, ele afirma: “Não se verifica na produção teológico-metodológica de C. Boff uma ruptura epistemológica, mas sim uma *guinada* significativa e, ao mesmo tempo, uma *continuidade* representativa”. JUNGES, F. C. **O método da Teologia da Libertação em debate**: a perspectiva de Clodovis Boff. São Leopoldo: EST/PPG, 2011, Dissertação (Mestrado), p. 127. Disponível em: <http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=289>. Acesso em: 25 jun 2013.

tema, esta afirmação geral ganha contornos precisos: do lado da ação divina, a salvação não coincide com sua revelação; do lado da resposta humana, a vida não coincide com a fé¹⁶. Esta *tomada de posição* filosófica traz consequências importantes para a compreensão do exercício da teologia¹⁷.

Aprofundando esta tese fundamental em sua epistemologia, Clodovis faz, consequentemente, uma crítica a uma expressão comumente usada na reflexão teológica: fala-se, com frequência, em “história da salvação” de modo indevido. Nosso autor propõe, em seu lugar, a designação “história da revelação da salvação”. Segundo ele, a primeira expressão confundiria salvação com revelação, enquanto a segunda estabelece uma diferença importante entre elas, reconhecendo que a salvação “começou” desde sempre¹⁸. Esta diferenciação não é secundária, mas “fundamental para a objetividade da fé e da teologia”¹⁹: ora, a base da objetividade da teologia repousa no fato de que a salvação existe “fora e independentemente de sua consciência”²⁰.

Além disso, vinculada à distinção primordial entre realidade e conhecimento, uma segunda distinção importante é exigida por uma epistemologia teológica: a consciência *experencial* não coincide com a consciência *crítica* e *sistemática* do real. Isto equivale a afirmar, em ambiente cristão, que a fé não coincide com a teologia. Clodovis afirma:

Para que a fé seja e permaneça fé e para que a teologia seja e permaneça teologia, é necessário traçar entre as duas a linha de demarcação diferencial entre o discurso *da* fé e o discurso *sobre* a fé, entre a palavra do crente e a linguagem do teólogo.²¹

Estas delimitações epistemológicas surgem não somente das exigências de uma reflexão científica, mas brotam, também, da própria convicção da fé. De fato, o reconhecimento da distinção entre real – o “teologal” – e conhecimento – o

¹⁶ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 183; *TMT*, p. 186.

¹⁷ Libanio considera que Clodovis faz um corte grande demais entre o nível do conhecimento e o ontológico. Suas *distinções* podem induzir à *separação* (embora ele não o faça). Cf. LIBANIO, J. B. Recensão sobre o livro “Teoria do método teológico”, de C. Boff. In: **Perspectiva Teológica**, n. 82, 1998, p. 435.

¹⁸ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 184. Tal concepção coincide com a distinção teilhardiana entre os termos “cristão” (relativo à ordem de consciência da fé) e “crístico” (relativo à ordem real da salvação, independentemente e antes – ainda – da consciência). Cf. *ibid.*, nota 40, p. 87.

¹⁹ *Ibid.*, p. 177.

²⁰ *Ibid.*, p. 179. Para ajudar o leitor a compreender esta distinção, nosso autor faz uma comparação bem-humorada: “No nível estritamente teológico, será preciso logicamente dizer: o conhecimento da salvação é tão pouco salvador quanto pouco é açucarado o conhecimento do açúcar”. *Ibid.*, p. 62. E faz ainda, parafraseando Spinoza, outra afirmação: “O conceito de Deus não salva”. *Ibid.*, nota 55, p. 218.

²¹ *Ibid.*, p. 208.

“teológico” – leva a afirmar que nenhuma teologia é absoluta, pois o objeto teórico nunca coincide com o objeto real: “Se isso vale para todo saber, vale por razões todo particulares para a teologia. A ideia de Deus nunca será Deus mesmo. Colocar uma equivalência entre os dois é cair na idolatria”²². Tudo isto é, então, necessário para “discernir” o campo próprio da reflexão teológica e suas relações fundamentais:

A identidade da prática teológica só pode sair melhor discernida: ela não é nem salvação, nem práxis, nem mesmo fé ou revelação. Ela não é senão relação teórica desses termos, a maneira de fazer compreender racionalmente como a salvação se encontra no ágape e é experimentada na fé.²³

Com esta base bem definida, podemos avançar em nosso estudo. Os outros conceitos que apareceram nesta seção (tais como ágape, práxis e religião) serão precisados no momento oportuno, pois também eles têm sua importância e seu lugar próprio na construção do edifício teológico. Compete-nos, agora, começar a compreender como estes elementos centrais se relacionam e se *articulam*.

2.2.2.

Respeitar a primazia radical da fé

O elemento no seio do qual nasce toda teologia cristã é a experiência da fé como consciência (a partir da revelação) do processo salvífico. É esta fé quem faz a ponte entre salvação e teologia, sendo a condição e o *meio* de comunicação entre estes dois pólos. Utilizando uma terminologia tradicional na teologia, Clodovis afirma que a *fides qua* olha “na direção da salvação” – compreendida e vivida como experiência, evento, descoberta, encontro, ou seja, em seu aspecto místico e subjetivo –, enquanto a *fides quae* olha “na direção da teologia” – compreendida e vivida como revelação, doutrina, religião, ou seja, em seu aspecto dogmático e objetivo. A fé seria, desse modo, “a *unidade dialética* dos dois [aspectos]”²⁴.

²² BOFF, C. *TP*, p. 104. A atenção ao perigo da idolatria motivou um teólogo tcheco a fazer uma tese sobre o método de Clodovis. “Ao longo deste trabalho, procurei examinar como a teologia da libertação retrata o único e irreduzível dom do *outro* pobre. Dediquei-me a verificar em que medida a teologia da libertação permite que este outro seja “icônico”, seja revelador de Cristo, e se ela pode oferecer algumas defesas contra a transformação do pobre em ídolo”. NOBLE, T. **Keeping the window open**. The theological method of Clodovis Boff and the problem of the alterity of the poor. Praha: International Baptist Theological Seminary, 2009, p. 314.

²³ BOFF, C. *TP*, p. 207. Os conceitos são sinteticamente definidos por Clodovis nestes termos: “A *salvação* é a apreensão real (da realidade) de Deus na e pela prática do ágape. A *fé* é a apreensão consciente (da experiência) de Deus na e pela religião. A *teologia* é a apreensão teórica (da ideia) de Deus no e pelo sistema conceitual”. *Ibid.*, p. 218.

²⁴ *Ibid.*, p. 217.

Sendo assim, nosso autor é categórico ao afirmar, com toda a tradição, que a fé “é a condição absoluta e primeira de toda teologia”²⁵, tendo sempre aquela primazia em relação a essa²⁶. Ora, como se trata aqui justamente de aprofundar o alcance desta afirmação, poderíamos legitimamente nos perguntar: o que é, então, a fé, na concepção de Clodovis? O autor pensa a fé em dois níveis: o *essencial* e o *existencial* (de modo semelhante ao par “transcendental-categorial” rahneriano). Em sua essência, a fé, como abertura absoluta ao Absoluto, é universal, absoluta, transcendente, totalizadora. Em sua realização na existência dos seres humanos, ela é a efetivação dessa essência na história, na práxis, na vida²⁷.

Além disso, a experiência *consciente* da salvação traz consigo uma mudança da mentalidade e do olhar em relação a Deus e ao mundo, uma *metanoia*, o que permite considerar a função *hermenêutica* da fé²⁸. Para ajudar a compreender esta força de significação e de orientação da existência de alguém em “direção de seu sentido absoluto”²⁹, Clodovis propõe três comparações:

A fé não é paisagem a se ver, mas óculos para ver. Ela não é um mundo, mas um olhar sobre o mundo. Ela não é um livro a se ler, mas uma gramática para ler – e ler todos os livros.³⁰

Contudo, ao falar de experiência, o autor não considera somente sua dimensão individual, mas também sua dimensão social. Essa experiência é, na maioria das vezes, vivida no seio de um grupo, responsável por sua transmissão e confirmação. Estamos, aqui, no terreno da religião. Apresenta-se, assim, mais uma distinção articulada:

Enquanto a fé é o fenômeno da salvação no nível da consciência *individual* por obra da revelação, a religião é, por seu lado, o fenômeno da fé no nível da consciência *social*, isto é, no nível da cultura de uma sociedade determinada.³¹

Embora destacando esta *distinção* entre fé e religião, torna-se evidente que Clodovis não aceita a *oposição* entre elas apresentada, principalmente, pela

²⁵ BOFF, C. *TP*, p. 218.

²⁶ Cf. idem, *TMT*, p. 32.

²⁷ Cf. idem, *TP*, p. 103.

²⁸ Como a fé-experiência tem uma função hermenêutica, é ela quem deve reger o processo de interpretação dos textos cristãos. Clodovis deixa isso muito claro, tanto ao expor sua concepção de círculo hermenêutico na leitura da bíblia (“com dominante”, cf. *ibid.*, p. 243), quanto ao expor seu “decálogo hermenêutico”, um condensado de critérios para uma leitura legítima das Escrituras. Cf. idem, *TMT*, p. 209-26.

²⁹ Idem, *TP*, p. 219.

³⁰ *Ibid.*, p. 224.

³¹ *Ibid.*, p. 219.

chamada teologia dialética (cf. notadamente a posição radical de K. Barth)³². Para nosso autor, é justamente através da religião que a experiência da fé ganha não somente um rosto cultural, mas também uma organização social que permite conservar sua objetividade:

A religião é, portanto, da ordem dos sinais, remetendo à revelação-fé. É a fé em regime cultural, social, histórico. E em virtude do desnível entre sinal e sentido, a religião possui sua autonomia. Ela se organiza num credo, num culto e numa comunidade.³³

Assim, ele reconhece que a fé-experiência se desenvolve e plenifica na experiência eclesial, pois a Igreja “é o lugar em que se conserva o *código hermenêutico* ou o paradigma de leitura, graças ao qual é possível ler o sentido ‘crístico’ da história”³⁴. Foi justamente ao longo da vivência de um povo, reconhecendo-se como *povo de Deus*, que a fé-experiência pôde se codificar e se objetivar também em fé-palavra³⁵. Por ser o polo *objetivo* da fé, “o princípio constitutivo derradeiro da teologia é a palavra de Deus ou a revelação divina, testemunhada na bíblia e ‘tradicionalada’ na e pela Igreja”³⁶. De fato, as Escrituras ocupam um lugar central na *positividade cristã*³⁷.

Contudo, poderíamos ainda nos perguntar: se a fé já se tornou Palavra, logo discurso, através das Escrituras cristãs, o processo teológico já estaria completo? Há necessidade de outros tipos de discurso ou bastam aqueles que se tornaram normativos para a fé? Ainda com uma bela comparação, Clodovis apresenta sua resposta a questões como essas: “O teólogo não fala *como* fala o homem de fé. Certo, a raiz e a flor têm a mesma textura, mas não a mesma estrutura”³⁸. Trata-se, então, de compreender o lugar da variedade de discursos, com suas lógicas e funções próprias e suas linguagens correspondentes.

³² Cf. BOFF, C. *TP*, nota 65, p. 223.

³³ *Ibid.*, p. 220.

³⁴ *Ibid.*, p. 223. Ele também afirma: “Não há teologia sem Igreja”. *Ibid.*, p. 225.

³⁵ O que transmite o conteúdo *noético* essencial, sendo assim o princípio inteligível da teologia, é esta fé-palavra (fé positiva/dogmática, Tradição apostólica condensada no Credo – *fides quae*). Cf. *idem*, *TMT*, p. 111.

³⁶ *Ibid.*, p. 111.

³⁷ F. Junges afirma que o que constitui a pertinência teológica, para o autor, “é o dado Revelado ou Positivado na Escritura. Por isso, também, C. Boff vê com reserva os ‘lugares teológicos’ descritos por M. Cano e que, de algum modo, levaram a definições como ‘vida’, ‘história’, ‘experiência’ como sendo lugares teológicos por excelência”. JUNGES, F. C. op. cit., p. 43.

³⁸ BOFF, C. *TP*, p. 154.

2.2.3.

Acolher e distinguir a pluralidade dos discursos

Por força de seu objeto, a teologia avizinha-se de vários gêneros de discurso, que devem ser compreendidos em sua diferença, se desejamos precisar a singularidade do discurso teológico. Para aprofundar um pouco mais esta questão, Clodovis apresenta a tradicional distinção entre objeto material e objeto formal³⁹. Aplicando esta distinção ao exercício teológico, pode-se dizer que, em relação ao objeto material, “Deus é o objeto ‘principal’ da teologia; tudo o mais é objeto ‘consequencial’”. Por sua vez, em relação ao objeto formal, o objeto da teologia é “Deus enquanto visto ‘à luz da fé’”⁴⁰.

O discurso teológico tem, então, “vizinhos” distintos – outros discursos legítimos –, caso consideremos seu objeto material ou seu objeto formal. Começamos tratando do objeto material. Muitos são os discursos que pretendem tratar de temas relacionados a Deus, à religião (em geral) ou ao cristianismo (em particular). No âmbito do discurso sistemático, dois grandes grupos partilham com a teologia seu objeto material: a filosofia da religião e as “ciências humanas” da religião. Ambos tratam da relação humana com uma realidade divina, transcendente. Entretanto, cada um tem suas questões, seus interesses e métodos próprios, e é justamente isso que os diferencia. A filosofia da religião, embora seja também um discurso sistemático de tipo universalista, não adota a fé como horizonte de compreensão particular⁴¹. Por sua vez, as chamadas “ciências humanas” da religião se distinguem da teologia, devido tanto a seu “jogo de linguagem” particular quanto aos limites próprios de cada ciência (impostos pelo método empírico de, por exemplo, uma psicologia da religião, uma sociologia da religião etc.). Além disso, deve-se destacar, em ambos os grupos, a ausência de uma referência fundamental *discriminante* à “palavra de Deus”⁴².

Conhecidos os principais discursos vizinhos, no que diz respeito ao objeto material da teologia, é necessário ainda reconhecer aqueles que se avizinham por seu objeto formal, ou seja, discursos que também “leem” o mundo na perspectiva

³⁹ O objeto material diz respeito à “coisa” e responde à pergunta “o quê” – trata-se da matéria-prima, da temática ou do assunto; o objeto formal, por sua vez, diz respeito ao aspecto segundo o qual se trabalha e responde à pergunta “como” – trata-se do aspecto, da dimensão, da razão específica Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁴¹ Cf. *idem*, *TP*, p. 140.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 141-3.

da fé. Tanto nas próprias Escrituras, quanto nas diversas atividades eclesiais, aparecem vários gêneros de discurso fundados na fé. Podemos apresentar, a título de exemplo, o discurso profético (e seus anúncios e denúncias característicos), o discurso místico (e sua linguagem altamente simbólica e poética), o discurso catequético (com sua marca expressamente pedagógica), o discurso homilético ou parenético (com sua forma exortativa e elaboração retórica)⁴³. Embora todos partam da vivência e do conteúdo da fé, eles se distinguem da teologia por não serem marcados pela criticidade e pela sistematicidade científicas⁴⁴. O discurso teológico não pode expressar, como esses, a *imediatidade* da experiência, pois trata-se de um discurso *mediatizado*.

Uma vez mais, estas distinções são fundamentais para uma passagem legítima ao ato teológico. Embora relacionada com todos esses discursos elencados, a teologia vive também uma *ruptura* com eles – inclusive com o discurso da fé. É o que afirma Clodovis: “A teologia como discurso se distingue do discurso da fé, tal a confissão. Dá-se entre as duas *certa ruptura* – uma ruptura no nível da forma, especificamente da *linguagem*”⁴⁵. Em outra passagem, ele esclarece: “Na teologia, não é mais o crente que fala, reza ou testemunha. É o teórico que raciocina, discorre, critica”⁴⁶.

Assim, por um lado, o reconhecimento desta “ruptura de linguagem” distingue o discurso teológico do discurso *imediato* da experiência de fé e, por outro, a consciência da especificidade de seu objeto formal distingue a teologia de outros discursos *mediatizados*. Com isso, as particularidades da reflexão teológica vão, aos poucos, precisando-se. Entretanto, o que acontece quando não olhamos somente pra a variedade de *discursos*, mas focamos nossa atenção nas *pessoas* concretas que falam, com sua história e inserção social e cultural?

2.2.4.

Pensar a partir do imperativo da contextualização: a relevância

Vimos que os discursos variados expostos acima – científicos ou não – possuem suas questões, sua lógica e seus objetivos próprios. Contudo, devemos ainda reconhecer que nenhum discurso verdadeiramente humano se constrói

⁴³ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 51.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 140.

⁴⁵ *Idem*, *TMT*, p. 31.

⁴⁶ *Idem*, *TP*, p. 230.

somente a partir da definição de regras. São fatores extradiscursivos ou extracientíficos que levam a *escolher* determinados *temas* e, também, o *modo* de tratá-los⁴⁷. A relação entre espaço (geográfico) e tempo (momento histórico) é fundamental para a compreensão de um discurso, assim como a situação social e a origem cultural que permitiram sua elaboração. Não é a mesma coisa perguntar, genericamente, “o que é ser cristão?” e, particularmente, o que é “ser cristão numa situação histórica determinada, por exemplo, na América Latina dependente?”⁴⁸. A pergunta não é a mesma, e a resposta, evidentemente, também não poderia sê-lo. Qual das duas perguntas seria a mais importante?

Esta questão aparece na reflexão epistemológica de Clodovis no momento em que ele analisa a “relevância” de um discurso. Para o autor, “a relevância exprime a relação de uma teoria a um momento histórico e às suas causas”⁴⁹. Trata-se, então, de perceber a *relação* entre um discurso fundado e seu *tempo* histórico e seu *espaço* social. Qualquer questão pode produzir uma teoria, mas “questões relevantes são as que tocam na parte em que o futuro faz pressão sobre o presente”⁵⁰. Ao longo da história, percebe-se que os debates giram em torno de temas altamente importantes para uma época, mas que perdem sua força e mesmo seu sentido em outros contextos e em outros tempos⁵¹.

A compreensão e a aceitação desta realidade trazem implicações importantes para a prática teológica. Tanto o anúncio da fé quanto a reflexão da teologia devem buscar respostas para as questões relevantes que não pertencem exclusivamente ao domínio da fé. As questões relevantes de um contexto sociocultural são partilhadas por *todos* os discursos presentes numa sociedade dada, discursos que tentam oferecer uma colaboração para sua resolução, cada qual a partir de sua *própria perspectiva*. Do ponto de vista cristão, isto pertence ao domínio da atualização da fé, necessária tanto à sua lógica interna – ela é uma verdade *salutar* – quanto à exigência moderna externa – vivemos um tempo marcado pelo signo da práxis⁵².

⁴⁷ É por isso que se pode dizer que “qualquer teoria é suscetível de uma localização geográfica e de uma datação histórica”. BOFF, C. *TP*, p. 61.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 310.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 310.

⁵¹ O mesmo se dá na evolução do discurso teológico: “No plano da história, percebe-se facilmente que a problemática teológica não foi sempre a mesma. O ‘relevante’ de uma época tornou-se o ‘irrelevante’ de uma outra”. *Ibid.*, p. 313.

⁵² Cf. *idem*, *TMT*, p. 282-3.

Não se pode fazer teologia, hoje, sem considerar a atual situação cultural da humanidade: vivemos um tempo marcado, ao mesmo tempo, pelo signo da globalização, da regionalização e do relativismo cultural⁵³. O concílio Vaticano II, reconhecendo as particularidades de nosso tempo, pediu que o conteúdo da revelação fosse submetido a novas investigações em cada grande território sociocultural (cf. AG 22,2; 16,4), pois os novos problemas exigem um “modo mais adaptado” de teologia (GS 62,7; cf. 44,2). É justamente o apelo a examinar os “sinais dos tempos” que confere “à teologia a dinamicidade e a pluralidade da própria história”⁵⁴.

Desse modo, a pluralidade teológica é legítima e deve ser defendida. Sua legitimidade brota, sim, da contextualização das comunidades cristãs e dos teólogos – com suas diversas dimensões: cultural, histórica, missionária, de enfoque, de singularidades individuais –, mas tem sua principal origem e justificativa na própria transcendência da fé⁵⁵. Contudo, deve haver critérios para considerar a legitimidade desse pluralismo: o critério central é o acordo com a “doutrina da fé”, expressa no credo cristão, e o critério auxiliar aponta para a complementaridade com as teologias aceitas⁵⁶. Esses critérios garantem a *pertença* de uma determinada teologia ao *esforço eclesial* de pensar e atualizar a fé, mas não vinculam o teólogo somente ao “já-dito”⁵⁷.

Antes, porém, de terminar este tópico de nossa exposição, cabe ainda destacar que a própria determinação da relevância de um tema é, também, uma *opção*⁵⁸. Uma teoria pode ser relevante para um grupo e não ser para outro, mesmo dentro de uma *mesma* sociedade e cultura. O teólogo não deve ser ingênuo. Ao examinar suas opções, ele deve considerar que “a posição justa dos termos do problema é: ‘relevante’ com respeito a *que* situação social? ‘relevante’ em função de *que* causa política? ‘relevante’ no interesse de *que* classe?”⁵⁹. Conscientes disso, nós podemos passar ao estudo do que constitui a pertinência de um discurso teológico.

⁵³BOFF, C. *TMT*, p. 516-9.

⁵⁴Ibid., p. 498.

⁵⁵Cf. ibid., p. 494-7.

⁵⁶Cf. ibid., p. 501-3.

⁵⁷ Cf. ibid., p. 95. O autor, criticando uma excessiva insistência na ideia de *teologia* como “depósito”, diz que “uma prática teológica que se limita ao teológico já constituído permanece, na nossa opinião, na ordem da reflexão repetitiva e até do comentário rabinizante”. Idem, *TP*, p. 85.

⁵⁸ Cf. idem, *TMT*, p. 379-80.

⁵⁹ Idem, *TP*, p. 315.

2.2.5.

Explicitar a singularidade teológica: a pertinência

Se a *relevância* de uma teoria diz respeito à sua relação com seu contexto e com as questões centrais de seu tempo, a *pertinência*, por sua vez, diz respeito à sua qualidade teórica e à sua singularidade em relação a outras ciências. Apesar da importância da contextualização histórica, Clodovis reconhece que “não é a posição social de uma produção teológica, nem sua destinação política, nem mesmo sua relevância temática que vão decidir de sua *qualidade teórica*”⁶⁰. A teologia, enquanto ciência da fé, deve distinguir, com clareza e rigor científicos, o que compreende sua teoria – o *conteúdo* do conhecimento teológico, idêntico ao da revelação e da fé –, o que constitui seu método como método *científico* – a discursividade, a criticidade, a sistematicidade – e sua linguagem própria – a forma de expressão teológica⁶¹.

Se a distinção entre fé e teologia foi bem compreendida, podemos entender que o que está em jogo, aqui, é a qualidade *teórica* da teologia. Para deixar isso claro, Clodovis propõe a seguinte estrutura para sua epistemologia teológica: “A definição de um termo equivale à sua relação com outros termos da mesma estrutura”⁶². Com isso, as fronteiras vão ganhando contornos mais definidos. Dizendo isso de outro modo, já através de um exemplo, o autor afirma que foi a relação *histórica* entre fé e política que deu origem à relação *teórica* entre teologia e ciências do social⁶³.

Para fundamentar teoricamente uma prática teológica legítima, Clodovis segue de perto a reflexão althusseriana sobre a prática teórica em geral. Ele reconhece, assim, três momentos teóricos, chamando cada um de “generalidade” (G)⁶⁴. O primeiro momento (GI) é constituído por noções mais gerais – abstratas e ideológicas – presentes em uma determinada cultura. Trata-se da matéria-prima da prática teórica, mas não uma matéria “bruta”, pois ela já foi transformada pelas práticas sociais diversas. O segundo momento (GII) é constituído pelos meios de produção teóricos. É ele quem determina a identidade e a pertinência de uma

⁶⁰ BOFF, C. *TP*, p. 60.

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 204.

⁶² *Ibid.*, p. 216.

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 43.

⁶⁴ “Generalidade” porque “o processo do conhecimento versa propriamente sobre o universal e não sobre o singular ou o ‘concreto’”. *Ibid.*, p. 146.

ciência. E, por fim, o terceiro momento (GIII) é constituído pelos *conceitos*, ou seja, pelos “produtos” e resultados da prática teórica⁶⁵.

Quando interrogamos a teologia em relação a esses três momentos, temos o seguinte quadro: sua GI, composta por seu tema e seu objeto material, pode ser, em princípio, “tudo”; sua GII, composta por sua perspectiva própria, opera sempre “à luz da revelação”; sua GIII é composta pelas teorias teológicas produzidas⁶⁶. A “matéria-prima” da teologia é dada, então, pela definição de seu objeto material. Já vimos acima que o objeto material principal da teologia é Deus, mas também todos os outros assuntos, quando relacionados com a esfera divina.

Contudo, essa afirmação já supõe uma opção teológica fundamental: aquela que não separa o natural do sobrenatural, rejeitando a concepção que autorizaria a teologia a tratar somente do segundo “polo”, deixando o primeiro para as ciências da natureza⁶⁷. Nesse sentido, a concepção que afirma a inexistência *ôntica* – mas “existência” *lógica* – de uma “natureza pura” rejeita todo dualismo que postularia a existência de duas histórias, duas ordens, dois destinos, bem como toda epistemologia que se baseie nele⁶⁸. Assim, temos a tese epistemológica fundamental de nosso autor sobre a constituição do objeto material da teologia: “a teologia é teologia do não-teológico”⁶⁹, reconhecendo que “o *teologal* (objeto) não é o *teológico* (resultado)”⁷⁰.

Com isso, podemos reconhecer que o que caracteriza a *diferença* teológica e, então, sua pertinência científica, é sua GII, ou a constituição de seu objeto formal⁷¹. De fato, sabemos que a teologia “constitui um *gênero* único de saber, o ‘saber da fé’ (a razão de Deus)”⁷². É esta singularidade que constitui sua pertinência, assim definida por Clodovis: “reflexão à luz da Palavra de Deus; reflexão segundo a perspectiva da fé; teoria do ponto de vista da revelação”⁷³. O teólogo constrói seu discurso racional baseado em algumas noções fundamentais,

⁶⁵Cf. BOFF, C. *TP*, p. 147-8.

⁶⁶Cf. *ibid.*, p. 150 et. seq.

⁶⁷Clodovis segue aqui, na linha de Rahner e Lubac, uma concepção *teo-lógica* e existencial que compreende o sobrenatural não como uma realidade paralela ou superior, mas que inclui “o próprio natural enquanto elevado ao nível de sua destinação divina”. *Ibid.*, p. 181.

⁶⁸Cf. *ibid.*, p. 182.

⁶⁹*Ibid.*, p. 84.

⁷⁰*Ibid.*, p. 85.

⁷¹Cf. *idem*, *TMT*, p. 45.

⁷²*Ibid.*, p. 51.

⁷³*Idem*, *TP*, p. 238; cf. *idem*, *TMT*, p. 44. Essa definição coloca a racionalidade teológica no campo do pensamento hermenêutico: em relação aos textos fundantes e em relação à atualização da fé. Cf. *ibid.*, p. 85-9.

provenientes da fé, que devem atingir uma maior precisão conceitual e atualização⁷⁴.

Tendo em vista esta característica de “saber da fé”, a teologia deve, então, ser “verificada” a partir de dois critérios: um de ordem *lógica* (fator interno: rigor) e outro de ordem *positiva* (fator externo: concordância com a positividade da fé – o credo)⁷⁵. E enquanto teoria, o “produto” primeiro da teologia deve ser também teórico⁷⁶. Sua função em relação ao mundo e à fé consiste nesta teorização. Mas ela também tem uma função particular em sua relação com as outras ciências. Se a teologia se reconhece como um saber “regional” ou “setorial” – aceitando que apesar da excelência de seu objeto, ela não é divina, imutável e eterna⁷⁷ – ela desempenhará um papel crítico em relação aos saberes. Como? Sendo o que ela é.

Ora, a teologia não é saber absoluto (da parte do sujeito cognitivo), mas saber *do* Absoluto (da parte do objeto cognitivo)⁷⁸. É por isso que Clodovis afirma: “como discurso do Absoluto, ela [a teologia] não terá seu lugar reconhecido senão sob a condição de que nenhum discurso se tome por um Discurso Absoluto, nem mesmo o teológico”⁷⁹. Esta concepção reconhece a teologia como um discurso humano *crítico*, situando-a no campo do jogo das *mediações*, pois “sendo a teologia o discurso *humano* de Deus, ela pode e deve usar todos os recursos da inteligência humana para falar do mistério”⁸⁰.

2.2.6.

Fundamentar racionalmente o procedimento-chave: a mediação

Sabemos que o objeto da teologia é, por definição, transcendente. Como ter, então, acesso a este objeto? Ora, segundo a revelação cristã, “o mistério de Deus só se mostra *por meio do mundo e da história*”⁸¹. Por isso, a teologia, em sua constituição como ciência da fé, dialoga e se articula necessariamente com outros saberes. Assim, para constituir tanto sua GI quanto sua GII, o teólogo assume

⁷⁴ Entre essas noções, destacam-se salvação, revelação, graça, ágape, fé e religião, objeto reflexivo de uma teologia primeira (T1) ou de um momento primeiro da teologia (M1). Cf. BOFF, C. *TP*, p.175.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 344.

⁷⁶ Clodovis afirma, com certa poesia, que a “teologia cristã existe em função da ‘parusia’ do sentido divino da história na província do *logos*”. *Ibid.*, p. 88.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 104.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 359.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 166.

⁸⁰ *Idem*, *TMT*, p. 365.

⁸¹ *Ibid.*, p. 365.

explicitamente a necessidade de *mediações*⁸². E isto *sempre* acontece no processo teológico: “mediação existe sempre, seja ela crítica ou acrítica, seja ela disciplinada ou espontânea”⁸³. Em que consistiria, então, tal mediação?

Já na apresentação de *Teologia e prática*, o autor explica como compreende este conceito central em sua epistemologia teológica:

Através deste conceito, queremos designar o conjunto dos meios que o pensamento teológico integra para captar seu objeto. Tais meios devem ser compreendidos como um *medium quo*, entretendo com a teologia uma ligação não apenas técnica, mas orgânica.⁸⁴

Para Clodovis, a teologia dispõe, fundamentalmente, de três mediações distintas e articuladas: a mediação filosófica (MF), a mediação científica (MC) e a mediação hermenêutica (MH). As duas primeiras auxiliam a teologia na constituição de seu objeto material, enquanto a última, garantia da pertinência teológica, diz respeito à constituição de seu objeto formal. As mediações filosóficas e científicas podem ajudar a teologia a “*purificar* sua representação, a *aprofundar* sua verdade e a *provocar* a descoberta de dimensões religiosas esquecidas ou negligenciadas”⁸⁵. Entretanto, para que isto aconteça, o teólogo deve seguir uma espécie de “código deontológico” simplificado em relação a elas: ficar com o positivo (o que ajuda a realizar as funções acima expostas) e rejeitar o negativo (afastando as reduções, as extrapolações e os pressupostos errôneos)⁸⁶.

Ora, desde o início da história da teologia cristã, os teólogos contaram com um diálogo muito próximo com a filosofia. Essa última guarda, ainda hoje, um lugar importante no processo teológico. Suas funções podem ser condensadas nos seguintes pontos: ela é parceira da teologia no diálogo cultural (confrontando também filosofia dominante e filosofia popular); ela ajuda a teologia a exercitar a “arte de pensar” (mas deve ser também um filosofar enraizado na vida do povo); ela colabora para trabalhar o fundo filosófico implicado na teologia (especialmente em sua epistemologia)⁸⁷. Se isso já é verdade para o “primeiro momento da teologia” (T1 ou M1), no qual ela constitui seus conceitos principais,

⁸² Aceitar a lógica da mediação é reconhecer a teologia como saber crítico, logo não *imediato*, com relativa distância de uma concepção e experiência primeiras, tanto em relação ao mundo quanto em relação a Deus. Sobre o surgimento desta “ideia”, ver JUNGES, F. C. op. cit., p. 31.

⁸³ BOFF, C. *TP*, p. 69.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁵ *Idem*, *TMT*, p. 370.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 370-1.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 376-7.

Clodovis também aceita essa mediação nas “teologias segundas” (T2 ou M2), como a teologia do político (TdP), “na medida em que a prática política e a prática teórica o exigem, assim e sobretudo no que tange à ética”⁸⁸.

O advento dos tempos modernos trouxe consigo a consciência – e a exigência – da autonomia do real. A partir de então, também a história e a sociedade têm sua consistência própria reconhecida, que deve ser “desvelada” e interpretada. O avanço das ciências e a complexidade das sociedades pedem, então, da teologia, uma articulação com novos meios. Em sua *Teologia e prática*, Clodovis deu um lugar de honra a esta mediação científica, de modo especial em relação às ciências do social (chamada, então, de mediação socioanalítica – MSA)⁸⁹, sendo esta mediação a “responsável pela constituição do objeto (teórico) *material* da teologia do político”⁹⁰. Isso se dá pela *opção* teológica latino-americana de confrontar fé e vida, religião e práxis⁹¹. É importante ressaltar que a relação entre teologia (do político) e ciências (do social), com sua autonomia própria⁹², não é instrumental ou de exterioridade, mas constitutiva e de interioridade⁹³.

Assim, o modelo de articulação teologia-ciências proposto por Clodovis vai na linha do “método” ou da “dialética de Calcedônia”: união sem confusão, distinção sem separação⁹⁴; mas dá um passo a mais, mais complexo, dinâmico e unitário: o da prática teórica – uma articulação de articulações⁹⁵. Este processo pode ser identificado no seguinte exemplo: as ciências do social, com seu arcabouço teórico (sua GII), debruçam-se sobre uma conjuntura dada (sua GI) e

⁸⁸ BOFF, C. *TP*, p. 378.

⁸⁹ Seguiremos as conclusões de sua tese, retomadas também em idem, *TMT*, p. 377-81.

⁹⁰ Idem, *TP*, p. 25. Porém, “para Scannone, que já em 1977 publicara um artigo intitulado ‘A relação teoria-práxis na Teologia da Libertação’, a compreensão de C. Boff requer uma correção. Para o autor, o objeto material completo da TdL é a história real e concreta, e não somente o produto teórico elaborado pelas ciências sociais”. JUNGES, F. C. op. cit., p. 37.

⁹¹ Clodovis explica esta opção: “A integração da nova positividade das ciências do homem é condição *teórica* indispensável hoje em dia para o rigor de um discurso teológico (MSA) e condição *prática* essencial para sua inserção na práxis (política)”. BOFF, C. *TP*, p. 54.

⁹² Aceitar a autonomia das ciências significa reconhecer que elas operam – legitimamente – “segundo a cláusula: *etsi deus non daretur*, isto é, fazendo economia máxima de transcendência” (Ibid., p. 113). Porém, há sempre o risco de um saber científico tornar-se “dogmatista”. Aí entra em jogo a função crítica da teologia em relação às outras ciências e em relação a si mesma. É o que diz Clodovis: “A teologia não é, ou, em todos os casos, não deve ser, um saber dogmatista. Ela pode ao máximo ser um saber dogmático, no sentido de um saber *dos* dogmas, mas compreendendo bem que os dogmas são fórmulas abertas, remetendo ao mistério como tal, isto é, como realidade incompreensível compreendida como incompreensível”. Ibid., p. 118.

⁹³ Cf. *ibid.*, p. 82.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 168.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 171.

produzem o conceito de dependência (sua GIII). A teologia, pensando à luz da fé (sua GII), toma esse conceito sociológico de dependência (sua GI) e produz, a partir dele, o conceito teológico de estruturas de pecado (sua GIII)⁹⁶.

Um dos grandes problemas na constituição de uma mediação científica é a *escolha* da teoria mais adequada. No processo de escolha, sempre intervém um elemento extrateórico (vinculado à fé), o que exige certa criteriologia⁹⁷. Basicamente, dois tipos de critérios devem ser seguidos: o científico, que afirma que se deve escolher a teoria mais explicativa; e o ético, que afirma que se deve escolher a teoria que responda melhor aos valores considerados decisivos⁹⁸. Ora, Clodovis reconhece, no campo teórico da sociologia, duas grandes tendências: uma de tipo funcionalista e outra de tipo dialético⁹⁹. Contudo, como o estatuto *científico* das ciências do social é bastante complexo e problemático, o autor dá um maior destaque ao critério ético na escolha de uma MSA. Por isso, ele afirma que “a solução já está dada *in actu* na opção eticopolítica que estas comunidades [cristãs engajadas] fizeram em nome da fé cristã”¹⁰⁰.

Sabemos que grande parte do debate sobre a legitimidade da TdL girou em torno da escolha do marxismo como MSA. E não é para menos. Clodovis afirma que se torna “impossível depois de Marx teologizar como antes no que diz respeito aos problemas sociais”¹⁰¹, apontando, assim, a necessidade de assimilar suas críticas e superá-las. Trilhando um caminho entre a desconsideração total da teoria marxiana e uma adesão incondicional a ela, o autor faz coro com aqueles que propuseram uma “via média”, tais como P. Arrupe e J.-Y. Calvez. Essa “via” tenta acolher as análises científicas presentes na teoria marxista da sociedade, recusando, porém, sua consciente ou inconsciente pretensão filosófica¹⁰².

⁹⁶ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 172.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 121.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 123.

⁹⁹ A primeira privilegiaria a harmonia e leria a sociedade a partir do alto – reproduzindo a visão dos grupos dominantes; a segunda privilegiaria a ideia de conflito e leria a sociedade a partir do baixo – reproduzindo a visão dos grupos dominados. Cf. *ibid.*, p. 122.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 118 et. seq. Trata-se, então, de acolher seu lado positivo, a saber: “atenção aos fatores econômicos, em especial à exploração de classes inteiras; a atenção à luta de classes na história; a atenção às ideologias que podem servir de camuflagem aos interesses e até às injustiças, incluindo-se aí a mistificação religiosa” e de rejeitar o lado negativo (dogmatista), a saber: “o materialismo metafísico; o ateísmo, consequência do ponto anterior; o reducionismo antropológico, ou seja, uma concepção do ser humano destituído de verdadeira transcendência”. Idem, *TMT*, p. 386.

Tendo visto os elementos centrais da constituição de uma mediação científica e socioanalítica, passamos, agora, ao estudo da mediação hermenêutica (MH), aquela que discerne “a maneira segundo a qual esse objeto se constitui na sua qualidade de objeto *formalmente* teológico”¹⁰³. O autor elenca quais textos cristãos constituem a base desta mediação:

Quando falamos aqui de “mediação hermenêutica”, visamos diretamente e em primeiro lugar a Escritura, depois a tradição cristã em geral na medida em que seus textos se reportam à Escritura. É este conjunto que compõe o conceito de “Escrituras cristãs”.¹⁰⁴

Se a MSA é necessária devido à complexidade da organização social e de nossa situação histórica, a MH o é devido à “complexidade interna da Escritura”¹⁰⁵. Para progredir na prática hermenêutica, Clodovis afirma a necessidade de duas atitudes de espírito: primeiramente, é preciso “atribuir a primazia de valor à prática real da comunidade cristã sobre toda elaboração teórica”¹⁰⁶; e, ligado a isso, é preciso entender que “a relação com a Escritura e com a positividade cristã em geral deve tender mais à aquisição de um *habitus* hermenêutico que a aplicações parciais”¹⁰⁷. Isso porque a Escritura é uma “interpretação interpretante”¹⁰⁸.

Por isso, o autor critica o “modelo de correspondência dos *termos*”, que se baseia numa espécie de *decalque hermenêutico*, de simples imitação¹⁰⁹. Segundo Clodovis, este modelo não leva em consideração nem a singularidade de Israel nem a de Jesus, não respeitando também os condicionamentos de seu contexto. Em seu lugar, ele sugere outro modelo, adotado consciente ou inconscientemente pela própria prática hermenêutica da Igreja primitiva e das comunidades cristãs em geral, que exige uma fidelidade criativa à Escritura. É o “modelo de correspondência das *relações*”: a identidade não se encontra nos *termos* de uma equação hermenêutica, mas na *relação* existente entre eles¹¹⁰. É aí que se encontra

¹⁰³ BOFF, C. *TP*, p. 25.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 256.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 270.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 258-9. Segundo este modelo, uma ação seria autorizada ou desautorizada eticamente porque Jesus agiu ou não da *mesma* forma.

¹¹⁰ Embora esta relação não seja “homogênea”: “Não é uma trajetória perfeitamente circular entre dois termos homogêneos. Ao contrário, a relação constitutiva do círculo hermenêutico possui um

a *identidade fundamental de significações*¹¹¹ e o sentido *espiritual*. Sendo assim, a função da hermenêutica bíblica (como MH) seria a de decifrar o presente *segundo as Escrituras*, e não decifrar as *Escrituras* por si mesmas¹¹².

Em relação a uma teologia do político, que serve, porém, de exemplo para todo exercício teológico, nós teríamos o seguinte esquema das mediações articuladas¹¹³:

$$\frac{\text{Escritura}}{\text{Seu contexto}} \quad (\text{GII} - \text{MH}) \quad = \quad \frac{\text{Nós (GIII} - \text{TdP)}}{\text{Nosso contexto (GI} - \text{MSA)}}$$

Vimos brevemente em que consistem as mediações necessárias a um exercício teológico crítico e sistemático. Contudo, todo *meio* só encontra seu sentido pleno na realização de um *fim*. A teologia, em sua constituição paciente e rigorosa de um discurso sistemático da fé, visa também a algo mais. Ela tende “para fora”. Vejamos, agora, como esta “tendência” se integra de modo constitutivo na epistemologia teológica de C. Boff.

2.2.7.

Articular o objeto teórico com o objetivo extrateórico: o *ágape*

Após ter definido tanto o objeto material quanto o objeto formal da teologia, explicitando suas articulações, Clodovis convida os teólogos a refletir sobre um elemento que está na fonte e no fim da teologia: o *ágape*. No ato teológico, este amor já está associado à fé por princípio: de fato, a teologia também pode ser compreendida como “fé que se faz amor: a *fides quaerens*”¹¹⁴. Além disso, seu “decálogo hermenêutico” termina com o preceito de “*finalizar no amor toda leitura da bíblia*”, o que significa compreender que a Palavra de Deus visa à vida em abundância, ao amor e à libertação plena¹¹⁵.

caráter dialético: trata-se de uma relação tensa, crítica, até dramática e que se faz sob o governo de um termo”. Ibid., p. 243.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 265.

¹¹² Cf. BOFF, C. *TP*, p. 268. Algo semelhante se dá com a tradição e com os dogmas. Cf. *idem*, *TMT*, p. 242-4; p. 251; p. 255.

¹¹³ Cf. *idem*, *TP*, p. 267. Na “Mariologia social”, ao elaborar uma hermenêutica dos textos marianos, Clodovis critica duas possíveis leituras redutoras: uma “espiritualística”, que corre o risco de ser a-histórica e de desprezar as mediações humanas (cf. muitos autores patrísticos); e uma “politicista”, que corre o risco de imanentismo e de “vontade de potência” machista. Contra estas reduções, o autor propõe uma dupla articulação: ler os textos à luz do *Êxodo*, considerando, assim, sua dimensão *eticossocial* e *histórica*, e à luz da *Páscoa*, considerando, também, sua dimensão *soteriológica* e *escatológica*. Cf. a profunda análise do Magnificat. *Idem*, *MS*, p. 322-80.

¹¹⁴ Cf. *idem*, *TMT*, p. 134.

¹¹⁵ Para ver o conjunto do decálogo hermenêutico proposto por Clodovis, cf. *ibid.*, p. 209-26.

Assim, quando não nos concentramos mais somente no objeto, mas no *objetivo* da teologia, podemos reconhecer sua importante função na *vida cristã*¹¹⁶. Clodovis apresenta a relação entre teologia e vida em três níveis: a vida “vivida” de fé é o elemento pré-teológico, *origem concreta* do conhecimento teológico; a vida “pensada” da fé é parte do processo teológico, polo *teórico* da teologia; e a vida de fé “a viver” é o elemento pós-teológico, *objetivo* ou *termo concreto* da teologia¹¹⁷. Sobre a “mútua interpelação” e “correlações mutuamente críticas”, na teologia, entre Evangelho e vida, Clodovis afirma:

As “teologias da prática” [...] deram uma contribuição à epistemologia teológica por terem organicamente incorporado a prática [...] ao processo do método teológico. Elas assinaram à prática um lugar extremamente importante dentro da teologia: obrigaram a fé a se confrontar com ela como a seu outro polo dialético¹¹⁸.

Entretanto, um problema aparece aqui: como articular a *gratuidade* da pesquisa teórica ao *interesse* extrateórico (social) próprio de toda pesquisa? A resposta se encontra na dupla dimensão de toda ciência: autonomia – em relação às regras próprias do conhecimento – e dependência – em relação à sua função social¹¹⁹. Em outras palavras, a teologia, como toda ciência, deve ter autonomia em relação à sua lógica própria, sua lei (sua “essência”), mas dependência em relação à sociedade, à história, ao mundo (sua “existência”)¹²⁰.

Quando este imperativo do *ágape*, próprio da vida cristã, volta-se para a vida em sociedade, buscando também aqui *mediações* para “encarnar-se” em contextos diversos, podemos falar de “práxis”. Nosso autor a define como sendo “o conjunto de práticas visando à transformação da sociedade ou à produção da história”¹²¹. A práxis tem várias dimensões – refere-se à prática social, educativa, ética, religiosa, espiritual etc. – e tem algumas características próprias: nasce numa intenção subjetiva; resulta num efeito objetivo externo; é coletiva e transformadora¹²².

¹¹⁶ P. S. Gonçalves afirma: “As três mediações da teologia da libertação juntas, elaboradas na perspectiva da vida dos pobres, constituem este complexo teológico, cujo método seria ineficaz se não houvesse a articulação entre teoria e práxis histórica de libertação”. GONÇALVES, P. S. L. **Liberationis Mysterium**. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: Ed. PUG, 1997, p. 71.

¹¹⁷ Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 390-1.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁹ Cf. *idem*, *TP*, p. 323-4.

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 59-61.

¹²¹ *Ibid.*, p. 41.

¹²² Cf. *idem*, *TMT*, p. 392-3.

Este fim a que visa a teologia está implicado, também, na constituição tanto de seu objeto material quanto de seu objeto formal. Por isso, ele também é uma espécie de “mediação”, mas já de outro nível. Assim explica Clodovis:

Quanto à *práxis*, com a qual a teoria (teológica) deve estar relacionada, ela só pode ser considerada, não como um *medium quo*, mas mais propriamente como um *medium in quo*, no sentido de que a *práxis* constitui o verdadeiro meio de realização da prática teológica concreta.¹²³

A distinção entre *medium quo* (“meio com o qual”) e *medium in quo* (“meio no qual”) diferencia a *práxis* das mediações *teóricas*¹²⁴. Sendo assim, é importante compreender a articulação entre *teólogo* e *engajamento*. O autor ajuda-nos a compreender essa relação a partir de três pequenas teses. Deve-se reconhecer: 1) “a *existência positiva* de um engajamento social de todo teólogo e de toda teologia”; 2) “a *diferença analítica* entre engajamento social e engajamento teórico”; 3) “a *ligação real* entre estes mesmos engajamentos diferenciais”¹²⁵.

Tendo dito isso, não se pode esquecer da natureza *teórica* da teologia. Clodovis sempre se mostrou bastante crítico em relação à instauração – sem mediações – da ortopraxia como critério de julgamento da qualidade *teórica* de uma teologia¹²⁶. Para ele, é necessário ter clareza da distinção fundamental, apresentada no primeiro tópico, para uma aplicação correta de uma dupla criteriologia: enquanto o critério de *ortopraxia* é essencial e interior à *fé* (existência), o critério de *ortodoxia* é essencial e interior à *teologia* (epistemologia)¹²⁷. A função do *ágape*, da fé-prática ou da *práxis* seria, então, a de *interpelar* e *verificar* a verdade teológica na história¹²⁸. Assim, uma vez definidos os elementos constitutivos de uma reflexão teológica, com o jogo próprio de sua autonomia e dependência, é necessário, ainda, precisar o modo como se dá sua articulação. Isso está na base de uma opção científica, que deve ser explicitada.

¹²³ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 26. Para nos ajudar a compreender como funciona esta mediação particular no exercício teológico, Clodovis explicita três categorias teóricas da relação entre teoria e *práxis*: “engajamento” (sob a modalidade do *topos*, da parte do sujeito), “relevância” (sob a modalidade do *kairos*, da parte do objeto) e “destinação” (sob a modalidade do *telos*, da parte da finalidade). Cf. *ibid.*, p. 322.

¹²⁴ Este será um ponto muito importante no debate epistemológico: “E é justamente aqui que se encontra o ponto nevrálgico: *prática* não se constitui em mediação para TdP”. JUNGES, F. C. *op. cit.*, p. 50.

¹²⁵ BOFF, C. *TP*, p. 295.

¹²⁶ Cf. por exemplo, *ibid.*, p. 337.

¹²⁷ Cf. *ibid.*, nota 20, p. 342.

¹²⁸ Cf. *idem*, *TMT*, p. 159. Contudo, insiste o autor, não se deve esquecer que “a *práxis* só é critério de verificação da *fecundidade* da teologia, mas não de sua *verdade*, a qual está vinculada à Palavra sempre fiel e verdadeira de Deus”. *Ibid.*, p. 396.

2.2.8.

Definir a opção articuladora: a dialética

Como temos notado, o esforço metodológico de Clodovis propõe dois exercícios analíticos contínuos: *distinção* e *articulação*. Para dar um sentido teórico a esses dois exercícios, dois pares de palavras aparecem insistentemente ao longo de seu trabalho: *ruptura* e *continuidade*; *autonomia* e *dependência*. Esta tensão constante é percebida, por exemplo, tanto na relação de autonomia e dependência entre teologia e práxis¹²⁹, quanto na continuidade de conteúdo e ruptura de método e de linguagem entre fé e teologia¹³⁰. Apesar de o autor falar frequentemente em “mediação” e em “articulação”, ele também coloca em evidência algumas rupturas necessárias ao ato teológico.

Vejam alguns exemplos: 1) todo processo teórico supõe uma ruptura ou descontinuidade entre a noção (GI) e o conceito (GIII)¹³¹; 2) para falar da transição de níveis entre as ciências do social e a teologia do político, Clodovis fala de *ruptura epistemológica*¹³²; 3) o próprio processo teológico supõe um conjunto de rupturas – a de tipo *histórico* (provocada pela intervenção da revelação divina), a de tipo *existencial* (significada pela adesão de uma pessoa à fé) e a de tipo *epistemológico* (experimentada pela razão com relação a suas forças naturais)¹³³.

Considerando, então, este necessário e contínuo processo de ruptura e de articulação, e também a variedade de elementos articuladores da teologia¹³⁴, uma metodologia teológica deve fazer opções que sejam fundadas racionalmente e coerentes com seu objeto e com seu objetivo. Essas opções, por sua vez, revelam que *concepção de ciência e de mundo* é sustentada por um teórico. No caso de Clodovis sua opção metodológica é explícita: sua reflexão, como um todo, adota a razão *dialética*, considerada como uma superação dos métodos dedutivo e indutivo¹³⁵. Se, por um lado, a análise dos *textos* fundantes deve seguir um método hermenêutico (que constitui a MH), por outro, tanto a constituição de uma

¹²⁹ Cf. BOFF, C. *TP*, 59-61.

¹³⁰ Cf. *ibid.*, nota 5, p. 203.

¹³¹ Cf. *ibid.*, p. 148.

¹³² Cf. *ibid.*, p. 84.

¹³³ Cf. *ibid.*, p. 202.

¹³⁴ Tais como “a fé, a Escritura, a Igreja, o senso dos fiéis, a tradição, o dogma, o magistério, a prática, as outras teologias, a razão, a linguagem, a filosofia e as ciências”. Idem, *TMT*, p. 14.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, p. 185-186. Na verdade, mais do que um método, Clodovis considera a dialética uma “disposição fundamental do pensar, consistindo na busca de uma superação incessante de toda aquisição”. Idem, *TP*, p. 388.

MSA (na qual ele recusa uma análise de tipo “funcionalista”, como vimos), quanto a definição da relação entre teologia e práxis devem ser pautadas por uma lógica dialética. Como nosso autor concebe, então, o processo dialético?

Clodovis considera a existência de dois modos próprios da dialética: um chamado “menor”, que diz respeito a um *movimento* interno ao *conhecimento* (modo *teórico* da relação teoria-práxis); e outro, “maior” (do qual depende o “menor”), que diz respeito a um *movimento* entre o *conhecimento* e a *realidade* (modo *histórico* da relação teoria-práxis). Sobre o modo menor, o autor afirma:

Sob este modo, a dialética opera entre os termos que constituem o próprio conhecimento. Ela exprime o movimento da prática teórica, o qual se passa entre o nível lógico e o nível positivo, ou mais precisamente entre a instância teórico-teórica e a instância teórico-empírica.¹³⁶

Quando aplicamos esta descrição geral abstrata ao caso concreto que estamos estudando, entendemos que esta é uma forma de articular, de modo dinâmico e constitutivo, o produto *teórico* das diversas mediações da teologia. Clodovis assim o expressa: “Se se toma o caso da TdP, pode-se dizer que os termos a dialetizar são, de um lado, o político, dado pela MSA e de outro, o teológico, que nos é fornecido pela MH”¹³⁷. Assim, o que gera uma TdP é a relação dinâmica e intrínseca, ainda que “com dominante”¹³⁸, entre uma análise científica do mundo e sua interpretação à luz da fé.

Para dar outro exemplo da aplicação de uma articulação dialética na elaboração de uma *teoria*, podemos ver como esse modo de ver o mundo e de fazer ciência auxilia os novos enfoques teológicos. Clodovis faz uma descrição sucinta da perspectiva dialética presente numa legítima teologia cristã feminista. Ele evidencia quais devem ser os três *momentos* desta “nova abordagem” teológica: num primeiro momento, deve-se perguntar “*como Deus vê a mulher*”, sendo esse o “enfoque originário ou ‘olhar primeiro’, em termos de ‘teologia do genitivo’”; num segundo momento, a pergunta se inverte e quer saber “*como a mulher vê Deus*”, significando um “‘novo enfoque’, ou ‘olhar de retorno’, ou ainda ‘volta dialética’”; e, por fim, pergunta-se “*como a mulher vê o mundo a partir de Deus*”, produzindo o “olhar desdobrado”¹³⁹.

¹³⁶ BOFF, C. *TP*, p. 356.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 357.

¹³⁸ Cf. *ibid.*, p. 243; Idem, *TMT*, p. 182.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 54-5.

O “modo maior” da dialética, por sua vez, dirige o movimento da história. Não se trata, então, de uma operação lógica e mental, mas esse modo tem uma “extensão” maior que se refere à própria dinâmica de relação do ser humano com o mundo. Clodovis afirma que “na realização extensa da dialética, a relação se estabelece entre a consciência e o mundo, entre toda forma de pensar [...] e toda expressão do real [...]”¹⁴⁰. Nunca se deve esquecer que é no seio deste grande movimento que se realiza o movimento menor, teórico.

Pensando este modo de articulação dialética da *teologia* com o *mundo*, o autor uma vez mais apresenta a dinâmica de “dependência e autonomia” a partir de dois conceitos fundamentais: a *perichorese* (conceito tão significativo em teologia trinitária) e o *chorismos*. A *perichorese* reconhece a *inclusão mútua* entre teoria e práxis, afirmando que tanto a teoria faz parte da práxis “sob a forma de significações, de princípios de ação, de normas éticas, de ideias-força etc.”, quanto a práxis faz parte da teoria “sob a forma de problemas, de vontade de mudança, de busca, de desejo ou utopia, numa palavra, essencialmente como questão”¹⁴¹. O *chorismos*, por sua vez, coloca em evidência a *diferença* fundamental entre teoria e práxis, fazendo compreender que “a ciência não é a existência. Ela é apenas uma de suas expressões. Ela se acha localizada no seio da existência, que é justamente seu englobante”¹⁴². É a aceitação da primazia do modo maior da dialética que permite reconhecer que, se o sentido da história é maior do que a consciência (e que a ciência)¹⁴³, a prática agápica (salvífica) é “maior” do que a teologia, embora ambas se “alimentem”.

Tendo compreendido isso, podemos afirmar que esta escolha não é aleatória. Clodovis vê na dialética o modo mais fecundo para pensar as relações entre a teologia e o mundo, pois ela é “um estilo de pensamento marcado pela vontade de quebrar toda rigidez estática, de romper os quadros conceituais que emprisionam o espírito, para que este possa se afirmar como força de negação e de criação”¹⁴⁴. Busca-se, nesta disposição interior, valorizar três dimensões da vida humana: dinamicidade, conflito, superação¹⁴⁵.

¹⁴⁰ BOFF, C. *TP*, p. 360.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 362.

¹⁴² *Ibid.*, p. 366.

¹⁴³ Cf. *ibid.*, p. 369.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 354.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 366-7.

Com isso, vemos definido e exposto o paradigma relacional adotado por Clodovis, não somente como articulação teórica interna, mas também como uma articulação da teologia com a sociedade e com a história. Contudo, se a teologia tem uma dimensão articuladora interna (relação entre os elementos teóricos) e outra externa (relação com o mundo), o teólogo deve estar atento, ao mesmo tempo, aos *processos* e aos *efeitos* de sua reflexão.

2.2.9.

Assumir uma atitude de vigilância teórica e ideológica

Toda ciência tem, ao mesmo tempo, uma função teórica e uma função social, sendo, assim, “a um só e mesmo tempo *neutra e engajada*”¹⁴⁶. Contudo, em todo exercício teórico, deve-se reconhecer o risco constante de se descuidar de uma dessas duas dimensões, com consequentes prejuízos teóricos e práticos. A fim de alertar os teólogos e de evitar tais prejuízos, Clodovis elenca uma série de pontos de atenção para que a teologia cumpra, a contento, sua dupla função enquanto *ciência da fé*. Começemos examinando os possíveis problemas *teóricos* encontrados por um teólogo.

Primeiramente, convém apresentar os riscos básicos de toda teoria teológica, ameaçada pela tentação dos “extremos” não dialetizados: uma teologia pode, por um lado, cair num pragmatismo (mais provável do lado de certas teologias do político) ou, por outro lado, cair num teorismo (mais provável em certas teologias abstratas). Estes dois riscos se devem a opções – prioridades – distintas: respectivamente, uma pela justiça e pela prática política; outra pela verdade e pela prática científica¹⁴⁷. Como vimos acima, o desafio é sempre pensar a articulação desses dois polos indispensáveis a um pensamento crítico.

No campo próprio da epistemologia, todos os problemas teóricos encontrados dizem respeito à *mediação*: seja em relação à sua inexistência, seja em relação a um mau uso numa teoria dada. Clodovis apresenta cinco obstáculos teóricos para a elaboração de uma verdadeira teologia do político, mas que podem ser estendidos à teologia em geral¹⁴⁸: 1) o *empirismo*, que consiste numa ausência de mediação, com uma leitura imediata e intuitiva da realidade; 2) o *purismo metodológico*, que exclui conscientemente a possibilidade de uma mediação,

¹⁴⁶ BOFF, C. *TP*, p. 61.

¹⁴⁷Cf. *ibid.*, p. 57-58; *idem*, *TMT*, p. 48.

¹⁴⁸Cf. *idem*, *TP*, p. 68-81.

considerando o estatuto próprio da teologia tradicional como autossuficiente; 3) o *teologismo*, que pretende substituir qualquer mediação, considerando a linguagem teológica como a única que tem legitimidade para falar, em profundidade, do real; 4) a *mixagem semântica*, que aceita uma mediação, constituindo, porém, um discurso híbrido, sem uma relação realmente estruturante; 5) o *bilinguismo*, que consiste numa mediação não articulada, a partir de uma leitura sinótica da realidade, com predomínio de uma das linguagens.

Além desta importante vigilância *ad intra*, que diz respeito ao rigor do jogo teórico, uma vigilância *ad extra* se faz necessária, essa de tipo ideopolítico: ou seja, é necessário estar atentos às fontes e às consequências sociais das afirmações teóricas¹⁴⁹. Isso se torna imperativo quando tomamos consciência de que “toda ideia é passível de um *usus ideologicus*”¹⁵⁰. Um teólogo não pode somente prestar atenção às exigências internas de qualidade de uma elaboração teórica (autonomia científica), mas também deve estar atento à sua relação com seu regime externo (dependência de uma teoria)¹⁵¹.

O autor chama os dois tipos de problema acima expostos – o teórico e o ideopolítico – de “ideologia”, mas em níveis distintos. Ele classifica como “ideologia I” os problemas no nível da autonomia, ou seja, da qualidade teórica de um pensamento – tratando-se, então, de um erro em relação à verdade (engano); e chama de “ideologia II” os problemas no nível da dependência, ou seja, da qualidade eticopolítica de um pensamento – tratando-se, aqui, de um erro em relação à práxis (mentira)¹⁵².

Mesmo diante desta vigilância necessária, os conflitos teológicos serão, seguramente, inevitáveis. Segundo Clodovis, eles se dão geralmente no campo social¹⁵³. Esses conflitos podem ajudar a teologia a avançar, quando feitos com tolerância, diálogo e partilha de vida¹⁵⁴. Inspirando-se em Inácio de Loyola, que diz que “todo bom cristão deve estar mais pronto a salvar a proposição do

¹⁴⁹ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 62-6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 315. Clodovis afirma: “Isso significa que ela [a teologia] é, antes de tudo, dependente de condições de produção múltiplas: materiais, culturais, políticas, etc.; e, em seguida, que seus resultados podem ser destinados a tal ou tal objetivo social, político ou outro, e assim por diante”. *Ibid.*, p. 61. Ver também *idem*, *TMT*, p. 418-20.

¹⁵² Cf. BOFF, C. *TP*, p. 98 et. seq. Clodovis alerta que esses problemas aparecerão constantemente no exercício teológico, mas diz que “o teólogo deverá estar alerta [...] que o instrumento da verdade possa ser igualmente um instrumento da justiça”. *Ibid.*, p. 331.

¹⁵³ Cf. *idem*, *TMT*, p. 506-8.

¹⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 510-12.

próximo do que a condená-la” (Exercícios Espirituais n. 22), Clodovis afirma que, para realizar uma crítica teológica justa, que leve em consideração a dupla dimensão que acabamos de expor, um teólogo deve “salvar o *grão de verdade* que existe na teoria do outro; e controlar os *efeitos sociais* da própria crítica à teoria do outro”¹⁵⁵.

Com isso, chegamos ao fim da exposição dos elementos centrais propriamente teóricos e teórico-práticos da metodologia teológica elaborada por Clodovis Boff. Tendo feito isso, cabe-nos expor o *elemento central* da particularidade da experiência eclesial brasileira e latino-americana, que deu origem a toda esta releitura e reorientação da prática teológica cristã.

2.2.10.

Justificar a novidade da TdL: a emergência dos pobres

Embora todo o discurso, ao longo destas páginas, estivesse marcado, de modo implícito, por esta perspectiva, deixamos para o último tópico a justificação da experiência que foi, na verdade, o que moveu Clodovis e seus pares a desenvolverem uma reflexão teológica mais rigorosa. Com isso, seguimos a orientação dada pelo autor de “finalizar no amor” não somente a interpretação das Escrituras, mas também a releitura da história deste vigoroso e polêmico movimento teológico brasileiro e latino-americano.

A TdL já era uma realidade presente na vida eclesial latino-americana quando nosso autor quis ajudá-la a dar um passo a mais em sua justificação enquanto ciência e teologia. Os princípios expostos até agora são oriundos da grande tradição teológica, mas também da experiência singular vivida neste subcontinente. Convém, então, explicitar, neste momento, a experiência *de fé*¹⁵⁶ que fundamentou as opções teóricas feitas por esta corrente de pensamento, tal como exposta e compreendida por Clodovis.

O que caracteriza com maior radicalidade as diversas TdL é a decisão clara de fazer teologia e estudar a história da Igreja a partir da perspectiva da “periferia”, dos pobres e dos oprimidos¹⁵⁷. Esta opção fundamental dará origem a

¹⁵⁵ BOFF, C. *TMT*, p. 504.

¹⁵⁶ Clodovis afirma: “O ‘pobre’ não leva escrito na fronte as palavras da revelação. O ‘pobre’ se mostra como sendo o ‘sacramento do Cristo’ somente para quem se presta a tal manifestação. E isso se chama ‘fé’”. Idem, *TP*, p. 305.

¹⁵⁷ Cf. *ibid.*, nota 1, p. 281. Como se pode verificar, por exemplo, na análise dos três momentos distintos da piedade *popular* mariana, a partir de nosso contexto. Cf. idem, *MS*, p. 31-3.

reflexões bastante amplas, em torno de questões étnicas, políticas, de gênero etc. Tal escolha brota de razões contextuais, já expostas anteriormente, mas encontra seu fundamento sólido num engajamento e numa aposta da própria fé cristã.

Foi justamente o despertar da fé cristã em relação à gritante injustiça de nossas sociedades que fez com que a “teologia contextual” surgida na América Latina se constituísse como uma teologia *engajada*: esse engajamento não diz respeito somente à inserção sócio-histórica de *toda* teologia e de *todo* teólogo, mas a uma tomada de posição e a uma opção determinada¹⁵⁸. Essa tomada de posição considerou que “a libertação e o pobre podem ser perfeitamente assunto da teologia, precisamente na medida em que são considerados segundo Deus, dentro do projeto do Reino”¹⁵⁹. Mas a libertação e o pobre não são somente “assunto”, pois o apelo ao engajamento foi experimentado pelos teólogos como uma urgente convocação para se colocar *ao lado* dos grupos que vivem a opressão e o abandono¹⁶⁰.

A abordagem proposta pelos teólogos da libertação supõe uma referência à práxis daqueles que professam a fé cristã, tendo como interesse principal “a questão das implicações teóricas desta mesma fé no tecido das relações de um campo *sócio-histórico* determinado”¹⁶¹. Por isso, Clodovis define a TdL como “a teologia da libertação histórica à luz da libertação integral” ou “a teologia da libertação integral, com ênfase na libertação histórica”¹⁶². Ora, a opção *eticocristã* pelos pobres deve gerar, também, uma opção *epistemológica* pelos pobres¹⁶³. Tal preferência apresenta duas dimensões relacionadas: a primeira diz respeito ao método, que deseja articular de modo novo e consequente as ciências sociais, as Escrituras e práxis cristã; a segunda diz respeito a uma atitude de fundo, que reconhece o compromisso com os pobres como um caminho privilegiado para o *encontro com Deus*¹⁶⁴ e, além disso, reconhece o *privilegio epistemológico* dos pobres no que diz respeito ao mistério divino¹⁶⁵.

¹⁵⁸ Cf. BOFF, C. *TP*, p. 282.

¹⁵⁹ Idem, *TMT*, p. 47.

¹⁶⁰ Cf. idem, *TP*, p. 283.

¹⁶¹ Ibid., p. 42.

¹⁶² Idem, *TMT*, p. 396.

¹⁶³ “A preferência pelos pobres, que vale para a fé, vale também para o estudo da fé e vale igualmente para o seu método, já que as três coisas estão unidas”. Ibid., p. 18. Ver também: “Pode-se, portanto, dizer que o pobre é o interlocutor privilegiado e o destinatário principal da teologia do terceiro mundo”. Ibid., p. 379.

¹⁶⁴ Cf. ibid., p. 173.

¹⁶⁵ Este “privilegio” estaria associado à experiência do sofrimento e da cruz. Cf. ibid., p. 178-80.

Para ver um exemplo do modo como esta opção “molda” o método teológico, voltemo-nos, um instante, para a reflexão epistemológica desenvolvida na *Mariologia social*¹⁶⁶. Quando o princípio axial do “confronto Maria e sociedade”, adotado pela abordagem da mariologia social, interroga-se sobre o método, ou seja, suas regras concretas, temos os seguintes princípios operantes:

- 1) Manter o primado epistemológico da Palavra diante da realidade social;
- 2) Interpelar a Palavra da fé a partir da realidade social;
- 3) Conhecer a realidade social em sua autonomia relativa;
- 4) Adotar a ótica do pobre como ótica preferencial;
- 5) Finalizar a reflexão no compromisso sociolibertador;
- 6) Praticar a teologia na Igreja enquanto socialmente comprometida;
- 7) Fazer a experiência espiritual do pobre e de seu mundo social.¹⁶⁷

Este último princípio é apresentado por Clodovis como sendo, na verdade, o “ponto de partida zero”¹⁶⁸. É ele que produz no teólogo, por conta de um “choque cultural”, uma “conversão hermenêutica”¹⁶⁹. Também é ele quem define e configura as opções do teólogo, como se segue:

- 1) Seus **temas** serão escolhidos entre os que mostram relevância libertária;
- 2) Suas **mediações culturais** serão as que ajudam na compreensão da “realidade do povo”;
- 3) Sua **hermenêutica** ou leitura bíblica se fará preferencialmente a partir da perspectiva do pobre;
- 4) sua **linguagem** buscará ser direta e comunicativa;
- 5) seus **destinatários** serão preferencialmente os operadores sociais¹⁷⁰.

A TdL é, assim, para Clodovis, um modo *particular* do exercício teológico. Ela seria um “setor” das teologias do político¹⁷¹. Porém, esse modo contextual de fazer teologia, com seu esforço teórico e seu desdobramento epistemológico, implicou “certamente uma *revisão* crítica do método teológico clássico”,

¹⁶⁶ Neste livro, Clodovis diz que seu método está em “continuidade crítica” com a grande tradição teológica. Os princípios da “teologia em nível I” devem ser, porém, adaptados, em aspectos “secundários”, quando aplicados ao estudo mariológico. Trata-se, aqui, dos princípios próprios (segundos) da mariologia, que se dividem em “abertos” (tais como a excelência e a singularidade da pessoa de Maria e sua analogia com Cristo) e os “limitativos” (por exemplo, Maria como criatura, redimida, membro da Igreja). Essa seria a “teologia em nível II”. A mariologia social pertence ao domínio da “teologia em nível III”, com princípios “terceiros” (como o lugar do social), *subordinados* aos “segundos” e aos “primeiros”. Cf. BOFF, C. *MS*, p. 35-47.

¹⁶⁷ Ibid., p. 47. O desenvolvimento explicativo desses princípios concretos aparece nas páginas seguintes. Cf. *ibid.*, p. 48-55.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 54.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 55.

¹⁷⁰ Ibid., p. 55.

¹⁷¹ Cf. *idem*, *TP*, p. 33. Cf. a distinção (em relação dialética) entre T1 e T2, proposta por Clodovis: “A primeira se ocuparia diretamente das realidades especificamente ‘religiosas’. [...] A segunda tomaria por temas as realidades ‘seculares’”. Ibid., p. 32.

exigindo, ao mesmo tempo, “sua *renovação* profunda”¹⁷². Foram por essas e outras razões que este movimento teológico-ecclesial inscreveu seu nome na história da teologia cristã.

2.3.

Inflexões epistemológicas: o septenário das migrações

Os movimentos migratórios são fenômenos sociais bastante comuns no mundo bíblico. De Abraão aos profetas do exílio, passando pela firme condução de Moisés no deserto, a revelação a Israel se dá, sobretudo, a partir de grandes “movimentos” – sejam eles espontâneos ou forçados. Escolhemos, aqui, recorrer a esta imagem para significar também o itinerário de um mesmo teólogo, na busca do que considera ser a “terra prometida” a ele e a seu povo. Por isso, após termos apresentado, em dez tópicos, os elementos centrais da reflexão metodológica de Clodovis Boff, queremos, agora, dar ênfase às nuances, às principais variações notadas num estudo comparativo de duas obras, distantes vinte anos uma da outra. Este momento de nosso estudo revela-se muito importante, pois ele já esboça os principais pontos do debate epistemológico atual na teologia brasileira.

2.3.1.

A nova elaboração do conceito de fé

Como vimos anteriormente, a reflexão metodológica de Clodovis sempre priorizou, juntamente com a tradição ecclesial, o dado da fé como o elemento no qual se constitui a teologia cristã. Entretanto, este princípio, que atravessa sua reflexão, mostra-se *intensificado* em sua produção mais recente¹⁷³. A articulação entre experiência de fé, Escrituras cristãs e práxis – dimensões consideradas como “fontais” para a teologia – vê-se transformada numa articulação “interna” entre fé-experiência (a *fides qua*), fé-palavra (a *fides quae*) e fé-prática (a *fides informata*)¹⁷⁴.

¹⁷² BOFF, C. *TMT*, p. 18.

¹⁷³ Podemos notar isto, também, em sua “Mariologia social”, na análise sobre a presença de Maria na história social dos povos. Clodovis destaca principalmente dois pontos: primeiramente, a forte piedade mariana dos povos cristãos ao longo do tempo, com seu potencial de resistência ou de superação; em segundo lugar, ele indica as contradições internas a essa piedade em relação à vida social, numa dialética em que o pólo dominante nem sempre foi o da fé. Cf. idem, *MS*, p. 129-295.

¹⁷⁴ Cf. idem, *TMT*, p. 30. Ele dedica a este tema três dos sete capítulos da seção intitulada “fundamentos”. Cf. *ibid.*, capítulos 5-7, p. 110-95.

A reflexão desenvolvida nestes capítulos reproduz, em grande parte, aquela proposta vinte anos antes. Contudo, podemos notar duas importantes mudanças, que devem ser consideradas aqui. A primeira diz respeito às palavras escolhidas. A repetição do nome “fé” nas três dimensões fontais da teologia parece querer dar ênfase a algo que o autor julga ser o ponto frágil de uma teologia engajada. Envolvida com assuntos e problemas urgentes, a teologia poderia esquecer que sua prática só tem sentido se for prática da fé.

A segunda mudança, coerente com esta alteração mais formal, insistirá em duas dimensões que não apareciam explicitamente na reflexão anterior. A primeira dimensão consiste em reconhecer que o fundamento mais radical da teologia não é somente a fé, mas a “fé-conversão”¹⁷⁵. Essa conversão é compreendida como uma irrupção do “novo ser” – dimensão *ontológica* da relação com Deus –, sendo esse o único fato capaz de dar origem a um “novo saber” – dimensão *epistemológica* da relação com Deus¹⁷⁶. É também neste contexto que aparece a segunda dimensão da mudança anunciada acima. Se a conversão é uma “transformação profunda do ser, como morte e ressurreição”¹⁷⁷, a razão teológica deve descobrir sua dimensão “estauroológica”¹⁷⁸.

É justamente esta dimensão que promove a crítica da “concupiscência epistemológica” de toda ciência e, em especial, da teologia. Ela orientaria a relação fé-razão de modo novo, demonstrando que a fé, como excesso de luz, seria não a supressão da razão, mas a superação da razão¹⁷⁹. Esta inflexão trouxe, como era de se esperar, implicações para a própria compreensão da teologia.

2.3.2.

A teologia como discurso de Deus

Se é verdade que a teologia continua sendo, para Clodovis, uma *ciência* da *fé*, a insistência sobre a dimensão experiencial dessa última faz aparecer, com maior clareza, uma nova compreensão do que seria a teologia. Ela é chamada a ser

¹⁷⁵ Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 28-9. Como vimos no tópico 2.2.2 deste trabalho, o autor fala de *metanoia*, na obra anterior, mas para se referir a uma mudança de *mentalidade* e de *olhar*.

¹⁷⁶ Neste ponto, o pensamento de Clodovis converge com a concepção teológica tanto de Lonergan quanto a de Ratzinger. Cf. *ibid.*, nota 14, p. 29.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁸ Essa afirmação vai na linha da *theologia crucis* de Lutero, mas também de algumas tradições e autores católicos. Na teologia protestante recente, essa dimensão pode ser notada em K. Barth, E. Jüngel e Moltmann, por exemplo; e na teologia católica, ela está presente em U. Von Balthasar, S. Breton, além da teologia de tradição franciscana. Cf. *ibid.*, p. 101-6.

¹⁷⁹ Cf. *ibid.*, p.102-3.

“o desdobramento da Palavra de Deus na história”¹⁸⁰. Assim, antes de ser um *logos* – humano – “sobre” Deus, na perspectiva da fé, a teologia deve se compreender, *primeiramente*, como um *logos* – divino – “de” Deus sobre si mesmo e sobre o mundo¹⁸¹.

Esta nova perspectiva também traz implicações importantes para uma redefinição da “vizinhança” teórica da teologia. Em relação às ciências e à filosofia da religião, o que muda não é somente o que caracteriza o objeto formal – a perspectiva da fé e a referência discriminante às Escrituras –, mas o próprio *sujeito* do discurso¹⁸². Evidentemente, Clodovis não abandona a lógica das mediações¹⁸³, mas quer insistir na *centralidade* da ótica de Deus. Tendo isso em vista, o autor apresenta a tripla dimensão do exercício teológico: a teologia é uma ciência *teórica*, pois serve para conhecer Deus; é uma ciência *afetiva*, pois serve para amar Deus; e, por fim, é também uma ciência *prática*, pois serve para obedecer a Deus¹⁸⁴.

Além disso, ele aproxima as duas formas do discurso racional da fé: a forma teológica *científica* (discurso crítico e sistemático) e a forma teológica *sapiencial* (discurso afetivo e experiencial). Notemos que, a partir de então, ambos os discursos recebem o nome de “teologia”¹⁸⁵. Nesta perspectiva, o conceito de teologia ganha uma proximidade ainda maior com aquele de revelação. Para ter acesso a este discurso divino, é necessária uma atitude de contemplação teórica¹⁸⁶.

Esta é uma resposta à preocupação – também nova – de Clodovis com o risco do antropocentrismo em teologia. Esse antropocentrismo traria

¹⁸⁰ BOFF, C. *TMT*, p. 161.

¹⁸¹ Clodovis afirma que “a teologia é um discurso *de* Deus, mais que um discurso *sobre* Deus. Ela se faz *a partir de* Deus e não tanto *em torno de* Deus”. *Ibid.*, p. 34.

¹⁸² É o que afirma o autor: “Deus é o sujeito eterno da teologia. Por quê? Porque a teologia é o discurso *de Deus* sobre o ser humano e não o discurso do ser humano sobre Deus. Este último é o da chamada “teologia filosófica”, mas não o da teologia cristã”. *Ibid.*, p. 46.

¹⁸³ Elas aparecerão longamente analisadas tanto na seção II – sobre os processos – quanto na seção III – sobre as articulações. Cf. *ibid.*, p. 197-521.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 396.

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 99 et. seq. Nota-se, aqui, claramente a mudança da posição assumida em “Teologia e prática”, na qual ele afirmava: “A tarefa que se propõe aqui consiste, em verdade, uma operação de divisão, tendo por efeito o seguinte: que, do lado do agostinismo, a *scientia affectiva* cesse de reclamar a assinatura de disciplina teológica, para reconhecer sua identidade de discurso religioso; e que, do lado do tomismo, a *fides in statu scientiae* cesse de se identificar com um discurso religioso, para advir ao que ela de fato é: um saber metódico”. *Idem*, *TP*, p. 215.

¹⁸⁶ O autor afirma que esta atitude é fundamental “para guardar firme a ótica *teocêntrica* radical de todo o discurso cristão, contra todo perigo de antropocentrismo. A teologia é *teônoma*, como o é toda a vida cristã. Não é Deus que deve se submeter à medida de nosso pensar e operar, mas ao contrário”. *Idem*, *TMT*, p. 398.

consequências graves para o exercício teológico, pois inverteria as perspectivas, fechando o homem em seu mundo imanente. A teologia se tornaria, nesse caso, um discurso ético, mais que um discurso crítico e sistemático da fé¹⁸⁷. O princípio, o centro e o acento da teologia devem ser, então, o amor *de Deus*, a práxis *de Deus*, a ação *de Deus* no mundo. Diante dessa concepção mais decididamente teocêntrica e teonômica do exercício teológico, poderíamos intuir que a função e a identidade do teólogo também deveriam ser reconfiguradas.

2.3.3.

A identidade do teólogo

Se, para Clodovis, a teologia é, cada vez mais, compreendida como uma ciência *sui generis*¹⁸⁸, o teólogo também deverá ser considerado um cientista *sui generis*. A primeira particularidade desta função é que ela só é possível através da *experiência da graça*¹⁸⁹. Sendo assim, todas as “autoridades” exteriores – como a bíblia, a tradição e o magistério – devem estar subordinadas a essa experiência da graça¹⁹⁰. A fé já era apresentada como o fundamento da teologia, mas havia anteriormente uma ênfase na *positividade da fé*. A insistência na experiência da graça como ponto de partida da teologia coloca o teólogo no domínio da contemplação e da mística, propondo uma maior articulação entre intuição pessoal da fé e exercício crítico-científico¹⁹¹. O autor assim se expressa:

O teólogo é antes de tudo ‘alguém que viu’, uma testemunha, um contemplativo. [...] Enquanto teólogo, ele nada mais faz senão elaborar de maneira crítico-científica aquilo mesmo que ele intuiu previamente através da percepção da fé.¹⁹²

Esta inflexão pode ser melhor compreendida a partir da aceitação dos dois tipos de teologia: uma de tipo científico e outra de tipo sapiencial. Ao expor sua compreensão sobre a diferença e as relações entre sabedoria e ciência, o autor nos apresenta três distinções importantes: 1) a primeira propõe a distinção entre

¹⁸⁷ O autor é categórico ao fazer uma advertência epistemológica importante: “Centrar o interesse da teologia na prática é deslocar o acento de Deus para o ser humano; do seu amor para o amor humano; de sua práxis histórico-salvífica, para nossa práxis; do que Deus fez por nós para o que nós fazemos ou devemos fazer por Ele. Não é isso ceder ao moralismo? Não se torna então a teologia mais prescrição ética do que anúncio evangélico?”. BOFF, C. *TMT*, p. 398.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 92.

¹⁸⁹ Com efeito, o autor afirma: “É a experiência da graça que ‘abre os olhos’ do teólogo. [...] A lanterna teológica é o *lumen fidei*”. *Ibid.*, p. 48-9.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 49.

¹⁹¹ Libanio destaca a sensibilidade do autor ao “toque místico e afetivo” na prática teológica, sem cair no “emocionalismo barato”. Cf. LIBANIO, J. B. *Recensão TMT*, p. 432.

¹⁹² BOFF, C. *TMT*, p. 50.

sabedoria *metafísica*, sabedoria *teológica* e sabedoria *espiritual*¹⁹³; 2) a segunda estabelece uma diferenciação entre a sabedoria *mística* e a *teológica*, afirmando que a “sabedoria mística é uma sabedoria-*dom*”, enquanto a “sabedoria teológica é uma sabedoria-*virtude*”¹⁹⁴; 3) e a terceira, enfim, explicita a diferença entre teologia sapiencial e teologia científica: a distinção diz respeito à forma *discursiva* da teologia – a primeira, utilizando uma linguagem afetiva, saborosa; a segunda, uma linguagem conceitual, argumentativa¹⁹⁵. O teólogo é, assim, vocacionado a ser não somente cientista, mas, em certo sentido, também um sábio.

De todo modo, o que se nota aqui é uma *diversificação* maior da compreensão do exercício teológico e da função do teólogo. Essa diversificação permite reconhecer como *teologia* muitos discursos considerados anteriormente como religiosos, mas não teológicos. Entretanto, em todos esses discursos, Clodovis dará grande ênfase à importância da relação entre teologia e vida espiritual: a *via mística* é o ponto comum que une essa diversidade de discursos¹⁹⁶. Esta mudança da compreensão tanto do estatuto teórico da teologia quanto da identidade profunda do teólogo deve-se, também, a uma nova compreensão do que significa o exercício científico.

2.3.4.

A outra compreensão da racionalidade científica

A diversificação exposta acima aponta para o que é, segundo nossa opinião, a mais significativa inflexão na reflexão epistemológica de Clodovis: sua concepção de *ciência*. A epistemologia desenvolvida em sua tese demonstrava-se otimista em relação à racionalidade moderna e às potências da razão. Mais recentemente, aparece em sua reflexão um duplo fenômeno: uma abertura à crítica pós-moderna de uma racionalidade pretensamente todo-poderosa¹⁹⁷ e uma volta à concepção *plural* de racionalidade presente na Antiguidade. Segundo a apreciação do autor, para a racionalidade moderna, são legítimas somente duas formas ou funções da razão: a razão demonstrativa (ou lógico-matemática) e a razão

¹⁹³ Esta distinção é proposta por Tomás de Aquino. Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 144.

¹⁹⁴ Ibid., p. 145-6.

¹⁹⁵ Cf. ibid., p. 147.

¹⁹⁶ Cf. ibid., p. 410-11.

¹⁹⁷ Clodovis adere à crítica à racionalidade moderna dita “prometeica”. Cf. ibid., p. 399.

científica (ou empírico-formal)¹⁹⁸. Faz-se necessário, então, alargar esta concepção redutora.

A noção “alargada” de razão dos antigos é capaz de perceber três grandes usos da razão reflexiva: 1) o primeiro diz respeito à razão demonstrativa e científica (nomológica); 2) o segundo concerne à razão discursiva em geral (hermenêutica); 3) e o terceiro toca à razão intuitiva ou, simplesmente, à inteligência (metafísica)¹⁹⁹. Ainda segundo ele, é a partir da distinção clássica entre *intellectus* e *ratio* que podemos enxergar a distinção entre *intellectus fidei* (inteligência da fé) e *ratio fidei* (racionalidade da teologia)²⁰⁰. Além disso, Clodovis continua sua proposta articuladora. Ele insiste que, para um bom exercício da razão teológico-científica, é necessário buscar a harmonização entre a concepção grega – centrada no ver e no conhecer – e a hebraica – centrada no experimentar e no praticar²⁰¹.

A atenuação do otimismo em relação às ciências e à razão pode, também, ser notada numa nova reflexão sobre a história. Embora Clodovis considere positivamente o lugar da história no surgimento e no desenvolvimento de temas da fé²⁰², qualquer concepção evolucionista, tão própria da modernidade, é criticada repetidamente. Clodovis critica tanto um “evolucionismo teológico”, afirmando que pode haver retrocessos, obscurecimentos e distrações na história da teologia em relação a temas importantes (a pneumatologia, por exemplo)²⁰³, quanto também uma concepção de “evolucionismo dogmático”, dizendo que, mesmo que o essencial da fé nunca tenha sido abandonado, é possível (como já aconteceu) certos obscurecimentos em relação a aspectos importantes para a fé da Igreja²⁰⁴.

Dentre as verdades obscurecidas na história da teologia, Clodovis quer revalorizar o *apofatismo*, o *simbolismo* da fé e a *escatologia* da verdade²⁰⁵. Em consonância com o desejo de trazer à tona essas verdades, o autor dará ênfase às

¹⁹⁸ Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 61-2.

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 66.

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 67.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 403.

²⁰² Como, por exemplo, “o culto dos mártires e dos santos, o sacramento da penitência, a doutrina mariológica, a primazia da Sé romana, a vida religiosa, a precisão moderna do ‘fora da Igreja não há salvação’, a doutrina social da Igreja, a dimensão político-libertadora da fé, a opção preferencial pelos pobres, a necessidade da inculturação do cristianismo”. *Ibid.*, p. 165.

²⁰³ Cf. *ibid.*, p. 165.

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 259-60.

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 260.

dimensões pneumatológicas e estauroológicas da razão teológica²⁰⁶, destacando, frequentemente, as noções de mistério e de escatologia²⁰⁷. Ora, uma nova compreensão da racionalidade teológica supõe, também, uma reestruturação de sua linguagem própria. Qual seria, então, a linguagem mais adequada para falar do mistério e da verdade escatológica?

2.3.5.

A apreciação de outras linguagens

Ao procurar o tipo próprio de linguagem mais adequado ao exercício teológico, Clodovis revisita a distinção clássica entre os três grandes modelos de linguagem: a unívoca, a equívoca e a analógica. A linguagem unívoca é aquela que se refere *plenamente* à realidade que quer significar. Ela seria, por isso, inadequada à teologia, por conta de seu objeto: a realidade de Deus, que é mistério²⁰⁸. Se levado ao extremo, este tipo de linguagem, ao se tornar um discurso sobre Deus, produz um antropomorfismo – de caráter popular e vulgar, projetando simplesmente as qualidades humanas em Deus – ou um superlativismo – esse de caráter mais culto, maximizando infinitamente os traços humanos para falar de Deus²⁰⁹.

A linguagem equívoca, por sua vez, é aquela que usa o *mesmo nome* para *realidades* completamente *diferentes*. Trata-se do outro extremo da univocidade. Num discurso de tipo teológico, enquanto a linguagem precedente corre o risco de induzir ao antropomorfismo, esta pode induzir ao agnosticismo²¹⁰. Para Clodovis, o agnosticismo é menos prejudicial que o antropomorfismo, pois, de fato, em relação ao mistério, a ignorância é superior ao conhecimento. Sendo assim, a linguagem *analógica*, pela via da comparação, aparece como a mais apropriada para a teologia, pois significaria um meio-termo: fala-se, aqui, de uma semelhança-dessemelhante²¹¹.

O discurso teológico deve, então, adotar a analogia como “linguagem do mistério”²¹². Este tipo de conhecimento de tipo “auroreal” é capaz de tratar o

²⁰⁶Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 99 et. seq.

²⁰⁷ Isso se mostra em sua resposta à questão sobre os fins da teologia: “o conhecer é o fim *imediato*; o amar e o servir são o fim *intermediário* e gozar é o fim *escatológico*”. Ibid., p. 404.

²⁰⁸Cf. *ibid.*, p. 300 et. seq.

²⁰⁹Cf. *ibid.*, p. 301-4.

²¹⁰Cf. *ibid.*, p. 307 et. seq.

²¹¹Cf. *ibid.*, p. 309 et. seq.

²¹² Cf. o título do capítulo 11/1, *ibid.*, p. 297.

mistério como excesso – e não falta – de luz²¹³. Ao explicar como se dá a analogia, o autor apresenta suas “três vias”: 1) a primeira via – a da *afirmação* – corresponde às proposições positivas sobre Deus²¹⁴; 2) a segunda via – a da *negação* – concerne às proposições negativas sobre Deus²¹⁵; 3) e, por fim, a terceira via – a da *eminência* – diz respeito às proposições levadas ao grau supremo²¹⁶. Embora elas estejam geralmente em relação umas com as outras, o autor considera a via negativa como a mais importante, pois “na analogia teológica, o lado da dessemelhança é sempre maior que o lado da semelhança”. Isso se dá porque “a realidade divina é sempre maior”²¹⁷.

Por fim, outra via da linguagem é destacada por Clodovis: trata-se da “via do silêncio”. A mais dura crítica a uma racionalidade prometeica, que queira, inclusive, dominar o mistério, é o apofatismo – dimensão obscurecida na história da teologia ocidental. Contudo, ao apresentar a via do silêncio, o autor apresenta uma forte crítica sócio-epistemológica, própria da sensibilidade eclesial latino-americana. Citando o “silêncio dos oprimidos”, ele afirma:

O silêncio que é imposto aos pobres pela cultura letrada tem sua “revanche divina”. Aos que têm a palavra proibida, Deus concede audiência e comunica a sua Palavra. Na “noite social” da exclusão, abre-se a “noite luminosa” da revelação²¹⁸.

Esta inflexão na concepção da racionalidade, da linguagem e da experiência espiritual do teólogo pode ser observada não somente nas afirmações relacionadas ao *conteúdo* da fé, mas nota-se, também, numa nova “rede de relações” teológicas cultivada pelo autor.

2.3.6.

A escolha de novos interlocutores

A sabedoria popular sentencia: “diz-me com quem andas, e te direi quem és”. Mesmo recusando qualquer julgamento rápido e simplista, não podemos negar que essa simples afirmação pode nos ajudar a enxergar, por outro ângulo, a linha adotada por um pensador. Ora, toda reflexão, por mais pessoal que seja, é construída a partir de uma teia de relações. O trabalho próprio da inteligência não

²¹³ Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 323.

²¹⁴ Por exemplo, bondade, sabedoria, beleza, etc. Cf. *ibid.*, p. 340.

²¹⁵ Por exemplo, “in”-corpóreo, não gerado, “in”-finito, etc. Cf. *ibid.*, p. 341 et. seq.

²¹⁶ Por exemplo, boníssimo, sabedoria por excelência, Senhor dos senhores etc. Cf. *ibid.*, p. 344.

²¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 316.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 348.

consiste somente numa associação de *ideias*, mas também – e talvez principalmente – numa associação de *pessoas*. De fato, todo processo reflexivo supõe uma escolha de interlocutores, e essa escolha já revela por que caminho vão os gostos, as preocupações, as intuições, as buscas de um autor. Evidentemente, isso não seria diferente no âmbito de uma reflexão sobre e a partir da fé, como é o caso da teologia.

Por isso, parece-nos importante, aqui, colocar o foco não somente nos *resultados* da reflexão epistemológica desenvolvida por Clodovis, destacando suas ideias recorrentes, mas também examinar – ainda que de modo demasiado breve – o *mundo subterrâneo* desta reflexão, revelado por sua bibliografia. Vale salientar, porém, que este tópico não tem condições de ser rigorosamente estatístico, nem pretende sê-lo. Queremos, antes de tudo, afirmar a importância de uma discussão “bibliométrica” na análise do pensamento de um autor.

Primeiramente, é necessário reconhecer que a diferença de “natureza” das duas obras – uma sobre o método da teologia do político e outra sobre o método teológico em geral – justificaria, por si só, a adoção de autores distintos. Também a diferença de contexto em que elas foram escritas: uma é fruto de pesquisa em tempo de doutorado, na Bélgica, enquanto a outra é fruto de pesquisa em tempo de ensino, no Brasil. Contudo, cremos que uma comparação dos autores mais citados pode oferecer-nos pistas para a compreensão das inflexões que ora estudamos. Clodovis e seus editores facilitam consideravelmente nosso trabalho, pois explicitam, em ambos os livros, de modo ordenado, suas opções bibliográficas.

Em *Teologia e prática*, da extensa e variada lista de autores estudados, o próprio Clodovis destaca aqueles com quem dialoga principalmente na elaboração de seu pensamento²¹⁹. Em *Teoria do método teológico*, o índice onomástico nos

²¹⁹ Em relação à epistemologia geral, temos três grandes autores do mundo francófono (dois franceses e um belga, respectivamente): G. Bachelard, L. Althusser e J. Ladrière. No que concerne à metodologia teológica em geral, o nome mais importante é Tomás de Aquino, seguido por M.-D. Chenu, Y. Congar e E. Schillebeeckx. No que diz respeito à metodologia da teologia do político, vemos uma grande variedade de autores, com destaque (pela quantidade de obras) para H. Assmann e G. Gutiérrez, seguidos por J. Comblin, E. D. Dussel, J. L. Segundo e L. Boff (no que toca às teologias da libertação latino-americanas) e por J.-B. Metz e J. Moltmann (no que toca às teologias políticas produzidas em ambiente europeu). Em relação à reflexão social e filosófica, vemos, principalmente, Aristóteles, seguido por P. Bourdieu, P. Valadier (com seus escritos sobre K. Marx) e P. Ricoeur.

ajuda a notar a reincidência de citação de alguns pensadores²²⁰. Contudo, o que ali está exposto está longe de ser simplesmente um catálogo de nomes. No primeiro livro, embora em contato com uma gama variada de autores, os latino-americanos eram, sobretudo, teólogos, como ele. Na elaboração de seu pensamento, Clodovis teve influência, principalmente, de autores do mundo *franco-germânico*, com predominância de uma *tendência moderna* forte, de tipo estruturalista e racionalista (de escolas marxistas e humanistas). Notamos, também, que a imensa maioria de seus interlocutores intelectuais daquele momento era formada por *homens ocidentais*.

Ora, a expansão de referenciais do segundo livro é profundamente significativa. Os interlocutores do tempo de sua tese permaneceram presentes, mas alguns foram “diluídos” no meio de um grupo mais diverso²²¹. A extensa lista de autores citados (o índice onomástico possui mais de dezesseis páginas!) é composta por *autores cristãos* – católicos, protestantes e ortodoxos – de *vários continentes*; uma variedade importante de *padres da Igreja*; *místicos* de diversas tradições religiosas – com destaque, além dos cristãos, para os *hindus* e os *muçulmanos*; uma presença muito importante de escritos de *mulheres*, tanto da hagiografia cristã quanto da teologia contemporânea.

Assim, parece-nos importante destacar que a reflexão epistemológica de Clodovis conheceu mutações e se expandiu na medida em que ele também expandiu suas relações com outros modos de ver o mundo e de se relacionar com Deus. Essa abertura para o plural é particularmente adequada à sua nova concepção de racionalidade. Como vimos no “decálogo das convicções”, muitas são as teses que perpassam suas obras mais importantes, mas elas foram enriquecendo-se a partir do encontro com outras tradições. Sua abertura a outras comunidades eclesiais – protestantes e orientais – permitiu dar um novo sopro à

²²⁰ Os principais filósofos com quem ele dialoga são Aristóteles, Platão e, entre os contemporâneos, M. Heidegger. Em relação ao pensamento teológico “clássico”, vemos Tomás de Aquino (ainda, de longe, o mais citado), mas também a emergência de Agostinho e Boaventura (ambos com abundantes citações), além de Duns Scotus, Orígenes e mesmo M. Lutero. Entre os teólogos contemporâneos, a lista se diversifica consideravelmente. Entre os latino-americanos, podemos notar a relevância de três nomes, G. Gutiérrez, J. B. Libânio e L. Boff. Permanece, também, uma influência importante do pensamento francês, com M.-D. Chenu, Y. Congar e J. Maritain, e do pensamento germânico, com U. Von Balthasar, K. Rahner, M. Seckler e K. Barth (esses três últimos com abundantes citações); mas surge, aqui, um importante nome do mundo anglo-saxão, J. H. Newman, além da aparição frequente de muitos autores italianos, principalmente G. Barbaglio, C. Vagaggini e G. Colombo. Além disso, a menção ao magistério de João Paulo II também é importante.

²²¹ Com destaque para Althusser, por exemplo, que só será citado quatro vezes.

sua reflexão, abrindo-se a uma perspectiva ecumênica, cada vez mais pneumatológica; sua abertura à mística religiosa e ao feminino parece ter alertado o autor sobre a armadilha tão frequente de identificar o mistério de Deus seja com uma visão exclusivamente masculina, seja com uma visão exclusivamente feminina. Como na convicção original, a busca da verdade continua se revelando um esforço de *articulação*.

2.3.7.

A defesa crítica anunciada

Na introdução de seu segundo livro sobre o método teológico, Clodovis é claro ao afirmar que sua reflexão “incorpora serena e firmemente a ‘opção preferencial pelos pobres’ e que, por isso, se faz com a sensibilidade própria, mas não exclusiva, da chamada ‘teologia da libertação’”²²². Contudo, a própria evolução da história do movimento teológico e eclesial brasileiro, com seus avanços e conflitos, a mudança de conjuntura mundial e nacional e a “migração” intelectual já evocada provocaram uma releitura no próprio modo de o autor fazer teologia.

Aparecem, com certa frequência, pontos de ajuste em relação à proposta da TdL. Esses ajustes estão em consonância com as insistências elencadas anteriormente. Sobre a relação com os pobres, ele afirma:

Não é o amor em geral, não é a opção pelos pobres, nem qualquer outra coisa do gênero que define o núcleo central da fé cristã. Essas coisas nada definem. [...] Ora, quem as define em sua abissal profundidade só pode ser Cristo mesmo.²²³

Dentre as críticas metodológicas feitas neste livro, gostaríamos de destacar as três que consideramos principais. As duas primeiras dizem respeito ao ponto de partida da teologia, e a última, ao tipo de inteligência teológica. A primeira concerne à ideia da “fé da comunidade” como ponto de partida da teologia. Para o autor, se teologia é reflexão da Palavra de Deus, *esse* deve ser o seu ponto de partida²²⁴. A segunda diz respeito à ideia de práxis como ponto de partida da teologia. Para Clodovis, o princípio determinante da teologia deve ser a “práxis *de Deus*”²²⁵. E, por fim, a terceira se refere à definição da teologia como *intellectus*

²²² BOFF, C. *TMT*, p. 8-9.

²²³ Ibid., p. 234.

²²⁴ Cf. *ibid.*, p. 119.

²²⁵ Cf. *ibid.*, p. 121.

amoris ou *intellectus misericordiae, justitiae, liberationis*, proposta por Jon Sobrino. O autor chama a atenção para a impossibilidade de desenvolver uma epistemologia do amor que prescindia do *intellectus fidei*²²⁶. O teor central de sua crítica se encontra assim condensado:

É epistemologicamente sustentável (porque o é teologicamente) fazer o movimento seguinte: pensar a fé a partir da práxis do amor, refletir o Evangelho a partir da libertação, considerar Deus a partir do pobre. Mas já não é mais sustentável *priorizar* esse momento, sem cair na “visão do sapo”: ver o mundo de Deus, que é infinito, do fundo do poço da realidade humana, sempre finita.²²⁷

Apesar de apresentar essas críticas *metodológicas* contundentes, Clodovis defende e elogia a colaboração própria da TdL à teologia cristã em geral. Seus comentários mais laudatórios concernem à teologia de G. Gutiérrez. Destacamos, aqui, três assuntos em que Clodovis faz referência explícita a esse grande expoente da TdL. Em consonância com sua insistência teocêntrica, nosso autor defende que esta teologia possui uma dimensão radicalmente espiritual, o que legitima a afirmação “nossa metodologia é nossa espiritualidade”²²⁸. Ainda nessa mesma linha, sobre a importância da mística na teologia, nosso autor afirma: “Recordemos que a teologia da libertação igualmente procurou recuperar a vertente mística da teologia falando da ‘experiência de Deus no pobre’ como sua *fons et origo*”²²⁹. Por fim, se Clodovis critica a práxis como ponto de partida da teologia, ele aceita (e elogia) a definição de TdL dada por Gutiérrez: “É a reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra”²³⁰.

Além disso, mais três elementos merecem a reafirmação de Clodovis. O primeiro diz respeito ao uso particular do método dialético na TdL: “Na verdade é esta ‘dialética com dominante’ que é uma das maiores contribuições epistemológicas da Teologia da Libertação à metodologia de toda a teologia”²³¹. O segundo diz respeito à relação profunda entre teologia e pastoral: “E é na recuperação dessa unidade que se encontra um dos não menores méritos da teologia da libertação”²³². E, por fim, o terceiro toca à prática da “leitura orante”

²²⁶ Cf. BOFF, C. *TMT*, p. 122.

²²⁷ Ibid., p. 123.

²²⁸ Ibid., p. 101.

²²⁹ Ibid., p. 142.

²³⁰ Ibid., p. 121.

²³¹ Ibid., p. 182.

²³² Ibid., p. 415.

da bíblia: “Essa visão espiritual da leitura bíblica é muito clara em C. Mesters e também nos CEBIs e nas CEBs”²³³.

Por fim, para apresentar, de modo condensado, tanto a *defesa* da novidade da TdL latino-americana, quanto as *críticas* e a necessária *reorientação* proposta por Clodovis, vejamos o seguinte trecho:

Pensar Deus *a partir do pobre* é possível e necessário, e essa é de fato “a novidade” epistemológica da teologia da libertação. Mas isso apenas como momento segundo de uma dialética maior, cujo primeiro momento, e momento dominante, é: pensar o pobre *a partir de Deus*, como toda a tradição teológica sustentou²³⁴.

* * *

Gostaríamos, antes de terminar a primeira parte de nosso estudo, de apresentar três citações retiradas das conclusões gerais da Mariologia social. Essas citações resumem, a nosso ver, os três elementos essenciais do alerta crítico de Clodovis, bem como suas profundas convicções intelectuais e de fé.

A primeira citação diz respeito ao campo da *fé*. Ela concerne ao *teocentrismo absoluto*, sempre vinculado ao *imperativo da articulação*:

Antepor [...] a história dos homens à história de Deus é perpetrar uma evidente inversão teológica. Mas não menor equívoco é contrapor as duas “histórias”, quando, em verdade, elas se situam em ordens diversas, não podendo, por isso, se chocar, mas devendo, antes, se articular.²³⁵

A segunda citação corresponde ao campo da *salvação*. Trata-se da *perspectiva soteriológica*, que reconhece a salvação como ação constante de Deus em favor da humanidade, independentemente de nossa consciência ou ciência (cf. primeiro tópico do “decálogo”). Essa foi a “pérola” encontrada por Clodovis, ou seja, o ponto de articulação entre as realidades divina e humana, entre fé e compromisso social:

Entendendo, pois, a influência social da Virgem a partir de sua posição soteriológica, se garante, com isso, a vinculação íntima do compromisso social com o coração da própria fé.²³⁶

²³³ Ibid., p. 211, citando a tese doutoral de CAVALCANTI, T. **O método de leitura popular da Bíblia na América Latina**. A contribuição de Carlos Mesters. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1991, mimeografado.

²³⁴ BOFF, C. *TMT*, p. 123.

²³⁵ Idem, *MS*, p. 707.

²³⁶ Ibid., p. 708.

Finalmente, a terceira citação diz respeito ao campo da *teologia*. Ela aponta para uma nova racionalidade e sensibilidade, representadas pela emergência do feminino na Igreja e na sociedade:

Ora, os atuais “sinais dos tempos”, que vão desde o cuidado da vida, especialmente a dos pobres, até a busca da experiência religiosa, passando pelas reivindicações dos novos direitos, especialmente culturais, confluem para um termo comum, que pode ser definido como o retorno, sobre a cena do mundo, do “princípio feminino” da existência. Ora, aos olhos da fé, Maria é, do feminino, o “universal concreto” ou o “ideal feito real”.²³⁷

Com isso, chegamos ao fim desta investigação primeira sobre a reflexão metodológica de Clodovis Boff. Compete-nos, agora, em relação com tudo o que expusemos, averiguar, também, a apreciação de outros teólogos, identificando e explicitando o que está em jogo no debate teológico atual no Brasil. Afinal, neste tempo de rápidas mudanças e de grandes desafios para a fé cristã vivida em nossas comunidades, a teologia deve desempenhar sua importante missão de modo profundamente responsável, mas também – por que não dizer – apaixonado.

²³⁷ BOFF, C. *MS*, p. 709.

3

A teologia no Brasil: a carne se fazendo verbo

Quando pesar no espírito de nossos pensadores toda a força do presente, não como instante imediato e fugaz, mas como a concreção de nosso passado e de nosso futuro; quando vivermos realmente inseridos na problemática de nossas circunstâncias, natural e espontaneamente, sem sentirmos mais a necessidade de proclamá-lo a todo instante, quando houver essa atitude nova, saberemos conversar sobre nós mesmos, recebendo ideias estrangeiras como acolhemos uma visita que nos enriquece, mas não chega a privar-nos da intimidade de nosso lar.

Miguel Reale – Filosofia em São Paulo

O mergulho no que há de essencial e dinâmico no pensamento de um teólogo brasileiro foi a “porta de entrada” para uma questão mais ampla: como o discurso teológico foi construindo, no Brasil, um caminho próprio, autêntico e coerente com os *desafios* contextuais, com o *modo* de vida e com a *expressão* da fé de nosso povo? Em outras palavras, como a *nossa “carne”* – nossa aventura humana, com suas potencialidades e fragilidades – foi se fazendo, também ela, *palavra de Deus*? Tendo isso em vista, vamos dar um passo a mais nesta busca de um discurso da fé razoável, relevante e encarnado em terras brasileiras, a partir de uma série de releituras, debates e provocações. Para isto, permitimo-nos convidar ao diálogo reflexivo *interlocutores* de várias proveniências: do magistério eclesial, do ambiente teológico brasileiro, mas também das ciências sociais produzidas em nossas universidades. Nosso intento é o de aprofundar o debate, apontando perspectivas pouco exploradas, que provoquem nossa criatividade reflexiva e favoreçam novas respostas aos desafios que temos diante de nós.

Para entrar neste debate, deixemo-nos inspirar por um comentário de J. B. Libanio, em sua recensão sobre o livro *Teoria do método teológico*. Após fazer uma apreciação amplamente positiva da obra, mesmo de seu árduo rigor formalista e conceitual, o teólogo pondera:

Pessoalmente, aprecio muito esse tipo de pensar. Entendo que alguns leitores não participem de meu entusiasmo, já que preferem a poesia à didática, o passeio ao conhecimento do caminho, o sabor do doce à exatidão da receita, o efeito ao conhecimento das causas, a leitura de belezas teológicas ao enfrentamento com rigor metodológico.¹

¹ LIBANIO, J. B. Recensão sobre o livro “Teoria do método teológico”, de C. Boff. In: *Perspectiva Teológica*, n. 82, 1998, p. 438.

O teólogo fala, aqui, de *preferências*, enumerando alguns pares que, em sua diferença, são interdependentes. Queremos, então, ter como “pano de fundo” estas distintas preferências, pois elas podem conter os elementos de singularidade que procuramos – não uma singularidade narcisista, isolada e estéril, mas, inspirados pela específica fé *trinitária* do cristianismo, buscamos, aqui, a identificação de uma *unicidade em relação*. Daremos, então, prosseguimento à nossa pesquisa, examinando, primeiramente, os principais pontos evidenciados pelo debate teológico recente. Em seguida, procuraremos situar este debate numa dinâmica sociocultural mais ampla, apresentando uma interpretação instigante da história, da organização social e do mundo simbólico brasileiros. Por fim, à luz desta *dupla releitura* – teológica e sociocultural –, buscaremos propor uma recepção criativa deste processo reflexivo, através da identificação de novas questões que sejam – esperamos – inspiradoras e geradoras de vida.

3.1.

Para além da polêmica, um debate epistemológico

Ao considerar o processo reflexivo, fundamentalmente, como uma associação de *pessoas*, podemos identificar, nas produções acadêmicas, ao menos dois modos de se realizar esta associação. O primeiro corresponde à produção intelectual ordinária, na qual as citações se acumulam e se interligam umas com as outras, a partir de uma leitura crítica que supõe ponderação, adesão ou recusa às ideias referidas²; neste caso, a relação entre um autor e os pensadores que ele evoca se reduz, praticamente, às ideias e aos textos, sendo eles separados, muitas vezes, por uma grande distância espacial e por um significativo lapso temporal. O segundo modo corresponde à produção intelectual que é fruto dos debates desenvolvidos em eventos como congressos e simpósios, ou ainda em torno de publicações em revistas especializadas, ou seja, produções que supõem contemporaneidade de seus autores e certa “presença” de um ao outro. Ambos os modos são, à sua maneira, um exercício de *maiêutica*, que “faz o interlocutor descobrir, engendrar ou dar à luz a verdade que ele traz em si mesmo”³.

² Eis um exemplo textual autoexplicativo: Libanio, fazendo referência a J.-F. Robinet – que, por sua vez, faz referência a Alain –, afirma: “Aprende-se a pensar lendo os pensadores”. LIBANIO, J.B. 6. ed. **A arte de formar-se**. São Paulo: Loyola, p. 60.

³ QUEIRUGA, A. T. **Repensar a revelação**: a revelação na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995, p. 113.

A primeira parte de nosso trabalho correspondeu, principalmente, ao primeiro modo de associação de pessoas (embora o debate com os pares mais próximos já estivesse contido também nessa produção). Esta segunda parte corresponde, principalmente, a este segundo modo de associação, apresentando análises e pareceres diversos, em torno de questões que se tocam seja por serem *contemporâneas* (relação com o mesmo *tempo* histórico), seja por serem *conterrâneas* (relação com o mesmo *espaço* geográfico e sociocultural). Esta simples distinção será útil para uma interpretação, também ela *contextual*, do que está em jogo no debate teológico brasileiro atual.

3.1.1.

Das instruções magisteriais à autocrítica de C. Boff

Vários fatores são necessários para compreender tanto o que permanece e o que se transforma no pensamento de Clodovis Boff, quanto o debate que estudaremos a seguir: elementos teóricos, políticos, religiosos, existenciais, relacionais etc. Contudo, no intuito de evitar especulações pessoais desnecessárias – frequentemente estéreis neste tipo de debate –, continuaremos abordando a questão a partir de um “lugar” acessível a todos: os textos. Eles transmitem os principais traços das discussões, o foco das divergências, as marcas das polêmicas, ou seja, os argumentos necessários para um verdadeiro debate no nível a que nos propomos aqui: o debate epistemológico.

A partir de agora, examinaremos, num movimento articulado, os dois principais textos do magistério romano sobre a Teologia da Libertação⁴, o artigo crítico e autocrítico de Clodovis Boff⁵, bem como dois textos de sua autoria publicados no fim do século passado⁶, apresentando elementos importantes de autoavaliação teológica e de uma nova proposta metodológica. Se a *Teoria do*

⁴ CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Nuntius**. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 1984; e **Libertatis Conscientia**. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. A partir de agora, estes documentos serão indicados, respectivamente, pelas siglas *LN* e *LC*, seguidas do número do parágrafo em questão.

⁵ BOFF, C. Teologia da libertação e volta ao fundamento. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 67, n. 268, 2007, p. 1001-22. A partir de agora, este artigo será indicado pela palavra *Fundamento*, seguida do número da página em questão.

⁶ Idem. A teologia da libertação e a crise da nossa época. In: BOFF, C.; BOFF L.; RAMOS, J., **A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996, p. 98-113; e **Uma Igreja para o próximo milênio**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1998. A partir de agora, estas obras serão indicadas, respectivamente, pelas expressões *Crise epocal* e *Igreja*, seguidas do número da página em questão.

método teológico já havia integrado, à sua maneira, as críticas dos documentos magisteriais, é principalmente seu artigo de 2007 que explicita essa recepção de modo incontestável. Vejamos, pois, as convergências destes textos, bem como as particularidades de suas ênfases.

3.1.1.1.

A intencionalidade

Para uma justa compreensão dos documentos magisteriais e dos artigos de Clodovis, parece-nos importante partir das intenções *explicitadas* ao longo destes textos. Como o assunto é polêmico, e o gênero literário, vigoroso e, algumas vezes, caricatural, o risco de superinterpretação é grande. Por isso, partiremos dos objetivos apresentados pelos próprios textos.

A primeira instrução do magistério é mais explicitamente direcionada à TdL⁷. Com um estilo mais incisivo, afirma ter como objetivo indicar “os desvios e perigos de desvio, prejudiciais à fé e à vida cristã”, notados na TdL *de tipo marxista*⁸, além de ajudar no dever de *discernir* as expressões teóricas e práticas da legítima aspiração à libertação⁹. Segundo o documento, tal instrução se tornou urgente devido à ampla difusão de uma forma simplificada dessas teologias, que chegou a homens e mulheres generosos, mas sem condições de emitir um suficiente juízo crítico¹⁰.

⁷ R. Gibellini assim a resume: “A *Instrução* vaticana [...] cuidou de precisar alguns pontos importantes, que merecem ser destacados: a) reconhece, desde a introdução, que sua abordagem é incompleta, propondo-se retomar e completar o tema num documento posterior, que coloque em evidência, de maneira positiva, todas as riquezas, sob o aspecto doutrinal e prático, do tema da liberdade cristã e da libertação; b) reconhece que a aspiração dos povos à libertação constitui um dos principais sinais dos tempos que a Igreja é chamada a perscrutar, à luz do Evangelho (I, 1); c) está consciente da complexidade do fenômeno da teologia da libertação, que procura dar uma expressão articulada a essa aspiração, e que é qualificada como ‘movimento teológico e pastoral’(III, 2), no qual pode-se identificar uma pluralidade de correntes, sendo portanto conveniente falar de ‘teologias da libertação’ (VI, 8); d) e por isso não pretende tratar exaustivamente de todos os pontos, mas concentrar a atenção crítica somente sobre as posições ideológicas (VI, 8-9); e) proíbe explicitamente o uso ideológico do documento por parte de quantos contribuem para a manutenção da miséria dos povos (XI, 1); f) nos últimos parágrafos, a *Instrução* entrega o tema da teologia da libertação à Igreja universal”. GIBELLINI, R. **O debate sobre a Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1987, p. 59-60.

⁸ Cf. LN, Introdução.

⁹ Cf. *ibid.*, II, 2.

¹⁰ Cf. *ibid.*, XI, 15. Félix Pastor enxerga, ainda, uma intenção menos explícita no texto: “A intenção da Instrução parece ser excluir uma nova forma, mesmo moderada, de neorracionalismo católico, na versão do projeto de um neomarxismo cristão em simbiose com a Teologia cristã da libertação, no qual o *intellectus neomarxianus* fosse o determinante e a *fides christiana* a determinada”. PASTOR, F. A. Gnose marxista e teoria cristã: Análise da instrução romana sobre a Teologia da Libertação. In: **Perspectiva Teológica**, n. 17, 1985, p. 78.

Já a segunda instrução, com uma temática mais ampla e um estilo mais ameno¹¹, considera que o tema da liberdade e da libertação está “presente na medula da mensagem evangélica”. Por isso, o magistério quer, neste documento, “apresentar seus principais aspectos *teóricos e práticos*”, para “ajudar o testemunho e a ação de todos os discípulos de Cristo, chamados a responder aos grandes desafios do nosso tempo”¹². Ela também manifesta a intenção de ajudar os teólogos a desempenharem seguramente sua missão eclesial, que consiste, sinteticamente, em “ajudar a fé do povo a se exprimir com clareza e a se traduzir na vida”¹³.

Diante da consciência do possível uso político e ideológico destes textos críticos, o magistério eclesial demonstra sua atenção ao que chamamos, anteriormente, de vigilância teórica e ideológica¹⁴. Para tentar impedir uma deturpação de seu sentido e intenção originais, a primeira instrução declara expressamente sua desaprovação “aos que contribuem para a manutenção da miséria dos povos, aos que dela se aproveitam, aos que se acomodam ou aos que ficam indiferentes perante esta miséria”¹⁵.

Em relação a Clodovis, seu objetivo primeiro é o de garantir a fidelidade às *intuições* e às *convicções* originais da experiência eclesial latino-americana e da TdL. Isso exige um exercício de *discernimento*¹⁶. Ele afirma:

¹¹ R. Gibellini assim descreve a Instrução: “O segundo documento articula-se em cinco capítulos, distribuído em cem breves parágrafos, podendo também ser subdividido em três partes: a primeira é uma introdução histórica (cap. 1), e serve para situar o tema; a segunda parte (caps. 2-3) é principalmente teórica, e a terceira (caps. 4-5) predominantemente prática. Se a Congregação vaticana tivesse decidido publicar um só documento sobre o tema, o primeiro documento seria a parte final do segundo – uma espécie de capítulo sexto; o discurso particularizado do primeiro documento pressupõe o discurso mais geral do segundo documento”. GIBELLINI, R. op. cit., p. 69-70.

¹² LC, Introdução, 2.

¹³ Ibid., Conclusão, 98.

¹⁴ A LN, logo de entrada, afirma: “Esta advertência não deve, de modo algum, ser interpretada como uma desaprovação de todos aqueles que querem responder generosamente e com autêntico espírito evangélico à ‘opção preferencial pelos pobres’. Nem pode, de maneira alguma, servir de pretexto para aqueles que se refugiam numa atitude de neutralidade e de indiferença diante dos trágicos e urgentes problemas da miséria e da injustiça. LN, Introdução.

¹⁵ Ibid., XI, 1. Félix Pastor considera que este documento magisterial é um “sim”, com uma importante ressalva, a um projeto eclesial e teológico latino-americano. Segundo ele, esta é a posição do documento: “opção pelos pobres, sim; libertação integral, sim; denúncia profética, sim; evangelização concreta, sim; ação política dos cristãos, sim”; porém, isso tudo “sem subverter a noção cristã de práxis (caridade), nem a noção cristã de teoria (verdade de fé)”, ou seja, em termos mais precisos, sem incorporar os *conceitos* da análise marxista da realidade. O foco do combate, aqui, seria conceitual. Cf. PASTOR, F. A. op. cit., p. 84.

¹⁶ Esta palavra voltará com frequência nos textos estudados. Na *Mariologia social*, diante das possíveis ambiguidades em relação à figura de Maria, Clodovis também expõe a exigência de um *discernimento pastoral*. Para discernir a legitimidade da vinculação da figura de Maria a uma

É, pois, nessa dialética entre um núcleo de algumas poucas convicções firmes e uma margem de muitas posições relativas que há de estar o segredo para se mover com sucesso dentro da atual crise de época. É a “média áurea”, que permite mudar, ficando-se, contudo, substancialmente fiel a si mesmo.¹⁷

Considerando, então, que “problemas teóricos se resolvem teoricamente”¹⁸, Clodovis afirma querer “dissolver a polarização” gerada pela TdL, através de um maior rigor sobre seu estatuto teológico. Contudo, insiste o autor, ele não faz isso para desqualificá-la, mas para “garantir seus ganhos inegáveis e seu futuro”, fazendo-se necessário “defini-la de modo mais claro e refundá-la sobre bases originárias”¹⁹.

Como vemos, todos os textos tocam a questões metodológicas (envolvendo conceitos, intuições e convicções), mas expressam claramente uma preocupação com a realidade, tanto eclesial quanto social. Torna-se fundamental, pois, verificarmos a compreensão da realidade apresentada por eles.

3.1.1.2.

A análise da realidade

Tendo verificado as intenções expressas pelos textos, torna-se importante explicitar o modo como o magistério e Clodovis concebem a realidade atual, bem como o processo que nos conduziu a este momento histórico. Ambos partem de uma análise que confronta as *aspirações* dos tempos modernos com alguns *impasses* atuais.

Logo de entrada, o magistério considera que a busca da liberdade e a aspiração à libertação encontram-se “entre os principais sinais dos tempos do mundo contemporâneo” e “têm sua raiz primeira na herança do cristianismo”²⁰. Sendo um fenômeno de alcance universal, mas que se manifesta de muitas

determinada prática social, o autor aponta três critérios fundamentais: primeiramente, a figura de Maria de Nazaré dos Evangelhos (confronto contínuo com a imagem bíblica da Virgem), em seguida, a prova dos frutos (promoção da vida, da solidariedade, da paz) e, vinculada à anterior, a opção preferencial pelos pobres (que é característica da sensibilidade cristã). Cf. BOFF, C. *MS*, p. 295.

¹⁷ Idem, *Crise epocal*, p. 113.

¹⁸ Idem, *Fundamento*, p. 1022.

¹⁹ Ibid., p. 1001. Ele anuncia, deste modo, seu projeto de “síntese”, fundado numa interpretação da história e da “mudança epocal”: “Mas, com a mudança epocal que está se abrindo, após a ‘tese’ da Cristandade e a ‘antítese’ da Modernidade, abre-se também para a Igreja e a teologia a chance histórica de uma ‘síntese’: a harmonia entre fê e mundo e, em particular, entre fê cristã e política de libertação”. Ibid., p. 1011.

²⁰ *LC*, I, 5. Cf. também *LN*, I, 1 e I, 4.

maneiras segundo os diferentes povos²¹, ele se desenvolve nos tempos modernos e ganha força diante das gritantes desigualdades econômicas e sociais²². Segundo a concepção elaborada em nossa história mais recente, a noção de liberdade foi vinculada tanto ao domínio das forças da natureza (já na Renascença) quanto à construção de uma era histórica em que a humanidade, totalmente livre, pudesse gozar a felicidade terrestre²³. Baseado nesta pretensão de se tornar senhor da natureza²⁴, o homem conseguiu a realização de importantes progressos. Contudo, ao mesmo tempo, “novas ameaças, novas servidões e novos terrores surgiram”, dando sinais da ambigüidade deste movimento²⁵. Como exemplo, o magistério cita alguns problemas no legítimo movimento operário²⁶, o surgimento dos sistemas totalitários modernos²⁷, o aumento do consumo de drogas pela juventude²⁸ etc.

Qualquer resposta oferecida a estes problemas deveria considerar um grande equívoco surgido na modernidade: a ideia de que “rejeitando a fê em Deus, o homem, enfim, tornar-se-ia livre”²⁹. Assim, a ambigüidade do movimento moderno de libertação deve-se a “erros mortais acerca da condição do homem e da sua liberdade”, o que o faz carregar, “simultaneamente, promessas de verdadeira liberdade e ameaças de mortais servidões”³⁰. Esta é, em síntese, a compreensão magisterial da legítima aspiração moderna e contemporânea à libertação e das respostas insuficientes – e mortíferas – oferecidas a este anseio.

Clodovis concentra sua atenção, nos artigos em questão, numa espécie de análise de conjuntura do contexto atual. O autor apresenta uma crítica contundente à cultura dominante no mundo contemporâneo, que seria, segundo ele,

²¹ Cf. *LN*, I, 1.

²² Cf. *id.*, I, 6.

²³ Cf. *LC*, I, 6.

²⁴ Cf. *id.*, I, 7.

²⁵ Cf. *id.*, I, 10.

²⁶ Cf. *id.*, I, 13.

²⁷ Cf. *id.*, I, 14.

²⁸ Cf. *id.*, I, 14. O documento apresenta, nesta etapa de análise histórica, uma série de perguntas incisivas: “Que forças podem proteger o homem da escravidão de sua própria dominação?” (I, 11). “Como impedir que a potência tecnológica não se torne um poder de opressão de grupos humanos ou de povos inteiros?” (I, 12). “Que forças poderiam eliminar o recurso sistemático às armas, restituindo ao direito a sua autoridade?” (I, 16). “Por que essa história, apesar de grandes conquistas que, aliás, permanecem sempre frágeis, experimenta frequentes recaídas na alienação e vê surgir novas servidões?” (I, 19). “Por que movimentos de libertação, que suscitaram imensas esperanças, vão desaguar em regimes para os quais a liberdade dos cidadãos, a começar pela primeira delas, que é a liberdade religiosa, é o primeiro inimigo?” (I, 19).

²⁹ *Id.*, I, 18.

³⁰ *Id.*, I, 19.

“rasteiramente materialista, dominada pelo consumo, hedonista, banalizadora e, por certos ângulos, niilista”³¹. Em consequência disso, ele considera que “a situação que vive o ser humano nas vésperas do novo milênio é de desorientamento, de vazio e solidão”³². Ele denuncia um novo determinismo, um fatalismo do pensamento único e uma doutrina de resignação, em síntese, uma “ideologia do desespero”, servidora do capitalismo neoliberal³³. Além disso, sua crítica da *filosofia* pós-moderna é radical³⁴.

Clodovis enxerga, porém, também os *anseios* legítimos e as *potencialidades* de nosso tempo. Para ele, o que marca a busca da sociedade contemporânea “é a tolerância, a convivência, o intercâmbio, a comunhão entre os diversos”, a categoria do “outro” tendo se tornado “central numa nova cultura”³⁵. Para perceber essas mudanças, é necessária, também, uma observação dos jovens³⁶. Por força dessas mutações, revelam-se *insuficientes* tanto o catolicismo *popular*, “feito mais de tradição que de convicção pessoal, mais de cultura que experiência espiritual”, quanto o catolicismo das *minorias* ou *elites*, que é “mais doutrinário que experiencial, mais ideológico que personalista, mais gnóstico que existencial, mais moralista que místico, mais muscular que cordial, enfim, mais prático que teo-pático”³⁷. Outra mudança já está em curso: o último milênio teve as marcas das “virtudes” consideradas “masculinas”, tais como o poder, a dominação, a guerra. Contudo, nosso tempo “será, deverá ser, um século feminino”³⁸.

³¹ BOFF, C. *Igreja*, p. 13-4.

³² *Ibid.*, p. 13.

³³ Cf. *ibid.*, p. 31.

³⁴ A crítica é assim expressa: “O relativismo moderno chama à baila a filosofia da moda: o pós-moderno. Esse se apresenta como o pensamento da diferença, do fragmento, do simulacro, do que não tem fundamento nem finalidade. Mas como deixar-se seduzir por um pensar que renunciou à busca da verdade e se crê incapaz de qualquer totalidade? Pois, quando o pensamento frente às questões fortes se faz pensamento fraco, então já não merece outro nome além de *pensamento covarde*. Está aí um claro sinal da decadência de uma cultura, de uma filosofia de baixo-império”. Idem, *Crise epocal*, p. 112.

³⁵ Idem, *Igreja*, p. 19.

³⁶ Ele reconhece: “Como testemunhas da época, observem-se os jovens dos anos 90, como são e que pensam: neles a tradição da fé já não funciona por vias da tradição cultural. O mundo moderno não lhes aparece apenas injusto, mas também sem-sentido. Em nome de que mudar as estruturas, se a vida mesma não vale a pena? Não suceda que enquanto os teólogos continuam indo para o social, boa parte dos jovens esteja voltando, em busca de ‘outra coisa’, de ‘algo a mais’. O que é finalmente relevante hoje? Não se dá atualmente um deslocamento das relevâncias?”. Idem, *Crise epocal*, p. 109.

³⁷ Idem, *Fundamento*, p. 1016. Por isso, nesta mesma página, Clodovis elogia a “entrada cristológica iniciática” do documento de Aparecida, capaz de “ordenar” e enriquecer teológica e pastoralmente essas duas formas de catolicismo.

³⁸ Idem, *Igreja*, p. 25.

Ao analisar o “perfil baixo” da TdL no fim do século passado e a diminuição do interesse pela temática libertadora, o autor aponta um fator eclesial – “a incorporação da temática da TdL pela Igreja institucional em seu discurso oficial” – e dois fatores conjunturais – “a dominância da ideologia neoliberal no atual debate social” e “o deslocamento da relevância social para a questão do ‘sagrado’”³⁹. Desse modo, o problema do sentido⁴⁰ passaria a ocupar, em nossas terras, tanto pobres como ricos, simplesmente pelo fato de serem *gente*. Sobre os pobres, ele se pergunta: “Não é também para serem reconhecidos como gente, mesmo se é pelo viés da solução das necessidades imediatas, que os excluídos frequentam as chamadas ‘seitas’?”⁴¹. Diante desta sede, desta busca, desta mudança tão radical, Clodovis conclui:

Significa que não é apenas a *fê libertadora*, mas a *fê como tal*, como fonte de sentido, que há de ser retomada e consolidada. Aos olhos da fê cristã, que a memória dos pobres se perca é dramático, mas sempre resta uma esperança, ainda que extrema – a escatológica; mas que a “memória do divino” desapareça é muito pior: é trágico.⁴²

Assim, por caminhos distintos e a partir de análises diversas (uma baseada numa perspectiva histórica mais ampla e outra com um foco mais pastoral e conjuntural), o diagnóstico do magistério e o de Clodovis se encontram: o problema das sociedades contemporâneas está visceralmente relacionado à *questão de Deus*.

3.1.1.3.

A contribuição e a legitimidade da TdL

As instruções magisteriais, se não elogiam com frequência a produção da TdL, integram em seu discurso alguns de seus eixos centrais⁴³. Eles reafirmam, por exemplo, a necessidade de condições – econômicas, sociais, políticas e

³⁹ BOFF, C. *Crise epocal*, p. 103.

⁴⁰ “É que a crise epocal não se dá apenas ao nível do compromisso sociopolítico. Não é apenas crise de sociedade. É crise de civilização: crise de valores e de sentido.” Ibid., p.108.

⁴¹ Ibid., p. 111. Ver também: “Efetivamente, existe hoje, nas Igrejas cristãs, uma intensa busca de espiritualidade: despertar do monaquismo, crescimento da Renovação Carismática, avanço do Pentecostalismo e a procura em geral por mais oração e interioridade”. Idem, *Igreja*, p. 7.

⁴² Idem, *Crise epocal*, p. 108.

⁴³ F. Pastor também afirma que a *Libertatis Nuntius* integra “duas teses fundamentais, inaceitáveis para o tradicionalismo rígido, a saber: (1) Que a questão da libertação é um problema teológico legítimo e pertinente (cap. I-III) e (2) Que a elaboração de uma Teologia cristã da libertação é uma exigência justa e urgente, legitimada pela tradição bíblica e pelo magistério eclesial (cap. IV-VI)”. PASTOR, F. A. op. cit., p. 79.

culturais – para o verdadeiro exercício da liberdade⁴⁴; reconhecem certo privilégio hermenêutico dos pobres, “objeto da predileção divina”⁴⁵; insistem na necessária articulação entre esperança escatológica e empenho pela libertação temporal⁴⁶; realizam uma hermenêutica bíblica que vincula o anúncio dos profetas e a missão do Messias à defesa dos pobres⁴⁷; destacam que não pode haver uma separação da justiça em relação a Deus da justiça em relação aos homens⁴⁸.

Com estes documentos, o tema da libertação encontra-se amplamente legitimado na reflexão teológica católica⁴⁹. Com isso, a expressão “teologia da libertação”, referindo-se a “uma preocupação privilegiada, geradora de compromisso pela justiça, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão”⁵⁰ é, também, considerada válida e legítima⁵¹. O magistério atribui à TdL o mérito da revalorização dos textos dos profetas e do Evangelho referentes à defesa dos pobres⁵² e considera positivamente a reflexão teológica desenvolvida a partir de experiências e perspectivas particulares, pois são essas particularidades que permitem evidenciar alguns aspectos da Palavra de Deus, “cuja riqueza total ainda não tinha sido plenamente percebida”⁵³. A questão será, então, a de avaliar o *modo* de se realizar tal reflexão.

Clodovis, por sua vez, considera que a TdL foi absorvida pelo discurso teológico geral da Igreja⁵⁴. Apesar de esse fato provocar uma perda do vigor originário, o autor se pergunta: “Não é o preço a pagar para que esse discurso ganhe, via instituição, amplitude social e continuidade histórica?”⁵⁵. Contudo, nem por isso a TdL enquanto tal, que “antes de ser um método específico, é uma

⁴⁴ Cf. *LC*, Int. 1.

⁴⁵ Cf. *id.*, I, 22.

⁴⁶ Cf. *id.*, III, 60.

⁴⁷ *Id.*, III, 45.

⁴⁸ *LN*, IV, 6.

⁴⁹ Esta também é a interpretação de F. Pastor: “O documento de Ratzinger pode ser saudado como a recepção eclesial de uma ‘Teologia da Libertação’ por parte da ortodoxia episcopal, avançando notavelmente sobre as posições do Sínodo Romano de 1974 e mesmo sobre Puebla”. PASTOR, F. A. *Op. cit.*, p. 79.

⁵⁰ *LN*, III, 3.

⁵¹ Cf. *id.*, III, 4.

⁵² Cf. *id.*, IX, 10.

⁵³ *LC*, III, 70.

⁵⁴ Cf. BOFF, C. *Fundamento*, p. 1021. Ver também: “Efetivamente, as bandeiras principais da TdL, que são, a nosso ver, a opção pelos pobres, a dimensão sociolibertadora da fé e a constituição de CEBs, não são mais só dela. Pertencem à Igreja como um todo”. *Idem*, *Crise epocal*, p. 103.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 104.

sensibilidade”⁵⁶, deve desaparecer. Afinal, como pergunta o autor, “é possível fazer responsabilmente outra teologia neste continente?”⁵⁷. Por isso, nenhuma crise poderia abalar a TdL, que tem um fundamento muito profundo, que é a experiência de Deus no pobre⁵⁸. Desse modo, pode-se afirmar que houve, na TdL, “uma concentração em torno de suas convicções de fundo: a fé bíblica e a opção pelos pobres”⁵⁹, opção essa que é teologicamente muito bem fundada, tanto nas Escrituras quanto na Tradição⁶⁰.

Todas estas considerações também levam Clodovis a uma conclusão semelhante à do magistério. Ele afirma: “Na análise da TdL e a crise, nossa posição é esta: se a crise toca essa teologia é no nível das mediações, não no nível das raízes”⁶¹. Entretanto, ambos julgarão, também, que um problema no nível das mediações e do método pode afetar mesmo as raízes.

3.1.1.4.

A crítica da TdL

Tanto os documentos magisteriais quanto os artigos de Clodovis articulam seu discurso em torno de três grupos de críticas à TdL – que estão, na verdade, interligados: um primeiro grupo de tipo metodológico; um segundo grupo relacionado ao conteúdo; e, por fim, um terceiro grupo – que aparece ao longo da análise dos dois primeiros – referente às consequências indesejadas de certas produções de TdL.

Em relação ao método de algumas TdL (e suas consequências), o documento questiona um uso acrítico de conceitos marxistas por parte de alguns teólogos, o que leva a uma hermenêutica bíblica racionalista⁶². O texto atribui a adoção do instrumental teórico marxista, por parte de alguns teólogos da libertação, à sua impaciência e a seu desejo de ser eficaz⁶³. Além disso, insiste-se

⁵⁶ BOFF, C. *Crise epocal*, p. 99. Ver também: “É, portanto, esta atitude de fundo, feita mais de espírito que de método, mais de vida que de teoria, que ‘faz a diferença’ entre a TdL e qualquer outra”. Ibid., p. 100.

⁵⁷ Ibid., p. 99. Clodovis continua a atribuir à TdL a tarefa de garantir uma dupla exigência: “Que a fé cristã permaneça voltada, por exigência intrínseca, à questão do pobre e que a solidariedade com o pobre fique, na Igreja, firmemente ancorada às bases de fé e, na sociedade, aberta à questão religiosa”. Ibid., p. 110.

⁵⁸ Cf. ibid., p. 101.

⁵⁹ Ibid., p. 102.

⁶⁰ Cf. idem, *Fundamento*, 1002.

⁶¹ Idem, *Crise epocal*, p. 101.

⁶² Cf. LN, VI, 10.

⁶³ Cf. id., VII, 1.

sobre a impossibilidade de separar, neste tipo de teoria, a análise científica da ideologia que a sustenta⁶⁴, devido a seus princípios fundamentais, pretensamente científicos: o ateísmo, a concepção de ser humano simplesmente imanente e a luta de classes como lei fundamental da história⁶⁵. Por estas razões, o texto expressa uma rejeição radical da análise marxista como instrumento para uma reflexão teológica cristã⁶⁶.

Em relação ao conteúdo (e suas consequências), o magistério alerta para a tentação do “Evangelho terrestre” presente em algumas TdL⁶⁷, o que conduz, consequentemente, ao risco de um messianismo puramente temporal⁶⁸. Estas tendências trazem consigo algumas consequências teóricas (que gerarão, por sua vez, práticas nelas fundadas). O documento aponta, por exemplo, a redução do pecado à sua dimensão social⁶⁹, a consideração do mal presente única ou principalmente nas estruturas⁷⁰, uma releitura política *reductora* da Escritura⁷¹ e, por fim, a omissão de elementos fundamentais para a justa compreensão da fé cristã⁷². Além da parcialidade teórica, o documento critica uma parcialidade de opção: na perspectiva da TdL, há um silêncio em relação à opção pelos *jovens*, proclamada também pelo episcopado latino-americano em Puebla⁷³.

Clodovis, por sua vez, já vinha, há algum tempo, apontando para mudanças *conjunturais* que exigiriam mudanças *epistemológicas*. Para ele, a TdL demorou muito para perceber o “depauperamento espiritual” produzido pela racionalidade

⁶⁴ Cf. LN, VII, 6.

⁶⁵ Cf. id., VII, 9 e VIII, 6.

⁶⁶ Segundo F. Pastor, “a motivação fundamental da oposição da Instrução ao uso da análise marxista é de caráter teológico-metodológico: A Teologia enquanto é *scientia fidei* (teoria da fé) deve ser feita sob o único princípio do *lumen fidei* (luz da fé). A esta oposição de princípio, acrescentam-se outras objeções de fato, no sentido de achar que o modo concreto de os teólogos usarem a análise marxista não é isento de simplificações esquemáticas, apriorismos dogmáticos e insuficiente docilidade à observação empírica”. PASTOR, F., op. cit., p. 85.

⁶⁷ Cf. LN, VI, 5.

⁶⁸ Cf. id., IX, 4 e X, 6.

⁶⁹ Cf. id., IV, 14.

⁷⁰ Cf. id., IV, 15.

⁷¹ Cf. id., X, 5.

⁷² Como, por exemplo, a transcendência e gratuidade da libertação em Jesus Cristo; a soberania de sua graça; a verdadeira natureza dos meios de salvação; a distinção entre o bem e o mal morais; o sentido autêntico do pecado; a necessidade da conversão e a universalidade da lei do amor fraterno; a especificidade do Reino de Deus e a transcendência da pessoa (que não podem sacralizar a política). Cf. id., XI, 17.

⁷³ Cf. id., VI, 6. J. B. Libanio, no entanto, há tempos se mostra sensível às juventudes. Cf. LIBANIO, J. B. **O mundo dos jovens**: reflexões teológico-pastorais. São Paulo: Loyola, 1978; **Jovens em tempo de pós-modernidade**: considerações socioculturais e pastorais. São Paulo: Loyola, 2004; **Juventude**: seu tempo é agora. São Paulo: Ave Maria, 2008; **Para onde vai a juventude?** São Paulo: Paulus, 2011.

técnico-científica⁷⁴. Esta mudança gerou uma *crise* nas certezas em relação às mediações da TdL⁷⁵. Ele fala, então, de um necessário “exercício de despojamento”: conservando sua dupla referência fundamental – a fé evangélica e a solidariedade com os pobres –, a TdL deve rever suas mediações e seus equívocos analíticos⁷⁶.

Ele insistirá veementemente sobre a ambiguidade epistemológica acerca do *fundamento* nas diferentes TdL – e, nesse ponto, sua crítica é mais generalizada que a do magistério. O problema central relacionado aos *princípios* da TdL é, segundo Clodovis, o fato de os teólogos terem colocado os pobres no lugar de Cristo⁷⁷. Para ele, esta ambiguidade gera equívocos e reduções, tanto teóricas quanto práticas. O autor considera a linguagem “liberacionista” sem rigor⁷⁸, afirmando que a linguagem analógica, própria para a teologia em geral, torna-se aqui um elemento complicador, devido à indefinição *teórica* da TdL sobre sua questão central⁷⁹. Isso se dá devido a uma “inversão do primado epistemológico”: a fé no Deus revelado seria substituída pelo pobre como “primeiro princípio operativo da teologia”⁸⁰.

Tal inversão produz consequências de três tipos: teologicamente, produz uma politização da fé e “variações sobre o mesmo tema”; eclesialmente, produz uma “onguização” da Igreja; culturalmente, gera uma miopia e uma “alienação” em relação à inquietação espiritual de nosso tempo; e no plano confessional, a fé se vê reduzida a uma “hermenêutica cristã da existência humana”, que Clodovis chama de “rahnerismo”⁸¹. Para o autor, por um lado, a principal causa de tudo isso

⁷⁴ Cf. BOFF, C. *Crise epocal*, p. 110.

⁷⁵ Ele assim as formula: “Ao nível de suas mediações, muitas certezas falsas foram para o chão. Essas certezas se situavam a um triplice nível: (1) certezas de *análise* sobre o que era o sistema social (capitalista); (2) certezas sobre o *projeto* histórico de sociedade, de como devia ser o sistema (socialista) alternativo; (3) certezas sobre as *estratégias* corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia”. Ibid., p. 102.

⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 102. Ressaltamos, porém, que, assumindo uma posição distinta da instrução magisterial, Clodovis aceita a “via média” no diálogo com o marxismo (como apresentamos na primeira parte de nosso trabalho).

⁷⁷ Cf. *idem*, *Fundamento*, p. 1001.

⁷⁸ E aqui ele apresenta, uma vez mais, uma crítica a Jon Sobrino, que considera os pobres como “a instância que dá a ‘direção fundamental’ à fé e como sendo seu ‘lugar mais decisivo’”. Clodovis considera que os “qualificativos ‘fundamental’ e ‘decisivo’ são jogados aí de modo descuidado”. Ibid., p. 1002.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 1003.

⁸⁰ Ibid., p. 1004.

⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 1007. No entanto, referindo-se à complexa relação entre fé e política na *experiência popular*, Clodovis considera que o povo não vai “deixar de ser mais religioso, porque a síntese viva aqui desafia a análise abstrata”. *Idem*, *Crise epocal*, p. 99.

foi o “cedimento ao espírito da modernidade”⁸² e à sua deriva antropocêntrica, ainda que, no caso da TdL, o centro seja o homem *pobre*⁸³.

Por outro lado, Clodovis considera esta antropologização da fé como uma reação, ainda que demasiado violenta, ao “totalitarismo teológico” da Igreja de cristandade⁸⁴. Sendo assim, os problemas metodológicos internos à TdL, ligados à “crise espiritual de nossa época”, não devem ser um decreto do fim deste tipo específico de teologia, mas exigem uma nova “refundação epistemológica”. Este é o apelo e a proposta que o magistério e Clodovis expõem em seus textos.

3.1.1.5.

A refundação epistemológica

Tendo analisado a realidade atual, reconhecido e integrado os méritos da TdL e apresentado suas críticas, o magistério expõe, também, *critérios* para que uma teologia da libertação seja considerada integralmente cristã. Primeiramente, trata-se, aqui, de um exercício de *discernimento*: num tema tão importante e urgente quanto a libertação dos seres humanos, é necessário distinguir o que é fundamental daquilo que é sua consequência. A refundação epistemológica propõe, assim, um exercício de “ordem”⁸⁵. Para isso, logo de entrada, afirma-se: “A palavra de Jesus: ‘A verdade vos libertará’ (Jo 8,32) deve iluminar e guiar, neste terreno, todas as reflexões teológicas e todas as decisões pastorais”⁸⁶.

Os textos apresentam uma série de “balizas” para o exercício teológico na Igreja. Primeiramente, no nível propriamente metodológico, o teólogo não deve esquecer de que a *luz da fé* será sempre a *instância julgadora* das mediações escolhidas⁸⁷. Em seguida, a maior insistência dos documentos concerne à *perspectiva soteriológica*: a libertação mais radical é a redenção, libertação do

⁸² Cf. BOFF, C. *Fundamento*, p. 1008 et. seq.

⁸³ Cf. *ibid.*, p. 1009.

⁸⁴ Sob as formas de “sobrenaturalismo, divinismo, augustinismo político, espiritualismo, fundamentalismo ou integrismo”. *Ibid.*, p. 1010.

⁸⁵ Vemos um exemplo desta “ordenação” aplicada ao tema da libertação já na introdução da *Libertatis Nuntius*: “A libertação é antes de tudo e principalmente libertação da escravidão radical do pecado. Seu objetivo e seu termo é a liberdade dos filhos de Deus, que é dom da graça. Ela exige, por uma consequência lógica, a libertação de muitas outras escravidões, de ordem cultural, econômica, social e política, que, em última análise, derivam todas do pecado e constituem outros tantos obstáculos que impedem os homens de viver segundo a própria dignidade. Discernir com clareza o que é fundamental e o que faz parte das consequências, é condição indispensável para uma reflexão teológica sobre a libertação”. *LN*, Introdução.

⁸⁶ *LC*, Int. 3.

⁸⁷ Cf. *LN*, VII, 10.

pecado e da morte⁸⁸. Sendo assim, as tragédias atuais devem ser compreendidas, primeiramente, como fruto do pecado e da rejeição a Deus⁸⁹. Para ter clareza disso, considere-se sempre a *necessidade da revelação*, que nos oferece a *verdade* sobre o Cristo, sobre o homem, sobre a Igreja, levando-nos a compreender a relação entre verdade, amor e libertação⁹⁰. Os teólogos devem desenvolver a concepção de *liberdade criatural* – ser humano, imagem de Deus – rejeitando, assim, o erro moderno da autonomia absoluta⁹¹. A busca de libertação é, então, legítima e necessária, mas sempre apontando para sua *finalidade*: o Bem, como felicidade plena, o Bem comum⁹², ou, nos termos do Êxodo, a Aliança e a constituição de um povo de Deus⁹³. Por fim, será sempre importante a frequência da *doutrina social da Igreja*, bem como a referência a ela⁹⁴.

Como foi aparecendo ao longo de nosso estudo, Clodovis também propõe uma refundação epistemológica da TdL. A percepção de um novo contexto sociocultural e a rarefação de seus frutos exigem que a TdL recoloque a questão metodológica sobre seu ponto de partida formal ou fundante, seu *principium* ou seu *fundamentum*⁹⁵. Para isso, ele propõe um exercício de *discernimento*, usando uma distinção comum em análises da chamada pós-modernidade: há o “pensamento forte” e o “pensamento fraco”. Ele afirma que, no caso desta nova fase da TdL, o “pensamento forte” deve englobar as convicções de fundo e intuições originais, enquanto o “pensamento fraco” refere-se às mediações, ou seja, às análises, às estratégias e aos projetos⁹⁶.

Em resposta a esta nova busca de sentido, Clodovis propõe, na prática eclesial, uma “concentração cristológica”, que “não é redução, mas antes *recondução* de tudo ao mistério de Cristo”⁹⁷. Esta postura eclesial deve

⁸⁸ Cf. por exemplo, *LC*, Int. 3; I, 23; Conc., 99; *LN*, IV, 2; IV, 12; X, 7.

⁸⁹ Cf. *LC*, II, 37.

⁹⁰ Cf. por exemplo, *LN*, V, 4; V, 8; *LC*, II, 37.

⁹¹ Cf. por exemplo, *LC*, I, 21; II, 27; II, 30.

⁹² Cf. *id.*, II, 26.

⁹³ Cf. *LN*, IV, 3.

⁹⁴ Cf. por exemplo *LC*, III, 73; *LN*, XI, 12. Sobre isso, o magistério destaca alguns pontos de atenção: ao *fundamento*, que é a dignidade do homem [criado à imagem de Deus], estão intimamente ligados o *princípio de solidariedade* e o *princípio de subsidiariedade* (cf. *LC*, III, 73); o primado das pessoas sobre as estruturas (cf. *LC*, III, 75); a preferência do diálogo e do acordo, e não da luta de classes, que visa à eliminação do adversário (cf. *LC*, III, 77); e o exame da moralidade dos meios (cf. *LC*, III, 78).

⁹⁵ Cf. BOFF, C. *Fundamento*, p. 1012.

⁹⁶ Em relação a este último ponto, ele propõe “aprender das outras correntes, para além de todas as cercas de escola, confissão e partido”. *Idem*, *Crise epocal*, p. 112.

⁹⁷ *Idem*, *Igreja*, p. 16.

gerar seu equivalente teológico: assim, o ponto de arranço da teologia deve ser a fé como encontro com Cristo, ou seja, a espiritualidade ou a mística, que provocam conversão⁹⁸. O pobre deve continuar a ser princípio, mas princípio segundo; prioridade, sim, mas relativa⁹⁹. Isso porque, segundo ele, “o princípio-Cristo inclui sempre o pobre, sem que o princípio-pobre inclua necessariamente Cristo”¹⁰⁰. Nesta perspectiva, a TdL deve se reconhecer como uma “teologia de segunda ordem”, que sempre pressupõe uma “teologia de primeira ordem”¹⁰¹.

Longe de abandonar a opção pelos pobres, o que está em jogo, aqui, é o surgimento de um novo modo de relação com os pobres, mais afetivo, mais personalizado, mais sensível, sem perder de vista a *mediação* política:

A compaixão está na raiz da “opção pelos pobres”. Amar os pobres é, antes de tudo, estabelecer, com eles um “nexo afetivo”. É, em seguida, respeitar seu coração machucado, pisado. Pois o que é mais doloroso para o pobre em sua pobreza não é o sofrimento físico, mas o fato de não ser considerado, de ser tido por um zé-ninguém, a redução à insignificância, ao anonimato, é, em suma, o desprezo. Ora, sem reabilitar a subjetividade do pobre, não há modo de despertar sua “*sujeitidade*” social e histórica. Com quem está no chão, não há como pedir nenhum engajamento. E aqui está, em parte, o segredo das “seitas”: elas reforçam a subjetividade dos últimos. Esses se sentem “eleitos”, e “salvos”. Com gente assim de pé pode-se marchar politicamente para um lugar qualquer¹⁰².

Tendo acompanhado os textos magisteriais e a reflexão de Clodovis, percebemos que a “refundação” proposta pelos dois é semelhante. Entretanto, os motivos que os levam a insistir no primado cristocêntrico e na prioridade absoluta da revelação são analiticamente distintos: no caso do magistério, os documentos podem ser interpretados à luz do conflito *histórico* entre Igreja e sociedades modernas – e no conflito *teórico* equivalente entre teologia católica e ciências modernas¹⁰³ –, enquanto a proposta de Clodovis surge, principalmente, de uma análise de “proximidade”, da constatação de uma mudança de contexto

⁹⁸ Cf. BOFF, C. *Fundamento*, p. 1016. E aqui ele cita Rahner positivamente.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 1004.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 1012.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 1006. Volta-se, aqui, ao tema recorrente da relação entre T1 e T2.

¹⁰² Cf. *idem*, *Igreja*, p. 27. Clodovis propõe, na verdade, uma opção que integre também uma sensibilidade feminina: “A ‘opção pelos pobres’, com a luta por sua libertação, quando alimentada pela misericórdia, adquire outra qualidade: torna-se mais humana. Sem deixar de ser firme e corajosa, assume traços ternos e mesmo *maternos*, os da mansidão evangélica, que, ao contrário da violência que pretende conquistar o mundo, garante a ‘posse da terra como herança’ (Mt 5,4)”. *Ibid.*, p. 27-8.

¹⁰³ A interpretação de Pastor amplia o horizonte do debate: “A Instrução se situa, pois, na tradição do plurissecular debate teológico sobre a relação entre a razão filosófica e a fé revelada, que teve como pontos altos a elaboração do modelo apofático do platonismo cristão na Igreja antiga e do modelo catafático do aristotelismo cristão na Igreja medieval”. PASTOR, F. *op. cit.*, p. 77.

frequentemente não notada ou, mais precisamente, não integrada epistemologicamente pela TdL¹⁰⁴. O primeiro quer salvaguardar o depósito da fé; o segundo continua a perseguir a elaboração de uma teologia *contextual* – tentando compreender, assim, a realidade *dinâmica* de seu próprio contexto e oferecer respostas que lhe sejam *mais* adequadas.

3.1.2. Enfim, o Brasil debate o método!

As reflexões que acabamos de apresentar possuem entre si um tipo de relação possibilitada por sua “contemporaneidade”. Ambas “dialogam”, pois querem responder às aspirações e aos problemas suscitados pelo “espírito do tempo”. Para isso, fazem menção, evidentemente, à longa tradição eclesial e intelectual do Ocidente, buscando luzes para compreender a temática em questão e oferecer respostas aos desafios postos por ela. Seguindo a distinção que fizemos na introdução deste capítulo, compete-nos, agora, examinar a especificidade do tipo de debate que se instaura entre aqueles que não são somente contemporâneos, mas também *conterrâneos*. É na conjunção entre *tempo* e *lugar* que aparece o *contexto singular*, onde uma *comunhão* na *diferença* pode se realizar e se “encarnar”.

A escolha dos autores deve-se à referência explícita aos textos e às ideias de Clodovis: L. Boff¹⁰⁵, F. de Aquino Júnior (um artigo e uma entrevista¹⁰⁶), E. Hammes e L. C. Susin (artigo conjunto e uma entrevista¹⁰⁷) – aos quais Clodovis oferece uma réplica¹⁰⁸; e ainda J. B. Libanio¹⁰⁹, J. Comblin¹¹⁰ e R. Malvezzi¹¹¹.

¹⁰⁴ Para responder a esses desafios, “a TdL teria que rever três questões fundamentais: a) ser uma *parte* da teologia e não uma teologia *à parte*; b) partilhar da metodologia e do *órganon* geral da teologia; c) não ser parte em lugar do todo, mas parte no todo”. JUNGES, F. C. op. cit., p. 101.

¹⁰⁵ BOFF, L. Pelos pobres contra a estreiteza do método. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 271, 2008, p. 701-10.

¹⁰⁶ AQUINO JÚNIOR, F. Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação: Uma aproximação crítica. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 271, 2008, p. 597-613; Idem, Teologia da Libertação ellacuriana: realização histórica da salvação. In: **IHU on-line**, n. 315, ano XI, 16 nov 2009, p. 38-42. O primeiro texto será citado como *Artigo*, e o segundo, como *Entrevista*.

¹⁰⁷ SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 270, 2008, p. 277-99; Idem, Teologia da Libertação e Aparecida: realmente uma volta ao fundamento?. In: **IHU on-line**, n. 261, ano VIII, 09 nov 2008, p. 38-43. O primeiro texto será citado como *Artigo*, e o segundo, como *Entrevista*. O artigo conta com o sustento de uma rede de teólogos (as): Jung Mo Sung, Delir Brunelli, Márcio Fabri dos Anjos, Vera Bombonato, Benedito Ferraro, Maria Clara Bingemer, Afonso Soares e Afonso Murad. Cf. idem, *Artigo*, p. 277.

¹⁰⁸ BOFF, C. Volta ao fundamento: réplica. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 272, 2008, p. 892-927. Este artigo será indicado pela palavra *Réplica*, seguida do número da página.

Vejamos, então, os principais temas apontados pelo debate entre esses teólogos brasileiros – de nascimento ou de coração, pela entrega de sua vida ao serviço da Igreja no Brasil.

3.1.2.1.

A Teo-logia: entre o uno e o único

Partindo da premissa de que o método só pode ser definido adequadamente de acordo com o objeto a ser estudado, nada mais legítimo do que começar nosso exame sobre o debate epistemológico entre teólogos brasileiros a partir da *concepção de Deus* veiculada nos textos em questão. De fato, não basta dizer que a teologia é um discurso *de Deus*, *sobre Deus* ou *a partir de Deus*, mas a questão fundamental, em toda teologia, está ligada à *imagem de Deus* sobre a qual se sustenta uma reflexão. Pode-se dizer que toda reflexão teológica, assim como toda vida de fé, vive o drama da “luta de imagens de Deus”¹¹².

Embora, evidentemente, todos os teólogos por nós estudados confessem a fé cristológica e, vinculada a ela, a fé trinitária, todo o debate gira em torno do *modo* de compreender esta fé e, conseqüentemente, de compreender seu lugar na epistemologia teológica. A questão não é periférica na teologia católica do séc. XX. De fato, a redescoberta da fecundidade da fé trinitária para a vida e para a reflexão cristãs abriu novas perspectivas relacionais: ecumênicas, inter-religiosas, diálogo com as sociedades e culturas. A compreensão da mediação crística, em consequência desta abertura e deste diálogo, também sofreu e vem sofrendo inflexões¹¹³. É justamente neste ponto que se encontra o centro *teológico* de nosso debate. Qual o *lugar* de Jesus Cristo no plano salvífico, no conhecimento de Deus e, conseqüentemente, no método teológico?

¹⁰⁹ LIBANIO, J. B. “Excesso de zelo metodológico”. Disponível em: <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=153>>. Acesso em: 22 março 2012.

¹¹⁰ COMBLIN, J. “As estranhas acusações de Clodovis Boff”. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=36686>>. Acesso em: 19 maio 2013.

¹¹¹ MALVEZZI, R. “Teologia da Libertação: um olhar pastoral”. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=33874&lang=PT>. Acesso em: 22 março 2012.

¹¹² Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 280: “Há, portanto, algo de ‘teodiceia’, de disputa sobre imagens de Deus, sobre a eficácia de sua graça e o seu amor”.

¹¹³ Alguns textos notificados ou condenados pela Congregação para a Doutrina da Fé dizem respeito, justamente, à reflexão cristológica a partir de problemáticas “contextuais”. Por exemplo: DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999; SOBRINO, J. **Jesus, o Libertador**. I - A História de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1994; **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2001.

Segundo a apreciação de interlocutores de Clodovis, a distinção e a hierarquia entre pobres e Cristo, exigida por sua crítica, embora abstratamente correta¹¹⁴, brota de uma concepção reducionista do mistério trinitário. Sua metodologia teológica parece demasiadamente “crisomônica”, negligenciando as pessoas do Pai e do Espírito Santo¹¹⁵. Leonardo Boff chega a afirmar que o Cristo adotado pela posição epistemológica de Clodovis é mais “sárquico” que “pneumático”. E isso se dá porque ele não teria considerado suficientemente em sua reflexão a mudança, de consequências cósmicas, provocada pela ressurreição¹¹⁶. Assim como na experiência dos discípulos, a ressurreição nos encaminha para a vida no Espírito. Daí a necessidade de integrar na reflexão teológica a perspectiva aberta pela experiência do Ressuscitado e do Espírito¹¹⁷.

Para outros autores, um caminho privilegiado para fazer teologia e para pensar Jesus Cristo – que nos revela Deus em sua relação com o mundo – é o tema central de sua pregação: o Reino de Deus, esta “categoria circular” que “reúne Deus e além-de-Deus: a criação, a humanidade, e a prova máxima de inclusão: as vítimas, os frágeis, os pobres”¹¹⁸. Susin considera o “Reino de Deus” como o “ponto de vista não narcisista do próprio Deus” e lamenta que esta categoria já consagrada não tenha “peso suficiente para Clodovis”¹¹⁹. Embora reconhecendo o risco de uma interpretação neopelagiana de certo discurso sobre a “construção” do Reino de Deus, Susin e Hammes acentuam sua atual superação através da leitura *orante* da bíblia e da consideração do Reino como *dom e responsabilidade*¹²⁰.

¹¹⁴ Cf. LIBANIO, J. B. *Excesso de zelo metodológico*.

¹¹⁵ Isso aparecerá, especialmente, no texto de Leonardo Boff. BOFF, L. op. cit., p. 708.

¹¹⁶ Leonardo afirma: “Como encarnado, o Filho estava limitado ao espaço e ao tempo palestinese. Pela ressurreição rompeu todas as limitações e se transformou no ‘novissimus Adam’ (1Cor 15,45). De sárquico (a forma de ser do humano, fraco e mortal) ele se transformou em pneumático (a forma de ser de Deus)”. BOFF, L. op. cit., 704.

¹¹⁷ Para Leonardo, a importância disso está ligada à abertura ao diálogo: “Sem uma teologia do Espírito e do Ressuscitado (que assumiu a modalidade do Espírito) não se fará um diálogo fecundo com as religiões, com os movimentos históricos que buscam sentido e com as culturas”. BOFF, L. op. cit., p. 708. Contudo, Paul Wess, teólogo alemão, ao analisar o debate entre os irmãos Boff, considera que há um monofisismo factual em ambos os autores – mas com consequências contrárias: ao identificar ou distinguir “Cristo e pobres”, ambos passam, sem mais, à identificação ou distinção entre “Deus e pobres”, caindo consequentemente numa polarização e numa ausência da mediação. Cf. WESS, P. **DEUS, Cristo e os pobres: libertação e salvação na fé à luz da Bíblia**. São Bernardo do Campo: Ed. Nhanduti, 2011.

¹¹⁸ SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 287.

¹¹⁹ SUSIN, L. C., *Entrevista*, p. 39.

¹²⁰ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 284.

Por fim, destaca-se, a partir de um ponto de vista mais pastoral, a variedade imensa de imagens bíblicas para propor um acesso a Deus. Malvezzi considera que esta riqueza foi negligenciada por Clodovis, ao querer limitar a teologia a um “único ponto de partida”. Ele afirma que “o Deus bíblico parece muito mais generoso, muito mais ecumênico, muito mais misericordioso que o Deus desse raciocínio teológico”¹²¹. Clodovis pareceria, assim, fechar portas abertas pelo próprio Deus. Contudo, a questão que está aqui em jogo é a de julgar se, de fato, *portas de acesso* à experiência de Deus e *princípio epistemológico* significam a mesma coisa. Se a resposta teórica, evidentemente, deveria ser negativa, a articulação complexa entre ambos revela-se como o ponto central deste debate.

Clodovis, por sua vez, não aceita a crítica que o considera cristomonista. Ele insiste que a primazia epistemológica defendida por ele tem uma base doutrinal e bíblica muita sólida: ela diz respeito à posição *única* de Cristo no plano de salvação. O autor afirma, então, que se trata, na verdade, “do mais puro e decidido ‘cristocentrismo’, na medida em que Cristo, centro do mistério cristão, não é tudo, mas pode integrar tudo, desde a Trindade até o pobre”¹²². Qualquer metodologia teológica propriamente cristã deveria estar fundada, então, na confissão de fé em Cristo como *único Mediador*. Com isso, destaca-se, então, o elemento *único* – de excelência, primazia – e o elemento *mediador* – de articulação entre realidades diferentes. O autor justifica sua insistência na unicidade de Cristo como Mediador e, conseqüentemente, como princípio epistemológico *primeiro*, afirmando que, “na prática, pode-se até admitir certa ambigüidade no plano das interpretações e das estratégias, mas nunca no plano dos princípios primeiros”¹²³.

É ainda da pastoral que vem um questionamento em relação a esta opção: para todo cristão, é evidente que Cristo vem em primeiro lugar, mas isso supõe uma *experiência de encontro* com Ele. Então, este é o ponto fundamental de partida “para quem recebeu o privilégio da experiência pessoal das mãos de Deus”¹²⁴. Se esta experiência é *privilégio* – ou, em linguagem teológica, *dom* –, ela não poderia ser o princípio *único*, se o teólogo quisesse dialogar com *qualquer pessoa*. Ainda segundo Malvezzi, se para nós, o Cristo é “ponto de partida”, para

¹²¹ MALVEZZI, R. op. cit.

¹²² BOFF, C. *Réplica*, p. 897.

¹²³ Ibid., p. 923.

¹²⁴ MALVEZZI, R. op. cit.

muitos ele é “ponto de chegada”¹²⁵. É o desejo de responder a esta realidade que justificaria a adoção do *intellectus amoris*, ao lado do *intellectus fidei*, como princípio epistemológico¹²⁶. Mesmo reconhecendo os riscos de ambiguidade desta opção metodológica, Susin e Hammes a julgam menos prejudicial do que a opção tomada por Clodovis¹²⁷.

Este breve resumo sobre a concepção de Deus defendida pelos teólogos coloca em evidência que o debate gira em torno dos principais mistérios que julgam a qualidade de *qualquer* teologia cristã: a confissão de fé no *Deus trinitário*, na *encarnação* do Verbo, na *ressurreição* de Jesus, no anúncio, na espera e na promoção do *Reino de Deus*. Os três primeiros mistérios fazem parte da singularidade da confissão de fé cristã, todos mediados pela revelação em Jesus Cristo. O último, por sua vez, é um importante ponto de encontro com a fé judaica, apesar das nuances próprias das duas famílias religiosas. Ele tem uma evidente conotação *messiânica*, inspiradora de movimentos pacíficos ou revolucionários ao longo dos séculos.

Contudo, curiosamente, em todas estas reflexões que exigem uma maior consideração sobre o mistério trinitário, há um silêncio sobre o *Pai*, princípio dos princípios, única *fonte* de tudo (cf. Ef 3,15). Há, visivelmente, um confronto entre dois tipos de opção teológica: uma *fundada* na *unicidade* de Deus e da fé cristã (que, num extremo, poderia colocar em risco o diálogo e a relação com o diferente) e outra *fundada* na *unidade relacional* do gênero humano e de Deus e sua criação (que poderia mitigar a unicidade – de Deus, de Jesus, e, consequentemente, a nossa)¹²⁸. Nesse sentido, uma vez mais, o Cristo aparece como a mediação *fundamental* para viver e pensar a dupla dimensão trinitária do *Absoluto* e do *relacional*.

¹²⁵ Cf. MALVEZZI, R. op. cit., fazendo referência ao conhecido texto de Mt 25.

¹²⁶ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 284.

¹²⁷ Eles afirmam: “Que isso possa levar a resvalos, tateantes flutuações a meio caminho, enfim a ambiguidades e falta de clareza, parecem-nos riscos menores do que uma identidade clara e circunscrita sobre um princípio único, monolítica, ao qual tudo se reduz e que pode esconder em sua sombra um fundamentalismo afinal perigoso” (Ibid., p. 285). Libanio também reflete sobre esse risco de fechamento, mas considera que Clodovis, apesar de sua posição muito definida, percebe bem a tensão entre fé e realidade e “não se ilude com nenhuma posição conservadora”. LIBANIO, J. B. *Excesso de zelo metodológico*.

¹²⁸ F. Junges julga esta questão central: “C. Boff consegue apenas conceber a pluralidade desde que a unidade esteja garantida de antemão. Talvez seja este um dos principais problemas da teologia de todos os tempos”. JUNGES, F. C. op. cit., p. 123.

3.1.2.2.

A Teo-logia: entre modernidade e pós-modernidade

Os textos não se restringiram, evidentemente, à questão de Deus, mas tocaram, também, às opções científico-filosóficas formais dos teólogos. Assim, podemos nos perguntar sobre a forma tomada pelo *logos* nestes discursos que estudamos. Que apreciação fazem da *visão de mundo* que os circunda? Que relação desenvolvem com as *teorias* que sustentam essa cosmovisão? O que integram dos diversos tipos de pensamento e o que criticam neles?

A crítica mais recorrente aos textos recentes de Clodovis diz respeito a um certo “pessimismo cultural”. Em sua análise da modernidade, o autor acentuaria unilateralmente as sombras tanto de seus efeitos sociais quanto dos esforços teológicos que tentaram oferecer uma resposta honesta às buscas dos homens e mulheres modernos (cf. por exemplo, a crítica a Rahner)¹²⁹. O foco de sua ofensiva seria a assimilação, por parte da teologia, das ideias liberais, da crítica ao cristianismo e de um tipo de laicismo¹³⁰. Como vimos anteriormente, sua crítica não se restringe à modernidade, mas também à pós-modernidade. Em relação a essa última, destaca-se a rejeição do autor ao “pensamento débil” de Vattimo e dos filósofos pós-modernos¹³¹.

Apesar disso, Clodovis reconhece a importância do diálogo com o pós-moderno “para aprender dele, sobretudo, a se precaver contra o perigo do fundamentalismo”¹³². Contudo, ele enxerga na modernidade e na pós-modernidade algumas razões culturais para o chamado “eclipse de Deus”. Em relação à modernidade, ele a considera “essencialmente imanentista”; é por isso que ela se mostra “avessa à transcendência”¹³³. A pós-modernidade, por sua vez, é relativista. Isto gera indiferença, ou mesmo hostilidade, em relação a “ideias como princípio absoluto e fim último”¹³⁴. Para ele, a teologia cristã deve resistir a essas dimensões do “espírito do tempo”, se ela deseja conservar sua pertinência.

Ora, este debate sobre modernidade e pós-modernidade ganha novos contornos quando confrontado com o contexto brasileiro e latino-americano e com a especificidade da fé cristã. Por um lado, é necessário fazer uma pergunta: o

¹²⁹Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 290; BOFF, L. op. cit., p. 701.

¹³⁰ Cf. HAMMES, E. J. *Entrevista*, p. 43.

¹³¹ Cf. *ibid.*, p. 40.

¹³² BOFF, C. *Réplica*, p. 913.

¹³³ Cf. *ibid.*, p. 914.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 914.

Brasil é pré-moderno, moderno ou pós-moderno? A resposta não pode ser alternativa, mas aditiva: ele é, ao mesmo tempo e sob diferentes aspectos, pré-moderno, moderno e pós-moderno¹³⁵. E esta “múltipla pertença” pode ser notada em dimensões distintas: comportamentos, valores, modos de pensar, diferenças regionais, desigualdade social. Imersa em um contexto *misto*, a TdL não se preocupou, diretamente, com o problema *teórico* da modernidade, mas com a *pobreza real* das pessoas, que ainda não foi superada¹³⁶.

Por outro lado, a fé cristã, em sua especificidade, reconfigura as categorias de transcendência e imanência, tão polarizadas no mundo grego. Citando Theilhard de Chardin, Leonardo propõe a categoria de *transparência*, mais fiel ao mistério da encarnação, reconhecendo que “a transcendência participa da imanência e vice-versa”¹³⁷. Em ambos os casos, notemos que as análises propostas lutam contra as oposições excludentes. As tentativas de solução destas exclusões conceituais buscam referir-se ou à concretude da vida (pobreza real) ou a novas categorias “reconciliadoras” (transparência).

Outra questão importante, relacionada com o debate sobre a racionalidade moderna e pós-moderna, é a *lógica* do discurso. A maior crítica feita à “volta ao fundamento” proposta por Clodovis é a excessiva linearidade de seu pensamento. Para falar desta linearidade, porém, os autores saem da alternativa modernidade/pós-modernidade e oferecem classificações e filiações diversas: falam de uma lógica aristotélica, neo-escolástica, cartesiana e althusseriana¹³⁸. Além disso, notam que Clodovis integra em sua reflexão as contribuições da dialética e da hermenêutica moderna, mas com um detalhe: rejeitando qualquer *simetria* entre os pólos, ele não abre mão da dialética “com dominante” ou princípio “regente”¹³⁹. Pode-se, de fato, reconhecer que Clodovis aplica padrões *mistos* em sua epistemologia, incluindo a linearidade hierárquica, a tensão dialética e a circularidade hermenêutica.

¹³⁵ É o que afirma M. de França Miranda: “A rápida modernização do Brasil não deixa de ser sentida por nós. Experimentamos cada dia a sucessão ininterrupta de mudanças. Nem bem digerimos algumas delas e já nos fazem engolir outras. Vivemos com um pé na pré-modernidade, outro na modernidade e talvez com a cabeça na pós-modernidade! Ou melhor: sobrevivemos”. FRANÇA MIRANDA, M. **Um catolicismo desafiado**: Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 5.

¹³⁶ Cf. HAMMES, E. J. *Entrevista*, p. 43

¹³⁷ Cf. BOFF, L. op. cit., p. 706.

¹³⁸ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 285-6; BOFF, L. op. cit., p. 709.

¹³⁹ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 285.

Considerando que o discurso atual de Clodovis *privilegia* a linearidade lógica, alguns interlocutores insistirão na importância da circularidade hermenêutica¹⁴⁰. Para justificar sua opção não só logicamente, mas também teologicamente, fazem um paralelo entre o círculo hermenêutico e a *pericorese* trinitária: evitam-se, aqui, tanto uma simples simetria quanto os dualismos, destacando, ao mesmo tempo, as *especificidades* e a *relação intrínseca* entre os termos¹⁴¹. Propõe-se, além disso, considerar a lógica contemporânea das “redes” ou das “teias”, em que todos os “lugares” são, *ao mesmo tempo*, “centros” e “descentrados”, remetendo para além de si¹⁴².

Em relação a este ponto, mais propriamente metodológico, Clodovis considera a crítica de Aquino Júnior honesta, reconhecendo a necessidade de uma maior explicitação de algumas de suas posições (especialmente da relação entre T1 e T2 ou M1 e M2). Sua busca, segundo suas próprias palavras, é a “ordem do discurso”¹⁴³, tentando evitar tanto o dualismo e a dicotomia, de um lado, quanto o monismo e o fusionalismo, do outro¹⁴⁴. Por isso, ele critica aqueles que se mostram “avessos a toda ‘hierarquia’, mesmo no pensamento”¹⁴⁵ e, ao falar do “efeito de retorno” dos pobres sobre Deus, ele diz aos teólogos “apressados”: “Calma, gente: a dialética aqui tem Dono!”¹⁴⁶.

De fato, estamos diante de dois tipos de exercícios intelectuais que *escolheram* acentuar dimensões distintas: é evidente que ambos os grupos se dão conta da necessidade de *articular* elementos *distintos*, mas Clodovis está dando ênfase no que é “distinto”, enquanto seus interlocutores estão dando ênfase ao esforço de “articulação”. É assim que se compreende a insistência na *relação* entre salvação e libertação histórica, defendida legitimamente pelos TdL como uma de suas colaborações mais preciosas à teologia cristã¹⁴⁷. Clodovis, por sua vez, sempre demonstrou uma preocupação com a pureza metodológica, insistindo primeiramente nas distinções, nas especificidades, para melhor articulá-las

¹⁴⁰ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 284-90.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 285.

¹⁴² Cf. *ibid.*, p. 286. Isto não diria respeito somente à realidade humana, mas também à própria realidade divina, cuja transcendência “consiste em transcender-se a si mesmo em direção a nós, às criaturas e às mais frágeis, uma transcendência de transcondescendência”. *Ibid.*, p. 286-7.

¹⁴³ Cf. BOFF, C. *Réplica*, p. 895.

¹⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 910.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 910.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 902.

¹⁴⁷ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 283; BOFF, L. *op. cit.*, p. 709.

rigorosa e logicamente em seguida. Este tipo de pensar, de grande qualidade acadêmica, esbarra num problema: “o real da vida é um pouco mais misturado”¹⁴⁸. A teologia também é provocada a pensar o *lugar* destas misturas.

Neste nível do debate, duas questões *metodológicas* devem ser também destacadas. A primeira diz respeito a uma posição teórica, decisiva no pensamento de Clodovis, da distinção entre a ordem do ser e a ordem do conhecer, entre o amor e o discurso, entre a vida e o pensamento. Segundo Aquino Júnior, esta distinção, logicamente legítima, chega, em alguns momentos, a uma contraposição, particularmente problemática para qualquer teologia cristã¹⁴⁹. A segunda diz respeito a mais uma distinção feita por Clodovis, desta vez, entre T1 e T2. Nos termos propostos pelo autor, seria, realmente, possível a refundição ou a volta dialética que ele propõe? A forte ênfase na hierarquia não enfraqueceria a dialética desejada e proposta¹⁵⁰? Estes são alguns temores *teóricos* de seus interlocutores.

3.1.2.3.

A mediação-pobre: entre o “princípio” e o “lugar”

Como vimos ao longo de nosso trabalho, todo discurso religioso e teológico, enquanto *palavra* de *Deus* e sobre *Deus*, é, necessariamente, mediado. A tradição teológica é testemunha da multiplicidade de linguagens e de perspectivas para expressar, de modo mais ou menos adequado, o inesgotável mistério que é Deus. Nosso discurso é, então, diverso, segundo a *ponte* que tomamos para vincular *Theos* e *logos*. E aqui se encontra a principal crítica metodológica de Clodovis aos TdL: Cristo deve ser o princípio primeiro e o único absoluto para fazer uma autêntica teologia. Qualquer substituição ou desordem em relação a outros princípios – também aceitos pelo autor – implicará numa traição ao verdadeiro serviço teológico. Sua crítica tem um foco bem definido: os pobres não podem ocupar esta função de princípio *primeiro* da teologia.

A ambivalência semântica de nosso subtítulo é intencional: para os interlocutores de Clodovis, a mediação privilegiada do discurso teológico (e de sua prática consequente) deve ser o *pobre*, compreendido em suas múltiplas dimensões (econômica, social, espiritual, relacional, etc); para Clodovis, esta

¹⁴⁸ LIBANIO, J. B. *Excesso de zelo metodológico*.

¹⁴⁹ Cf. AQUINO Jr, F. de. *Artigo*, nota 41, p. 606.

¹⁵⁰ Cf. JUNGES, F. C. op. cit., p. 23.

mediação, por mais importante que seja, é insuficiente e, por isso, só pode ser segunda: tratar-se-ia, assim, de uma mediação *pobre*, não consistente por si só.

Ora, evidentemente, os pobres sempre ocuparam um lugar de destaque na doutrina e na prática cristãs¹⁵¹. Contudo, a reviravolta proposta pela TdL, a partir da experiência eclesial latino-americana, tirou-os da condição de “destinatários” da caridade cristã ou de “temas” da teologia, reconhecendo neles um “lugar” privilegiado para *experimentar e conhecer* Jesus Cristo¹⁵². A *eleição* deste “lugar teológico”, justificado pela vida eclesial e pela teologia da encarnação¹⁵³, provocou um deslocamento do olhar, do discurso e da prática eclesial e social em muitas comunidades cristãs, no Brasil, na América Latina e no mundo.

Entrando na lógica proposta por Clodovis – que defende a teologia, antes de tudo, como palavra *de* Deus –, a escolha (ou o reconhecimento) dos pobres como “lugar teológico” afirma que eles, antes de serem um caminho *para* Deus, revelam o caminho (método) *de* Deus em nossa direção no processo histórico-salvífico: a *quenose*¹⁵⁴. Os TdL defendem, assim, o estatuto privilegiado, embora não exclusivo, dos pobres como via de acesso experiencial e cognitivo a Deus, exigindo uma verdadeira ruptura epistemológica com o conhecimento religioso comum e uma conversão de vida consequente¹⁵⁵. Trata-se, então, de reconhecer que a opção feita não diz respeito, somente, a um regime de urgência (pela desigualdade social gritante na América Latina), mas à descoberta de um regime de excelência *sub specie contrarii*, “escândalo e loucura, ruptura epistemológica, sabedoria e teologia verdadeiramente cristã”¹⁵⁶.

Estes fatores, confirmados pela centralidade dos pobres na prática e na pregação evangélica de Jesus, não permitiriam considerá-los como um “tema” entre outros, por mais fundamental que seja, nem como “princípio segundo”¹⁵⁷. É necessário considerar sua “densidade sacramental”, por respeito à forma escolhida

¹⁵¹ Basta citar, a título de exemplo, a recomendação das “colunas da Igreja de Jerusalém” a Paulo: “Nós só nos devíamos lembrar dos pobres, o que, aliás, tenho procurado fazer com solicitude” (Gl 2,10).

¹⁵² Cf. COMBLIN, J. op. cit.

¹⁵³ Cf. BOFF, L. op. cit., p. 704-7.

¹⁵⁴ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 293.

¹⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 295; BOFF, L. op. cit., p. 707-8.

¹⁵⁶ SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J., *Artigo*, p. 296, contra BOFF, C. *Fundamento*, p. 1008, que afirma: “O ‘regime das excelências’, onde Deus detém a primazia, foi atropelado pelo ‘regime das urgências’, vindo o pobre em primeiro lugar”.

¹⁵⁷ Cf. BOFF, L. op. cit., p. 705.

por Deus para se aproximar da humanidade¹⁵⁸. Além disso, ao lado dos “lugares” onde o Cristo está realmente presente – na Eucaristia, na comunidade, na Criação – os pobres são a “prova de fogo” de toda teologia e vida cristãs, como o lugar mais humilde e escandaloso da presença divina entre nós¹⁵⁹.

Embora tanto Clodovis como os TdL reconheçam a importância da “opção preferencial pelos pobres”, o problema central se encontra no modo de compreendê-la em relação ao Cristo. Clodovis insiste que não se vai, necessariamente, dos pobres ao Cristo. Os TdL o rebatem, afirmando que a história – antiga e recente – demonstra que não se vai, necessariamente, de Cristo aos pobres¹⁶⁰. Pode-se perguntar: o problema não estaria, aqui, justamente na afirmação das relações *necessárias*, negligenciando o caráter de *opção* – eleição *gratuita*, mas *justa*¹⁶¹ –, explícito tanto em relação à prática divina quanto à prática eclesial?

No entanto, a preocupação de ambos, embora distinta, parece-nos legítima. Os TdL consideram o risco de *ruptura* no exercício enfático de distinção feito por Clodovis¹⁶². Assim, se o lugar teológico por excelência é a positividade da fé, contida nas Escrituras cristãs, este “lugar” sempre é lido e compreendido a partir de “lugares” distintos: é impossível, então, a realização de uma teologia “neutra” (ao modo de uma T1 abstrata)¹⁶³.

¹⁵⁸ Cf. Ibid., p. 706.

¹⁵⁹ Cf. SUSIN, L. C. *Entrevista*, p. 42.

¹⁶⁰ Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 286; MALVEZZI, R. op. cit. Pelos exemplos e contraexemplos apresentados nos artigos, podemos verificar que ambos têm razão em relação à sua análise negativa – não se passa *necessariamente* de Cristo ao pobre e vice-versa – e, consequentemente, ambos estão equivocados em relação à sua proposta afirmativa, quando insistem na passagem (teórica ou existencial) *necessária* de Cristo ao pobre e vice-versa.

¹⁶¹ Ver a belíssima descrição de eleição do texto de Susin e Hammes: “Opção preferencial ou ‘eleição’ que tem uma lógica somente explicada por um amor ‘justo’, ao estilo da pergunta sobre ‘quem é o preferido da mãe?’ e cuja resposta, no ensinamento árabe, é: ‘o menor até que cresça, o distante até que chegue, o doente até que cure’. Ou seja, para amar a todos com justiça e igualdade é necessário dar preferências”. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 293.

¹⁶² Cf. BOFF, L. op. cit., p. 707. Os equívocos teológicos desta distinção podem ser notados, por exemplo, num subtítulo de um artigo sobre o documento de Aparecida: “O envio *ad extra* aos pobres e aos outros para comunicar vida plena”. Este “*ad extra*”, embora incoerente em relação ao Evangelho, parece ser coerente e consequente em relação à *estrutura* adotada pelo documento. Cf. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 294, citando um artigo de RASCHIETTI, S. Ser e fazer discípulos missionários: uma leitura do Documento de Aparecida a partir do mandato missionário de Mateus. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 67, n. 268, 2007, p. 929-48.

¹⁶³ Cf. HAMMES, E. J. *Entrevista*, p. 39. Libanio afirma, já em relação à *Teoria do Método Teológico*: “Rejeitar sem mais a afirmação de que a teologia parta da ‘experiência de fé da comunidade’, como faz o autor, pode ser um pouco exagerado. Pois, a experiência de fé da comunidade, em última análise, é elemento de reconhecimento da Palavra de Deus”. LIBANIO, J. B. *Recensão sobre o livro “Teoria do método teológico”, de C. Boff*, p. 433.

Clodovis, por sua vez, sem negar a variedade de “lugares teológicos”, quer atentar para a *hierarquia* desses “lugares”, cuja dignidade só pode vir do Cristo¹⁶⁴. O autor aponta a necessidade de uma justa articulação entre Cristo e pobres, não mais através da mediação socioanalítica – que, por seu *método*, não daria conta integralmente da complexidade da humanidade –, mas através de uma mediação *filosófica*, propriamente antropológica. Nenhuma teologia pode desprezar, então, a mediação filosófica, embora nem toda filosofia sirva como mediação adequada à teologia cristã¹⁶⁵.

Uma vez mais, o problema não está nos polos (embora todo debate polêmico tenda a uma polarização), mas no tipo de relação proposta entre os polos: Clodovis propõe uma relação que mantém a tensão, sempre com o dominante Cristo, com a possibilidade do “efeito de retorno”; os TdL propõem uma relação predominantemente circular, na qual os polos da relação devem estar vinculados um ao outro ao longo de *todo* o processo reflexivo. Considerando tanto a diferença formal quanto a busca comum acima expostas, podemos dizer que o que chamamos de “lugar teológico” não se encontra nos polos extremos e distintos, seja de uma equação abstrata seja de existências concretas, mas no *encontro* entre eles.

3.1.2.4.

O discurso: entre o explícito e o implícito

O discurso de nossos autores oferece, também, elementos que vão além de um debate *epistemológico*. Não se pode desprezar o fato de que os textos tenham tomado um estilo polêmico, o que explica a polarização das posições, a partir de caricaturas dos argumentos adversários e de suspeitas recíprocas de heresia. Entretanto, de um lado, Clodovis reconhece, em todos os seus textos, a importância do serviço prestado à Igreja e ao mundo pelos teólogos da libertação (TdL) e a pertinência de suas intuições, passando logo em seguida a um ataque vigoroso dos pontos que ele considera mais frágeis e problemáticos; do outro lado, seus interlocutores o reconhecem como “um dos seus” e elogiam seu esforço reflexivo e militante ao longo de sua carreira acadêmica e serviço pastoral, passando, também, ao ataque decidido dos argumentos apresentados por Clodovis

¹⁶⁴ Cf. BOFF, C. *Réplica*, p. 909.

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 922.

e, além disso, do tom de seu texto, considerado demasiado “magisterial”. Assim, os textos apresentam, ao mesmo tempo, um reconhecimento e uma crítica mútuos.

Ora, a reflexão metodológica de Clodovis Boff havia dado legitimidade ao novo modo de fazer teologia em gestação na América Latina. Porém, o debate colocou em evidência que a concepção de TdL, sustentada desde o início por Clodovis, era *uma* possível, entre outras¹⁶⁶. De todo modo, era inegável que, desta vez, a crítica vinha de dentro do movimento. O principal ponto criticado e a forma assumida pela crítica, porém, pareciam ainda mais duros do que as instruções magisteriais romanas. Que elementos revelam tal dureza?

Primeiramente, os teólogos que debateram com Clodovis apontam, repetidamente, para o fato de o alvo de suas críticas ser demasiado impreciso e universalista. O que ele chama de “corrente hegemônica” da TdL parece indefinido, uma vez que seus últimos artigos não citam passagens, nomes, livros etc¹⁶⁷. A crítica torna-se, assim, generalizada. E, por isso, ela é considerada pouco acadêmica e, além disso, injusta. Alguns teólogos reconhecem, porém, que o caráter abrupto das críticas recentes de Clodovis deve ser interpretado como vindo de alguém que “já advertiu sobre o problema também à *saciedade* anteriormente”¹⁶⁸. Contudo, o criticado silêncio em relação a textos e a nomes é rompido, sendo causa de surpresa e indignação. Dois teólogos são criticados nominalmente: Jon Sobrino e Karl Rahner – o primeiro, por sua pretensa intenção de substituir o *intellecto fidei* pelo *intellecto amoris*; o segundo, por sua virada antropocêntrica, que teria inserido o espírito modernista na teologia. Para os críticos de Clodovis, ele não teria feito justiça ao pensamento nem de um nem de outro¹⁶⁹.

Alguns de seus interlocutores, buscando compreender o que possibilita tal posição defendida atualmente por Clodovis, apontam para a distinção, sustentada ao longo de sua reflexão metodológica, entre T1 e T2, reservando à TdL o direito

¹⁶⁶ Isso foi destacado, especialmente, por Aquino Jr., citando dois autores que haviam evidenciado esta especificidade de Clodovis: “Francisco Taborda, por exemplo, apresenta o método de TdL proposto por Clodovis Boff como *um* entre outros [...] e Antonio González, indo mais longe ainda, afirma: ‘Embora se costume apresentar o livro de Clodovis Boff, *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*, como a fundamentação epistemológica da teologia da libertação [...], o certo é que o próprio autor não entende sua obra como uma fundamentação de uma nova teologia como é a teologia da libertação, mas como uma mediação entre os temas clássicos da teologia e as ciências sociais’”. AQUINO Jr., F. de. *Artigo*, nota 3, p. 598.

¹⁶⁷ Cf. COMBLIN, J. op. cit.

¹⁶⁸ SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 278.

¹⁶⁹ Cf. Idem, p. 279; AQUINO Jr., F. de. *Artigo*, p. 612-613.

de ser uma reflexão regional, periférica no exercício teológico¹⁷⁰. Além disso, para outros, o “excesso de zelo” metodológico de Clodovis¹⁷¹, sua lógica excessivamente linear¹⁷² e sua teologia pouco pneumatológica¹⁷³ levariam a um corte demasiado grande entre teoria e realidade¹⁷⁴, fazendo-o pecar, consequentemente, por uma falta de vigilância ideológica. Quais seriam as consequências de suas críticas? Quem sairia, de fato, perdendo¹⁷⁵?

O debate também revelaria, assim, intenções, sentimentos e preocupações. Em seu artigo *Volta ao fundamento: réplica*, Clodovis desabafa: “É difícil arrancar-lhes isto, que é pré-condição de toda teologia: uma sonora e rotunda confissão de fé em *Kyrios*”¹⁷⁶. O teólogo, considerando a importância de realizar uma reflexão teológica *confessante*, provoca seus interlocutores, tentando “ouvir” deles esta confissão de modo claro e absoluto. Diante do debate polarizado, ele lamenta, porém, que eles não pareçam “dispostos a declarar, sem mais, a Cristo como o princípio regente de todo discurso teológico”¹⁷⁷.

O caráter imperativo da solicitação de Clodovis está ligado a outra preocupação: o autor está enfrentando o problema da sempre possível instrumentalização da fé, do risco de redução da teologia a *slogans* de militância e, em última instância, da tentação de manipulação de Deus¹⁷⁸. A solução proposta por ele, para além do método, pode ser compreendida como um apelo ao reconhecimento da *eclesialidade* da TdL¹⁷⁹ (no sentido também institucional e hierárquico do termo), renunciando ao possível projeto de *substituir-se* à teologia

¹⁷⁰ Essa posição é criticada por Leonardo, por não ter base na tradição (op. cit., p. 707), e por Aquino Jr. (Artigo, p. 601-8), que contrapõe a concepção de Clodovis à epistemologia mais integral de Ellacuría.

¹⁷¹ LIBANIO, J. B. *Excesso de zelo metodológico*.

¹⁷² SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 287.

¹⁷³ BOFF, L. op. cit., p. 708.

¹⁷⁴ Sobre o corte: “Vale também lembrar que entre o ‘mundo da vida’ e as ciências se dá uma ruptura epistemológica ou separação, porém esta não é absoluta porque o ‘mundo da vida’ e o sentido nele implicado constituem o transfundo da subjetividade do científico e de sua prática”. JUNGES, F. C. op. cit., p. 39, referindo-se à concepção de Scanonne.

¹⁷⁵ “Quem vai sofrer serão os pobres na medida em que a Igreja se desinteressa deles por medo de cair numa heresia”. COMBLIN, J. op. cit.

¹⁷⁶ BOFF, C. *Réplica*, p. 912.

¹⁷⁷ Ibid., p. 907.

¹⁷⁸ Cf. SUSIN, L. C. *Entrevista*, p. 40.

¹⁷⁹ Isto já podia ser notado, por exemplo, em “Epistemología y método”, p. 81: “A ótica primeira e fundamental da teologia da libertação, como a de *qualquer outra* teologia, é a fé positiva; sua ótica segunda e particular, como *uma teologia entre as demais*, é a experiência do oprimido”. BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs). **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (tomo I). Madrid: Ed. Trotta, 1990, p. 79-115. A tradução e o itálico são nossos.

tradicional da Igreja e aceitando, humildemente, colaborar com o *enriquecimento* do longo processo reflexivo da fé.

Seus interlocutores, por sua vez, estariam de acordo com essas preocupações. Contudo, ao ler Clodovis – tendo como pano de fundo a história de resistências ao movimento – eles se vinculam, prioritariamente, a outras questões. Primeiramente, parece-lhes necessário defender a busca de uma expressão teológica autêntica e autóctone do cristianismo latino-americano¹⁸⁰. É por essa busca que eles se solidarizam com Sobrino e com Rahner, não somente pela solidez teórica do pensamento de ambos, mas porque eles tentaram elaborar uma resposta teológica à altura dos problemas conjunturais, sociais ou intelectuais, que encontravam¹⁸¹. A maior preocupação expressa, porém, está relacionada com as possíveis consequências do texto de Clodovis: a reflexão desenvolvida por ele poderia provocar uma nova censura à TdL, uma confusão dos agentes de pastoral e, em última instância, o abandono de um engajamento efetivo com a libertação dos pobres¹⁸².

Além disso, devemos destacar um último ponto que aparece, discretamente, em um texto, quase como um lamento: Clodovis teria atacado muito duramente um movimento teológico que produziu mártires. Assim o expressa Malvezzi: “Muitos morreram por sua opção. Portanto, temos muitos erros e falhas, mas é bom lembrar que, em nenhum momento da Igreja, ela foi totalmente fiel ao seu fundador. Não pode cobrar de nós o perfeccionismo que jamais existiu”¹⁸³. Este tom de lamento, que pode ser notado praticamente em todos os textos do debate, coloca em evidência uma realidade extratextual: pela luta comum, pelos martírios sofridos e celebrados, pela tentativa conjunta de elaborar algo próprio e encarnado em nossas terras, criou-se, entre um número significativo de teólogos, pastores, agentes pastorais e sociais, um “espírito de corpo”, que os impulsiona fortemente – e, julgamos, legitimamente – à defesa e à autodefesa de suas intuições,

¹⁸⁰ Ela “manteve a busca de um método que refletisse o rosto e a alma do cristianismo latino-americano, na responsabilidade pela fé diante da realidade, para além de um mero ‘reflexo da reflexão’ europeia”. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 280-1.

¹⁸¹ A defesa teórica de Sobrino e Rahner se concentra nos seguintes pontos: o primeiro, nas palavras-chave de sua cristologia – seguimento e missão – que remetem aos “discípulos missionários” de Aparecida; e o segundo, na categoria central de sua teologia – Mistério –, que afasta qualquer possibilidade de imanentismo teológico. Cf. *ibid.*, p. 290-1.

¹⁸² Isso é expresso, principalmente, nos textos de L. Boff, J. Comblin e R. Malvezzi. Daí a reação indignada: “O general Videla dizia ‘Cristo é Senhor’. O general Pinochet dizia ‘Cristo é Senhor’. Era fé? Ou era blasfêmia?” COMBLIN, J. *op. cit.*

¹⁸³ MALVEZZI, R. *op. cit.*

convicções e projetos. Considerando o *potencial de vida* presente nestes *sentimentos*, devemos nos perguntar: haveria um espaço legítimo, regulado, para tal *força* na reflexão epistemológica? Para o avanço de nossa teologia e para a promoção da vida, alimentada por ela, parece-nos urgente explicitar alguns pontos demasiado implícitos na reflexão teológica brasileira.

3.1.2.5.

O desafio: entre *logos* e *pathos*

O percurso que fizemos até aqui põe em evidência a existência de *duas linhas* de pensamento que surgem num *mesmo* movimento eclesial e teológico: as experiências, preocupações, sensibilidades e acentos distintos são a causa deste “afastamento”, que é testemunha, porém, da riqueza do exercício teológico da fé cristã. É evidente que não é necessário insistir numa *única* forma de teologizar. Assim como os evangelhos canônicos, em sua profunda unidade de fé, oferecem respostas distintas, com acentos próprios a destinatários variados, é legítimo pensar a diversidade teológica nesta mesma perspectiva. Aliás, o debate que estamos analisando não revelaria algumas tensões teológicas já presentes nos evangelhos e na história da Igreja?

Biblicamente, os TdL estariam mais próximos de uma teologia de tipo sinótico, com a centralidade no anúncio e na presentificação do Reino¹⁸⁴, enquanto Clodovis tenderia para uma teologia de tipo joanino, que começa proclamando o “no princípio era o Verbo” para chegar à mística unitiva do Amor. Doutrinariamente, o debate atual se insere na longa tradição de conflitos provocados por sensibilidades e acentos distintos como, por exemplo, as diferenças exegéticas e cristológicas entre as antigas escolas de Antioquia e de Alexandria. E a boa notícia para a teologia no Brasil está, justamente, no aparecimento destas tensões. Ora, há quanto tempo não se dava, nestas terras, um verdadeiro debate teológico público *inter pares*? Nossa teologia queria ser aberta ao mundo, mas a que mundo? Por que estas diferenças num mesmo movimento

¹⁸⁴ “A unidade dos tratados da teologia da libertação está fundamentada no Reino. A centralidade do Reino de Deus na reflexão teológica possibilita a articulação equilibrada entre imanência e transcendência”. GONÇALVES, P. S. L. **Liberationis Mysterium**. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: Ed. PUG, 1997, p. 428.

teológico – tão gritantes¹⁸⁵ – não apareceram com clareza há mais tempo? As repetidas justificações e prestações de conta aos interlocutores magisteriais e a muitos outros autores europeus, mestres de pensamento de nossos teólogos locais, pôde frear um *debate* interno saudável e necessário para oxigenar as questões e permitir a emergência de sensibilidades distintas que proponham, legitimamente, respostas variadas para uma problemática comum.

Nos textos que estudamos, uma confusão “formal”, destacada por Clodovis em sua réplica, pode ser notada. Os autores não se encontram no mesmo nível conceitual¹⁸⁶. Princípio, começo e ponto de partida são usados indistintamente, mas significam coisas distintas para uns e para outros¹⁸⁷. A discussão não avança, pois há sempre um “mas”. Clodovis diz: pobres, sim, mas Cristo *primeiro*; seus interlocutores dizem: Cristo primeiro, sim, mas nunca *sem* os pobres.

Constatamos, também, vários pontos comuns e alguns paradoxos na mútua crítica que foi se firmando ao longo do debate. Primeiramente, notamos que a teologia de Clodovis, que vai se tornando cada vez mais espiritual e buscando ser “saborosa”, é criticada como sendo excessivamente racionalista. Os TdL, por sua vez, que têm a intenção explícita de dialogar com o mundo social e acadêmico não-ecclesial, são criticados como pouco consistentes epistemologicamente. Ambos, porém, estão preocupados com a relevância da teologia no mundo. Desejam, também, que ela não se torne mais uma “ciência da religião”, mas que seja teologia *confessante*¹⁸⁸, dando respostas a partir de sua especificidade aos desafios contextuais. Mas quais desafios?

¹⁸⁵ “Com raríssimas exceções, os teólogos da libertação quase nunca se confrontaram de modo mais profundo e consequente com essa problemática. E os poucos que o fizeram, Clodovis Boff e Ignacio Ellacuría, partiram de pressupostos teóricos tão diferentes que chegaram a conclusões não apenas distintas, mas, sob certos aspectos, até mesmo contrárias”. AQUINO JR., F. de. **Teoria teológica – Práxis teológica**: sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 10.

¹⁸⁶ Comentando a Notificação romana sobre dois livros de J. Sobrino, Aquino Jr. faz um esclarecimento interessante: “O que a Notificação romana e Clodovis Boff, seguindo Tomás de Aquino e Melchor Cano, chamam ‘lugar teológico’, Ignacio Ellacuría e Jon Sobrino chamam ‘fontes’ da teologia – como fazem algumas vezes Melchor Cano e a própria Notificação –, reservando a expressão ‘lugar teológico’ para designar o a partir de onde, o horizonte, o ponto de vista ou a perspectiva social em que o teólogo se situa ao ler e interpretar as próprias ‘fontes’ da teologia”. Ibid., p. 155.

¹⁸⁷ Para exemplificar sua posição, Clodovis dá um exemplo de fácil compreensão, afirmando que “no método ‘ver, julgar e agir’, o ‘ver’ é apenas o ‘começo’, enquanto o ‘princípio’ está manifestamente no ‘julgar’: julgar, justamente, tomando a Palavra como princípio de discernimento e de vida”. BOFF, C. *Réplica*, p. 911.

¹⁸⁸ Ver, por exemplo: “E com a quase exclusividade do método histórico-crítico, a teologia cristã do Ocidente, em sua busca de afirmação acadêmica, tende a se transformar em ‘ciência da religião’ deixando de ser teologia viva, sabedoria, fonte de sentido e orientação da prática”. SUSIN, L. C.;

Ambos fazem críticas às racionalidades modernas e pós-modernas, mas assumem sua forma e estão muito atentos às suas buscas. Clodovis, com seu rigor metodológico, dá ênfase à teologia enquanto *discurso* crítico da fé e, com seu coração pastoral, interroga-se sobre a migração religiosa¹⁸⁹. Ele reage contra a ruptura racionalista moderna e afirma cada vez mais a Tradição – integrando, porém, a crítica e o rigor científico. Reage, também, contra o discurso fraco pós-moderno e afirma, cada vez mais, um discurso forte metafísico (princípio primeiro, verdade, fim último), integrando, por sua vez, a dimensão *mística* e *afetiva* da fé. Ele concentra sua energia intelectual numa luta contra o *imanentismo* moderno, que provoca uma grave *ruptura* com Deus, dando origem a relações injustas entre os homens.

Seus interlocutores da TdL, por sua vez, com sua busca de ortopraxis, dão ênfase à teologia como um auxílio à *prática* da fé, e com seu coração pastoral, questionam-se sobre a sempre presente ameaça de idolatria¹⁹⁰. Eles reagem contra o individualismo moderno e afirmam a importância da vida comunitária e da ação conjunta – integrando, porém, as grandes utopias revolucionárias. Reagem, também, contra uma religiosidade pós-moderna exageradamente emotiva e afirmam uma espiritualidade encarnada do Reino – integrando, porém, o “outro mundo possível”, com pequenas iniciativas e sonhos alternativos. Sua energia intelectual é concentrada na luta contra a *atomização* e a *opressão* modernas, que provoca grave *ruptura* entre os homens, dando origem a uma religiosidade pagã, uma relação idólatra com o panteão dos deuses.

Além disso, um ponto merece destaque: em sua crítica mútua, uma palavra importante aparece aplicada aos dois lados. Considera-se que Clodovis “é um grande apaixonado pelo ‘único fundamento’ que dá identidade cristã à teologia”¹⁹¹. Clodovis, por sua vez, refere-se a seus interlocutores nestes termos:

HAMMES, E. J. *Artigo*, p. 291-2. E também: “Quer dizer: ainda antes de começar a refletir, o teólogo declara, em clima de fé, que só Cristo é o Senhor”, senão “o resultado é um discurso sociorreligioso, apenas enfarinhado de teologia”. BOFF, C. *Réplica*, p. 897.

¹⁸⁹ Ele se interroga sobre a opção dos pobres pelas igrejas neopentecostais e sobre a demanda espiritual dos jovens. Cf. *ibid.*, p. 921; 924.

¹⁹⁰ Ver, por exemplo: “Ou se parte dos pobres e se encontra o Mistério Divino fragilizado nas fissuras de suas vidas como seu poder e seu segredo, ou aqueles não se encontram, porque a idolatria supre os arquétipos religiosos sem as irmãs e os irmãos”. SUSIN, L. C.; HAMMES, E. *J. Artigo*, p. 297.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 284.

Por uma espécie de ciúme do pobre, sua teologia reveste muitas vezes a linguagem e até a lógica da paixão. Daí também sua sofreguidão ideológica e seu urgentismo histórico, atropelando as mediações analíticas e mesmo práticas.¹⁹²

Ambos falam de *paixão*, embora o foco seja distinto. Se isso é um ponto a ser considerado em qualquer tipo de pensamento, parece-nos que ele não pode ser negligenciado na análise de uma reflexão de *brasileiros*, ainda mais relacionada a um assunto tão fundamental como a fé. Haveria espaço, numa reflexão metodológica, para incluir este *pathos*, esta força que deve ser considerada, valorizada e balizada? Ou ela só poderia continuar a agir implicitamente – e descontroladamente? O *logos* sobre os pobres e o *logos* sobre Cristo só se compreendem mais integralmente, em nosso contexto, se consideramos, também, ainda que criticamente, o *pathos* pelos pobres e o *pathos* por Cristo¹⁹³.

Finalizando esta parte de nossa análise, queremos destacar o fato de que nossos teólogos, em sua reflexão, fazem um esforço hercúleo para articular, relacionar, reconciliar os distantes e mesmo o contraditório. Por quê? Isto brota, certamente, da exigência da fé, que busca enxergar e promover a reconciliação no mundo, e do movimento da inteligência, que se desenvolve na articulação das ideias. Contudo, não poderíamos identificar aí, também, implicitamente, uma espécie de imperativo cultural? Não se nota neste debate intelectual uma tensão entre ordem (hierarquia) e flexibilidade (relações), texto (mediações filosóficas e científicas de matriz europeia) e contexto (situações brasileiras concretas), rigor (ciência) e cordialidade (afetividade), dom (intuição) e conquista (esforço metódico), clareza (pureza) e emaranhado de informações e perspectivas (mistura)? Esta tensão não se inscreveria numa dinâmica cultural mais ampla, que pode iluminar nossa reflexão e expandir os horizontes de nossa análise?

3.2.

Breve hermenêutica da brasilidade: o imperativo da invenção

O debate que acabamos de expor foi interpretado a partir de distintas perspectivas. Estas interpretações situam a problemática seja num ambiente

¹⁹² BOFF, C. *Réplica*, p. 915.

¹⁹³ Este *pathos* remete, em última instância, ao próprio Deus da fé bíblica, que não sustenta uma universalidade abstrata, mas, surpreendentemente, *toma partido*, e sempre do *mais frágil*. Por isso, Comblin e Aquino Jr. (*Artigo*, p. 608-13) criticam a consideração de um Deus abstrato e uma posterior opção pelos pobres (momentos 1 e 2 da teologia).

familiar, seja num ambiente teológico-ecclesial. Nossa proposta, aqui, é a de situá-la num contexto mais amplo. Seguindo o exemplo de um discurso teológico contextual, a análise deste debate deve se enriquecer com uma hermenêutica sobre o contexto no qual ele ganhou “corpo”. Assim, uma *hermenêutica da brasilidade*, ainda que breve e limitada, pode oferecer novas pistas para uma *hermenêutica do discurso teológico no Brasil*.

Logo de entrada, devemos reconhecer que toda busca de inteligibilidade sobre as realidades humanas – e, de modo especial, sobre os processos históricos de formação de uma nação, de sua(s) cultura(s) e de suas instituições – assume o risco inevitável das parcialidades, das generalizações e das exclusões de dados importantes que podem escapar aos olhos de um observador. Em relação a nosso país, acrescenta-se uma dificuldade suplementar: a extensão “continental” de seu território e os processos pluricêntricos de sua formação cultural – com suas características regionais tão diversas – se não se revelam como uma barreira intransponível para um discurso legítimo, exigem, no mínimo, bastante prudência e reverência diante da riqueza da aventura humana desenvolvida nestas terras¹⁹⁴. É com esta atitude que iniciamos este diálogo com alguns intérpretes do Brasil.

“Intérpretes”: eles são o foco de nossa análise neste momento. Não concentramos nossa atenção, principalmente, nas *teorias* desenvolvidas por eles, mas na *lógica interna* do próprio processo de interpretação. Desde a elaboração de uma teoria hermenêutica contemporânea, nossa atenção pode se descentrar, ainda que momentaneamente, dos resultados finais do exercício de compreensão de uma realidade dada, para voltar-se a elementos pré-cognitivos fundamentais em um processo interpretativo: a “pré-compreensão”, os “pré-conceitos” e mesmo os “gostos”¹⁹⁵. Tendo isso em vista, o que buscamos evidenciar, aqui, é uma espécie de interpretação das interpretações, tentando identificar *elementos fundantes* do exercício de *autocompreensão* do Brasil por parte de alguns nomes do pensamento brasileiro. Deste modo, nossa busca não é a do encadeamento nem de

¹⁹⁴ Sobre a heterogeneidade da sociedade brasileira, O. Ianni afirma: “Sob o aspecto social, racial, regional e cultural, entre outros, continua em aberto a questão nacional. Em perspectiva ampla, a história do Brasil pode ser vista como a de uma nação em processo, à procura de sua fisionomia. É como se estivesse espalhada no espaço, dispersa no tempo, buscando conformar-se ao nome, encontrar-se com a própria imagem, transformar-se em conceito”. IANNI, O. **A ideia de Brasil Moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 180.

¹⁹⁵ Cf. GADAMER, H.-G. **Vérité et Méthode**. 2^{ème} édition. Paris: Seuil, 1996. Para a análise sobre o gosto, ver p. 51 et. seq.; sobre os “pré-conceitos” como condições da compreensão, ver p. 298 et. seq.

fatos históricos nem de teorias sociopolíticas, mas da evidência progressiva do que há de “não-tematizado” na constituição de uma *nova identidade* nacional, de um *novo imaginário* frente ao mundo, de um *modo singular de relação* com a realidade. Mas por onde começar?

Inspirados pela busca de Clodovis por uma teologia *saborosa*; pela evocação de Libanio sobre o *sabor* do doce e a *receita*; pela recorrência bíblica do dom do *alimento*, desde o Gênesis, passando pelos Evangelhos (multiplicação dos pães e ceia eucarística), chegando ao banquete escatológico do Apocalipse; e por nossa própria questão inicial, que buscava não só compreender, mas também *alimentar* a fé em terras brasileiras, tomamos a liberdade de partir de uma realidade banal, mas fundamental na vida de qualquer ser humano, em qualquer lugar do planeta: a relação com a comida. Em seguida, para descobrir *pontes* entre a *lógica comum* a estes *gestos* banais, à história política de nossas *instituições* e a nossos *processos cognitivos*, seguiremos os passos de *uma* teoria do Brasil, acompanhando seu diálogo com as diversas tradições interpretativas e apresentando sua própria interpretação de nossa realidade sociocultural.

3.2.1.

Do sabor ao saber: explicitando uma outra lógica

Ao buscar identificar a singularidade de uma nação, suas identidades culturais, seu modo de ver o mundo e de se relacionar com ele, corre-se o risco da aplicação de categorias inadequadas, forjadas em e para outros contextos históricos e culturais. No caso do Brasil, devido à sua história de colonização, vive-se aqui uma relação ambígua com o continente europeu (seu pensamento, seus modelos e suas instituições), algo entre a admiração e o desejo de autonomia, ambos legítimos. Não é necessária uma profunda investigação sobre nossa relação com o antigo continente para compreender que as diferenças históricas e culturais impedem uma simples transposição de conceitos e de projetos civilizacionais. Tentativas repetidas revelam que a realidade se encarrega, de algum modo, de *resistir* a isso, dando origem a fenômenos já chamados de “ideias fora de lugar”¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Sobre a transposição do liberalismo europeu para terras brasileiras: “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente o Brasil põe e repõe ideias europeias, sempre em sentido impróprio”. SCHWARZ, R. *As ideias fora de lugar*. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/schwarz.htm>>. Acesso em: 20 maio 2013.

Para escapar dos esquemas mentais já viciados e vislumbrar novos caminhos possíveis de análise, podemos identificar *lógicas* escondidas em gestos simples, cotidianos, aparentemente desprovidos de interesse epistêmico. Se procuramos especificidades, singularidades, traços que não sejam simplesmente exóticos, mas que talvez revelem algo de “normativo” para a compreensão do Brasil, podemos voltar o olhar à nossa *gastronomia*. De fato, há uma lógica, um *nomos*, uma lei própria, escondidos nesta relação tão fundamental com a comida. Gosto é algo terminantemente *particular* sendo, ao mesmo tempo, *cultural*. Nossa cultura forma nosso gosto e vice-versa. E as coisas de que gostamos revelam muito do que somos¹⁹⁷. Se isso traz algo de verdadeiro (e acreditamos que sim), deve haver uma *coerência* entre nosso prato, nossa lógica e nossa ética; entre nosso modo de comer, de pensar e de agir.

A título de exemplo, façamos duas pequenas comparações com um país famoso por sua gastronomia: por um lado, ao se ver e saborear um prato tipicamente francês, com uma *estética* própria e com a valorização do gosto de cada coisa *separadamente*, é legítimo pensar em Descartes, com sua epistemologia das ideias *claras* e *distintas*. Estão aí relacionados, coerentemente, um *gosto* e um *pensamento* franceses! Por outro, se olhamos os pratos brasileiros, podemos suspeitar que não deveríamos *repetir*, simplesmente, o mesmo princípio cognitivo de Descartes. Esse princípio não nos alimenta suficientemente, simplesmente porque temos *outra* relação com o que nos é *vital*. Nem melhor, nem pior que a dele: apenas distinta. A mistura faz parte de nosso cotidiano; mas não *qualquer* mistura! Busca-se a *boa* mistura, a mistura *gostosa*, que pode ser apreciada pelo nosso paladar e pelo paladar de nossos amigos. Esta busca não poderia ser considerada um processo cognitivo?

Para continuar à mesa, pensemos em outro exemplo culinário comparativo. A observação gastronômica revela que um dos valores máximos da sociedade burguesa francesa é a *tradição*. Nesse tipo de sociedade, o reconhecimento máximo (e o preço o diz!) está numa afirmação do tipo: “Há 300 anos, esta receita é feita do *mesmo* jeito, nesta *mesma* casa!”. Entretanto, em terras brasileiras, toda

¹⁹⁷ Já dizia J. A. Brillat Savarin, em *Fisiologia do gosto* (1825): “A gastronomia é o conhecimento do ser humano através daquilo que ele come”, ou ainda Emmanuel Lévinas, em *O tempo e o outro*: “São os alimentos que caracterizam nossa existência no mundo”. LÉVINAS, E. **Le Temps et l'Autre**, 45-46, apud MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas phénoménologue**. Grenoble: Éd. Jérôme Millon: 2002, p. 67. A tradução da citação é nossa.

dona-de-casa – das mais simples às mais requintadas – não tardará a *personalizar* sua receita: “Aqui diz açúcar, mas eu vou colocar um pouco de mel... deve ficar bom!”. A *receita* existe e deve ser considerada, mas também *reinventada*.

São só dois pequenos exemplos, insuficientemente aprofundados aqui, mas que sugerem *relações* diferenciadas (além de *valores* e *gostos* distintos) com o puro e o misturado; com a história e a tradição; com as regras recebidas; com o estável e o mutável; com o outro que prova e aprova (ou não) o que produzimos. E se esses dados não forem periféricos? Haveria uma interpretação sociológica que conseguiria estabelecer o vínculo entre estas experiências banais, nossa *autocompreensão* social e nossos modelos institucionais? Acreditamos encontrar pistas para responder a estas perguntas na obra de Rubem Barboza Filho¹⁹⁸.

3.2.2.

Na gênese de um país, o barroco como estilo

Desde ao menos sua independência, há uma tentativa incessante de dizer o que é esse território que se tornou país ou “O que faz o Brasil, Brasil?”¹⁹⁹. Nesses discursos, cada vez mais precisos e científicos, uma palavra volta reiteradamente: *formação*. Procura-se não somente as *origens* de quem somos, mas principalmente os *processos* que nos conduziram até aqui²⁰⁰.

Compreender a *formação* deste país parece ter se tornado, então, um desafio instigante, permanente e *vital*. Quais ingredientes formam a história política, social e cultural deste país? Como eles se misturam? Que resultados apresentam? Seguindo os passos dos chamados iberistas – mas abrindo novos caminhos de compreensão da realidade brasileira –, Rubem Barboza Filho volta o olhar para a

¹⁹⁸ A posição de nosso autor está longe de ser consenso entre os cientistas sociais brasileiros, mas ela tem o mérito de colocar o problema em uma perspectiva genealógica histórica, social e cultural, levando em consideração a dimensão simbólica, negligenciada em muitas análises. Para a compreensão do debates entre duas grandes linhas interpretativas da antropologia social brasileira, ver WERNECK VIANA, L. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Viana com Tavares Bastos. In: **DADOS** – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, 1991, p. 145-89.

¹⁹⁹ Cf. DAMATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

²⁰⁰ A importância desta ideia é explicitada em uma lista apresentada por Bernardo Ricupero: “Fazem parte desse quase gênero, livros como *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), de Caio Prado Jr., *Formação econômica do Brasil* (1958), de Celso Furtado, *Formação da literatura brasileira* (1959), de Antonio Candido, e *Formação política do Brasil* (1967), de Paula Beiguelman. Não menos interessante é notar que o subtítulo de *Casa grande e senzala* (1933), de Gilberto Freyre, indica que se discute a ‘formação da família patriarcal brasileira’, e o de *Os donos do poder* (1958), de Raymundo Faoro, explicar que se trata da ‘formação do patronato político brasileiro’. Por fim, o título de um livro como *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, não esconde que é a mesma ordem de preocupações que o inspira”. RICUPERO, B. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. In: **Lua Nova**. São Paulo, n. 73, 2007, p. 66.

especificidade da tradição ibérica e para o caráter *único* do que ela gerou em terras americanas. A partir desse olhar, ele elabora uma interpretação bem fundada da própria *dinâmica* que impulsiona o Brasil, movendo inclusive seus intérpretes. Segundo ele, o que forjou a singularidade de nosso país teria sido *uma assimilação particular do espírito barroco*; barroco que “é mais do que um estilo de arte: é um estilo de vida”²⁰¹.

Segundo uma longa análise apresentada em seu mais extenso livro²⁰², retomada e reelaborada em vários outros artigos, Barboza Filho nos apresenta as *características comuns* e as *especificidades* das três grandes formas assumidas pelo barroco no Ocidente: o barroco europeu não-ibérico, o europeu ibérico e o ibero-americano. Arauto dos tempos modernos, o barroco se desenvolveu no séc. XVI até meados do séc. XVIII como a primeira resposta europeia à crise da visão teocêntrica do mundo, que fundamentava toda a organização social ao longo da Idade Média. Observa-se, nesse período, uma mudança profunda da *metafísica medieval* – que via o mundo como *Cosmos* objetivo e ordenado, como uma “cascata de ser” que partia de Deus em direção aos outros seres – e a gestação da *metafísica moderna*, que atribui à subjetividade o papel de construção de uma nova normatividade, agora de “baixo para cima”.

Nesse contexto, não é de se admirar que o “homem barroco” experimente um conflito entre dois valores: o passado – transcendente – e o presente – imanente. Consequentemente, seu *discurso* tenta abarcar antagonismos e contradições²⁰³, mas revela-se altamente pessimista e doloroso. A linguagem privilegiada para falar desses sentimentos é a arte: vive-se, então, a teatralização e “artificialização” dos dramas da subjetividade. Desenvolve-se, nesse período, uma subjetividade trágica, em dúvida, em solidão, devido a um sentimento geral de grande perda de sentido²⁰⁴. Nota-se uma precedência (não-excludente) do *eros* em relação ao *logos*, dando ênfase à ideia de provisoriedade e movimento²⁰⁵. Este

²⁰¹ BARBOZA FILHO, R. Barroco: nossa origem e singularidade. In: **Acervo**. Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2 (p. 7-22), jan/dez 2006, p. 8.

²⁰² Cf. idem. **Tradição e artifício**. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. Um estudo de 502 páginas.

²⁰³ Trata-se de um “discurso” que integra também sensibilidades de camadas sociais distintas. Barboza Filho, fazendo referência a Chaunu, afirma que o barroco “descobre o modo de expressão arquitetural, plástico e estético adequado à teologia dos clérigos, à representação intelectual das elites e às necessidades da sensibilidade popular”. Ibid., p. 322.

²⁰⁴ “O Barroco é certificação, é verismo e voluntarismo produzido por uma subjetividade em dúvida e solidão”. Ibid., p. 327.

²⁰⁵ Merquior vê o sensualismo barroco como tradução artística do *Verbum caro factum*, o mistério

“estilo” não é somente artístico ou cultural, mas revela-se também como político: o que está em jogo é uma busca incansável do poder e da ordem. Por isso, o príncipe (poder absoluto) deve ocupar o lugar de *organização* do real deixado por um Deus *absconditus*, um Deus que se esconde.

Apesar dessas características gerais, o barroco tomou formas muito distintas segundo o lugar concreto onde tais conflitos tomavam corpo²⁰⁶. De um lado, havia regiões de domínio burguês, onde se desenvolveu uma metafísica do sujeito compreendido como *indivíduo*, em oposição ao Estado moderno nascente (na Inglaterra, com Hobbes e Locke, e na França, com Bossuet e Pascal, por exemplo). Nessas regiões, seguindo a lógica de oposição, vive-se um tempo de *ruptura* com o passado comum, em vista de uma utopia liberal e igualitária. No plano religioso, experimenta-se uma grande solidão existencial que fundamenta a busca pela salvação pessoal, expressa por uma ascese intramundana e por uma moral elevada. Na relação com o mundo, o trabalho se torna o pilar da economia, compreendido agora como modo de reelaboração autônoma, produtiva e sistemática da natureza. O desenvolvimento do protestantismo, no mundo germânico e anglo-saxão, e do jansenismo, no mundo católico francês²⁰⁷, segue a lógica *deste* barroco.

De outro lado, havia regiões de domínio aristocrático (a Ibéria), onde se desenvolveu outra metafísica do sujeito, aqui compreendido como *pessoa*, em relação com o Estado (o que dará origem à realeza moderna): na verdade, neste tempo de crise, é a subjetividade do Rei (sua “*voluntas*”) que garantirá a manutenção da visão organicista e arquitetônica do mundo, dando equilíbrio e harmonia à sociedade, como seu *logos* exterior. Assim, nessas regiões, seguindo uma lógica de relação, não se quer romper com o passado, mas *preservá-lo*, ou melhor, *restaurá-lo*, desejo alimentado pela utopia de uma reconstrução da ordem pelo rei. No plano religioso, observa-se uma tentativa obstinada de religação com

da Encarnação, expresso em combinações contraditórias entre *eros* e *logos*. Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 323.

²⁰⁶ Sobre a diferença do barroco em regiões de predominância aristocrática e em regiões de predominância burguesa, ver *ibid.*, p. 322-3.

²⁰⁷ Para ilustrar este espírito, ver a crítica dos jansenistas: “A moral relaxada [dos jesuítas] e o probabilismo seriam os instrumentos de uma negociação com o mundo – ao contrário de sua rejeição –, resultando numa afronta aos mandamentos de Deus, à pureza da religião e à autarquia da razão”. *Ibid.*, p. 323.

o transcendente perdido²⁰⁸, exuberantemente manifesta na dramatização da liturgia²⁰⁹ e na monumentalidade arquitetônica dos templos religiosos. A economia ordena-se pela vontade do rei e se sustenta pelo trabalho das corporações. O movimento de reforma católica, também chamado de contra-reforma, segue a lógica *deste outro* barroco.

É este segundo tipo de barroco que chega às Américas no tempo das grandes navegações e se desenvolve no período colonial. Porém, ele sofrerá mutações substanciais, provocadas pela situação particular do novo continente. Deste lado do Atlântico, não era uma mentalidade predominantemente burguesa ou aristocrática que moldava o *sentimento* comum das jovens colônias, mas o *encontro* complexo dos europeus ibéricos, dos ameríndios, dos escravos negros, dos cristãos novos e, logo em seguida, dos mestiços, que não se identificavam plenamente com nenhum deles. Esses grupos não dispunham de uma tradição *comum* com que deveriam romper ou que queriam conservar ou restaurar. Suas origens, em poucas gerações, tornaram-se “esfareladas”, opacas, gerando uma ânsia de *construção*: seja do passado, do futuro ou, mais precisamente, do *sentido*.

Como no barroco europeu, há um déficit da presença ordenadora de Deus ou dos deuses. É a resposta ibérica que chega às colônias, aquela que vê o rei e sua vontade como novo princípio ordenador da sociedade; mas, aqui, o rei também é *absconditus*, gerando um sentimento de indeterminação ética e de sentido. Nenhuma utopia se desenvolve seriamente nestas terras pela ausência de uma consciência de “futuro” temporal, própria das sociedades de tempo (com forte ênfase na história): nossas sociedades de espaço, preocupadas, sobretudo, com a expansão e a integração territorial, vivem simbolicamente em um eterno presente, sempre mutante. A própria natureza, exuberante e hostil, torna-se a base da economia; o trabalho, aqui, é expresso pela *força*: é ela que possibilita o saque da natureza (extrativismo) e o saque dos homens (escravidão). Nesse contexto, a religião, elemento tradicionalmente integrador de uma sociedade, também não consegue administrar plenamente essa diversidade: desenvolve-se um cristianismo

²⁰⁸ Barboza Filho afirma: “O *horror vacui* do Barroco ganha aqui uma dimensão especial: trata-se de preencher estes espaços infinitos [de] que falava Pascal e que separavam o homem de Deus”. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 327.

²⁰⁹ Diante do sentimento de afastamento de Deus, as “mediações”, já comuns na Idade Média, são altamente multiplicadas: santos, mártires, anjos, a Virgem... Cf. *ibid.*, p. 326.

sincrético, negociado, com um forte elemento ritualista, mas incapaz de oferecer uma configuração moral estável e clara.

Após este breve percurso das principais características do espírito barroco, partindo das mais gerais em direção às mais particulares, cabe-nos destacar as consequências para a formação de uma identidade brasileira, herdeira desse contexto sociocultural mais amplo. Segundo Barboza Filho, *nosso* barroco pode ser assim definido:

Forma de vida e ambiente criados pelo trágico encontro de raças e povos arrancados de suas origens, obrigados a liquidar a coerência de seus sistemas e significados metafísicos para conviverem e sobreviverem numa imensidão hostil.²¹⁰

Aparecem aqui alguns elementos apontados acima – e partilhados com as outras sociedades ibero-americanas – como a *criação* de um novo modo de vida a partir do encontro-confronto de povos diversos e do “esfarelamento” de suas tradições. E isso acompanhado da consequente *perda de coerência* das *representações* simbólicas e sociais e da *metafísica* que as sustentavam, além da necessária busca de convivência e sobrevivência numa extensão territorial provocante e ameaçadora. Esta pluralidade de tradições, todas enfraquecidas, dará origem a uma nova forma de presença no mundo, obrigada continuamente a reinventar tradições²¹¹.

Assim, tradições, ideias e linguagens, tanto antigas quanto novas, são constantemente importadas e reinventadas no Brasil. Mas vale a pena entender o que estaria na *base* dessa reinvenção. Ora, os rumos distintos da modernidade europeia dariam origem a organizações *sociais* e *cognitivas* distintas. Em uma análise interessante sobre os três tipos *modernos* de linguagem desenvolvidos no Ocidente e suas principais mediações, Barboza Filho faz a distinção entre a linguagem dos interesses (de matriz anglo-saxã), cujo *medium* principal seria o trabalho²¹², a linguagem da razão (de matriz centro-europeia), cujo *medium* principal seria o direito (a lei)²¹³ e a linguagem dos sentimentos (de matriz

²¹⁰ BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 15.

²¹¹ Afirma o autor: “O Brasil que nasce da experiência barroca de autonomia não é velho nem novo, nem em parte velho e em parte novo: é um modo de viver arbitrariamente a sua tradição e outras tradições, todas deslocadas e disponíveis pelo barroquismo”. Ibid., p. 438.

²¹² Idem. As linguagens da democracia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 67, jun 2008, p. 19.

²¹³ Ibid., p. 25.

ibérica), cujo *medium* principal seriam a religião e a arte²¹⁴. Essas três linguagens não são de modo algum excludentes; elas estariam, ao contrário, sempre em relação. O que varia (e isso faz toda a diferença!) é seu elemento *articulador* central. Nossa mais importante herança cultural ibérica não viria tanto de sua tradição, de sua religião, de suas utopias ou de sua economia, mas deste último tipo de linguagem²¹⁵.

Esta linguagem foi a *mais adequada* para expressar a nova experiência de subjetividade vivida nessas terras e a percepção de que a sociedade não existe naturalmente e que tudo deve ser *criado* – o que pode ser notado em nosso extenso calendário de festas litúrgicas religiosas, políticas e civis. Desta experiência barroca originária, surge o imperativo de criação, de invenção simbólica, artística, voluntarista da realidade²¹⁶. Assim, a proposta de interpretação do Brasil apresentada por Barboza Filho não toma necessariamente a forma de uma apologia erudita da Ibéria – na linha de um Morse²¹⁷ – mas a de uma tentativa de interpretação amplamente documentada, visando a compreender os caminhos diversos da modernidade europeia e sua assimilação na América e a lançar nova luz sobre o que está *no fundamento* das ideias e das instituições deste país. Somente uma compreensão adequada do que move este “sentimento” brasileiro poderá permitir a criação de instituições apropriadas a este contexto cultural, diverso, antagônico, mas com uma potência criativa singular²¹⁸.

²¹⁴ BARBOZA FILHO, R. *As linguagens da democracia*, p. 31.

²¹⁵ É ainda o que afirma Barboza Filho: “A América foi se fazendo. Não pela tradição, pela religião, pela utopia ou pela economia. Mas foi se erguendo, e este é seu mistério, a sua particularidade. Se não podemos encontrar um momento fundador, capaz de brilhar e persistir como um sol e uma fonte de sentido e de ordem, certamente temos uma origem: um barroco destituído de metafísica, mistura de indeterminação ética, fragmentação real e fome de sentido. O que herdamos do barroco ibérico não foram as formas de vida e as crenças peninsulares, mas a linguagem do sentimento, com sua natureza estética, com sua capacidade de integrar antagonismos e diferenças, com sua veemência teatral e seu voluntarismo”. Ibid., p. 32.

²¹⁶ Barboza Filho afirma: “Enquanto o barroco ibérico é a reafirmação subjetivista da tradição e do passado, é um giro voluntarista de uma sociedade em busca de seus fundamentos tradicionais, o barroco brasileiro vive uma dinâmica oposta, completando-se apenas ao criar expressivamente o novo: uma nação, uma nova totalidade histórica”. Idem, *Barroco: nossa origem e singularidade*, p. 21.

²¹⁷ Cf. MORSE, Richard M. **O Espelho de Próspero**: cultura e ideias nas Américas. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

²¹⁸ Assim, com nosso autor, podemos afirmar: “O Brasil não se constrói por cissiparidade, replicando uma matriz única e universalista. Ele se ergue e se dá uma identidade juntando o diferente e o diverso, o próprio e o ocidental, através da vontade e de um permanente exercício de plasticidade, politicamente conduzido e expressivamente concebido. Tradição, portanto, que não se resolve e se pacifica pela origem, que procura o tempo para a decantação de uma vida ética, movendo-se pela política e pelo direito para a construção de formas de vida progressivas”. BARBOZA FILHO, R. Sentimento de Democracia. In: **Lua Nova**, n. 59, 2003, p. 45.

3.2.3.

Por uma relação criativa: a teia barroca

Chegando quase ao fim desse tópico, devemos reconhecer que o próprio caminho de análise aqui desenvolvido foi, também ele, uma invenção à brasileira. A tentativa de colocar em relação assuntos aparentemente tão distantes como comida e formação histórico-político-social de um país pareceria fadada ao fracasso. Mas, surpreendentemente, podemos encontrar o mesmo movimento apontado por Barboza Filho nas simples descrições *gastronômicas* esboçadas anteriormente: uma livre e complexa relação com as tradições diversas, a busca incessante do singular e do novo através da junção de elementos muitas vezes antagônicos, a reinvenção constante como modo de ser e de estar no mundo.

O *pathos* construtivista, próprio do barroco brasileiro, desenvolveu nestas terras uma capacidade – ou, para ir mais longe, um imperativo – de reinvenção da realidade. Para isso, vê-se desenvolvido o *gosto* por articular e integrar antagonismos²¹⁹. A *feita*, considerada como um elemento importante da cultura brasileira, revela sua função integradora e criadora de um sentimento de unidade nacional: percebe-se isso em nossos carnavais, nos jogos de futebol, nas mais diversas expressões musicais de nossas culturas regionais. Vale ressaltar algo importante, que poderia ser considerado como coincidência por aqueles que desconhecem a simbologia do barroco ibérico: nos três campos acima apresentados, é muito comum a *invenção* de “reis” e “rainhas”, elementos construtores de uma unidade que não existe naturalmente.

De todo modo, o que está em jogo nesta reflexão é a busca de uma adequação cada vez maior entre interior (cultura) e exterior (instituições)²²⁰. Podemos continuar buscando o fio de Ariadne (centrado numa determinada ideia evolucionista de história) ou aceitarmos avançar considerando nossa teia barroca (centrada na ideia de relação criativa)²²¹. Evidenciando uma distinção *explícita* tão típica das línguas ibéricas, podemos nos perguntar: nossa visão de mundo estaria simbolicamente fundada somente na ideia de “ser” (com sua consequente

²¹⁹ Para pensar na força política deste “gosto”, pensemos, por exemplo, na projeção atual da diplomacia brasileira.

²²⁰ Concordamos, assim, com as palavras de Ricupero: “Sugerimos, assim, que ‘as ideias fora do lugar’ mais do que expressarem um fato – a inadequação de certas referências intelectuais a um dado contexto social – indicam um processo, de formação, que se completaria na forma, até porque [...] no momento que se passa a ter forma há ‘a conciliação do exterior e do interior’”. RICUPERO, B. *Da formação à forma*, p. 64.

²²¹ Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 406.

metafísica e a busca do imutável) ou, com a mesma força, integraria a ideia de “estar” (com sua consequente percepção corpóreo-espacial e a consciência aguda do provisório)²²²?

3.3.

Pro-vocações para uma nova geração de teólogos brasileiros

Esta interlocução com as teorias sociais produzidas recentemente no Brasil, além de corresponder a uma opção do movimento teológico que analisamos, tem o mérito de reposicionar nossa discussão, situando-a no seio de uma reflexão mais ampla. Os teólogos brasileiros seriam, também eles, intérpretes não somente da fé, mas, mais amplamente, também do Brasil? Em outras palavras: o que está em jogo no debate que nos ocupa são somente questões eclesiais *ad intra*, ou elas, por sua forma e conteúdo, interessariam também à sociedade brasileira em seu exercício de *autocompreensão* e de construção de um projeto nacional? O lugar da teologia – enquanto *teologia*! – no espaço público brasileiro depende da resposta que daremos a estas questões. O exercício que acabamos de fazer é fruto de uma opção interpretativa consciente: como afirmamos, queremos situar o debate por nós estudado para além de desentendimentos familiares ou de polêmicas ideológicas (embora esses fatores não possam ser desprezados).

Em todo debate, é comum que os ânimos se exaltem e que a potência *afetiva* dos autores ponha em evidência os *valores* irrenunciáveis que eles defendem. No caso estudado, as singularidades tornaram-se mais explícitas, destacando-se as diferenças de *acento* e de *sensibilidade* teológica, mas revelando, também, uma dinâmica cultural ainda fortemente marcada pela *herança* barroca, com sua exuberância, seu *pathos* construtivista e seu esforço de integração incessante dos antagonismos. Assim, quisemos adotar uma perspectiva que *ilumina* e *se deixa iluminar* por nossa história, nossas culturas, nossos valores. Chegando ao último passo de nosso estudo, convém recolher alguns frutos deste percurso. Os frutos, porém, provêm de árvores distintas: alguns vêm diretamente do conteúdo apresentado por nossos autores; outros surgem da provocação e da inspiração possibilitada pelo percurso que fizemos. Contudo, mais do que um discurso

²²² Cf. BARBOZA FILHO, R. *Tradição e artifício*, p. 407. Sobre a consideração do provisório: “O provisório deixa de ser a manifestação da ausência, da falta, da imperfeição ou do excesso, medidos por padrões teoricamente estabilizados, para erigir-se no modo próprio da vida e na forma apropriada de sua reprodução”. Idem, *Sentimento de Democracia*, p. 29.

programático, trata-se de propor, aqui, um discurso *sugestivo*, *pro-vocativo*, sob a forma de perguntas ou, no mais ousado dos casos, de postulados teológicos.

O primeiro fruto que precisamos colher é aquele que garante o reconhecimento e a acolhida de todos os outros que virão a seguir: trata-se da convicção sobre a importância e a pertinência, no “areópago” dos múltiplos discursos contemporâneos, de uma palavra *teológica* sobre *os assuntos fundamentais e vitais* para nosso povo. É admirável o esforço de nossos teólogos para garantir ou resgatar o lugar público desta palavra, para que o discurso da fé seja não somente *ad ecclesiam*, mas principalmente *ex corde ecclesiae*. Para além de sua função eclesial de guarda, promoção e de explicitação da fé, uma leitura teológica da realidade, além de enriquecer e expandir as fronteiras do exercício humano de compreensão e de *autocompreensão*, deve acrescentar à criticidade científica o *pathos* crítico tão próprio do profetismo bíblico: a crítica anti-idolátrica, que denuncia a tendência humana a *fixar* imagens e conceitos, pervertendo e manipulando as relações com Deus e entre os homens. Pela própria dinâmica e exigência da fé, não deveria haver ciência mais peregrina do que a teologia.

Para manifestar, simbolicamente, esta convicção, ainda que nosso trabalho seja mais metateológico do que propriamente teológico, as reflexões que desenvolvemos neste tópico serão expressas à luz de três imagens ou experiências relacionais do mundo bíblico, significativas para uma teologia que vai se descobrindo e se construindo, ao mesmo tempo, como “encarnada” e aberta ao mundo: a *promessa* de uma *terra*, o *dom* de uma *herança* e o *envio* do *unigênito*. Seguindo uma “provocação” de Lima Vaz sobre o futuro da teologia²²³, estes três momentos correspondem, respectivamente, à importante constituição de uma

²²³ Num livro erudito e vigoroso, em que em busca refletir sobre as “raízes” complexas do fenômeno chamado “modernidade”, o filósofo H. C. de L. Vaz assim descreve sua compreensão do futuro da *teologia*: “A teologia é, essencialmente, um exercício de *memória* dos eventos inaugurais da história da salvação transmitidos pelos textos fundadores e traduzidos na linguagem de um discurso logicamente articulado. Desde os primeiros passos da *memória* teológica do século III, essa linguagem encontrou na suprassunção da *memória* metafísica a estrutura conceptual adequada à sua própria expressão. Tudo leva a crer que o futuro da teologia como saber socialmente reconhecido e legitimado estará ligado a novas formas de inter-relação dialética entre a *memoria fidei* e a *memoria enti*, ou seja, ao exercício da *memória teológica* na forma de um discurso explícita e criticamente *ontológico*”. VAZ, H. C. de L. **Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 286. *Nosso* desafio, hoje, seria o de buscar, encontrar e construir essas “novas formas” de inter-relação.

memória tríplice: a *busca* de uma memória histórico-cultural, uma memória teológica e uma memória ontológica.

3.3.1.

Uma *terra* e a concretização da promessa

Nossa reflexão sobre os desafios atuais da teologia no Brasil pode partir desta imagem tão significativa da *terra prometida*. Com a escolha desta imagem, que relaciona tanto a concretude de uma terra quanto a relação de confiança expressa por uma promessa, queremos associar a leitura de nossa história *singular* à experiência *singular* do povo de Israel, apontando estes lugares *concretos* onde se atualiza a relação entre Deus e seu(s) povo(s). A teologia realizada no Brasil quer partir deste chão concreto que se torna, para nós, terra onde a promessa de Deus ganha corpo.

A análise que apresentamos do barroco ibérico fala, sim, de respostas diferenciadas à crise moderna, mas aponta também para um assunto pouco explorado por nossa teologia: como compreender as respostas que foram dadas diante da crise – e a expansão territorial consequente – não somente a partir dos critérios técnicos, culturais, econômicos – seguramente muito importantes –, mas também de suas motivações religiosas e existenciais? Como ignorar o dinamismo *messiânico* presente na Ibéria e a potência de um movimento centrífugo, liderado por um Rei, tão característico da esperança judaico-cristã? A crítica dos documentos magisteriais romanos à TdL notaram esta marca presente em nossa reflexão. Apontaram, porém, para os problemas da tentação de um messianismo puramente imanente e terrestre, sem apontar para a necessidade de uma análise mais aprofundada da *potência construtiva* que a fé, nestas terras, carrega em suas entranhas. A teologia brasileira deveria revisitar os elementos messiânicos presentes no imaginário e nas esperas de nosso povo²²⁴.

Ora, ainda que não consideremos tal postulado, devemos, ao menos, reconhecer que não se pode realizar uma reflexão teológica relevante e pertinente neste país sem um respeito benevolente para com as múltiplas formas tomadas

²²⁴ Ver um estudo, relativamente antigo, sobre as “ideias religiosas no Brasil”, que leva em consideração esta aspiração messiânica: TORRES, J. C. de O. **História das ideias religiosas no Brasil**: a Igreja e a Sociedade Brasileira. São Paulo: Ed. Grijalbo, 1968; e a tese de uma teóloga brasileira, recentemente publicada, sobre o messianismo de Antônio Vieira: ABRÃO, M. **Lembra-te do futuro**: a teologia de Antônio Vieira à luz da história do futuro. São Paulo: Loyola, 2013.

pelo cristianismo em terras brasileiras, levando a sério a memória histórica do país e as identidades complexas dela consequentes. Herdeiro de uma história de evangelização bastante ambígua, ligada à colonização portuguesa, o Brasil conhece uma diversidade de figuras do cristianismo e uma pluralidade de práticas religiosas de origem africana e ameríndia. Um catolicismo de tipo popular²²⁵, sensivelmente diferente do catolicismo tradicional europeu, conjugado a uma cosmovisão que não realiza uma ruptura entre o espiritual e o material, está no fundamento do imaginário cristão brasileiro²²⁶.

A definição do catolicismo como religião oficial não impediu que os diversos grupos étnicos forjassem uma *nova* forma de viver sua religiosidade e sua fé em Cristo, bastante diferente do modo de seu país colonizador. Por isso, se alguém quer pensar seriamente a fé neste contexto não pode desprezar *a priori* as formas sincréticas conhecidas pela fé cristã, mas deve considerá-las tanto uma forma de resistência simbólica histórica quanto uma verdadeira tentativa de viver autenticamente esta nova fé. Seria irresponsável apagar de nossa memória o fato de que a fé cristã tenha se modelado nestas terras num contexto difícil, frequentemente de violência, principalmente contra os escravos de origem africana e ameríndia²²⁷. Entretanto, nem mesmo estas dificuldades e violências puderam impedir a ação do Espírito, que trabalha em todo ser humano, e somos testemunhas do dinamismo do cristianismo neste país, que sempre ensaia novos começos em uma aventura sempre nova, chamada por L. Boff de “eclesiogênese”²²⁸. Novas figuras de Igreja foram construídas ao longo de alguns séculos de comunicação (ou de mestiçagem?) entre o imaginário barroco-católico

²²⁵ Sobre o catolicismo popular como “matriz” das mais significativas figuras eclesiais da atualidade: “Ele representa a *memória viva* da evangelização, isto é, do encontro da mensagem evangélica com as culturas que configuram a miscigenação do povo brasileiro”. RUBENS, P. **Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus**: enjeux d’une théologie du croire. Paris: Cerf, 2004, p. 23.

²²⁶ Na “Mariologia social”, ao falar do potencial libertador da piedade mariana em geral, defendendo sua legítima existência ao lado da liturgia, Clodovis enumera as características dessa piedade. Segundo ele, ela sempre vem marcada pelo *sentimento*, pela *exuberância*, pela *expressividade*, pela *vitalidade* e pelo *caráter maravilhoso*. Cf. BOFF, C. *MS*, p. 549-646.

²²⁷ Clodovis afirma: “Arrancar alguém de sua tradição significa desenraizá-lo, e por isso destruí-lo cultural e mesmo fisicamente. É o que sucedeu com os africanos escravizados ou com os índios destribilizados. Por isso, a tradição costuma ser a arma de resistência dos que veem sua identidade ameaçada. A memória identitária é potencial de protesto”. BOFF, C. *TMT*, p. 239.

²²⁸ Cf. BOFF, L. **Eclesiogênese**: a reinvenção da igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

português e as culturas, as religiões e o mundo simbólico dos povos ameríndios e dos povos vindos da África²²⁹.

Há outras dimensões, ligadas à história socioeclesial de nosso país, que nossa reflexão teológica não pode desprezar. Dizemos socioeclesial, pois nossa sociedade, como muitas sociedades europeias antigas, foi se estruturando, também, a partir de uma dinâmica eclesial. Basta um exemplo comparativo para apontar a necessidade de um maior aprofundamento desta questão: se grandes cidades europeias foram fundadas em volta de mosteiros – logo, em torno da *estabilidade* característica da vida monacal –, muitas de nossas grandes cidades foram fundadas a partir de colégios, conduzidos por missionários – logo, em torno de sua característica *itinerância*. Parece-nos importante pensar o exercício da fé, bem como sua reflexão, levando em consideração o lugar *simbólico* ocupado ainda hoje por essa itinerância, com seu caráter de ausência, de provisoriade, de movimento, além da consequente abertura às surpresas e à novidade – características apontadas, também, na análise sociológica que apresentamos. Não se trata, evidentemente, de negar o lugar da presença, da estabilidade, da repetição, mas de apontar a existência de outras lógicas, possibilitadas por uma experiência histórica concreta distinta.

Buscando resumir o que está em jogo nesta breve reflexão, sob a forma de um imperativo, poderíamos dizer: é necessário e urgente um *novo* exercício de memória eclesial e teológica da construção coletiva de nosso país, bem como uma atitude de reverência diante das múltiplas respostas legítimas ao anúncio do Evangelho em nossas terras. Trata-se, em nosso caso, de ver e escutar esta história – diferentemente de outras abordagens legítimas – a partir da *relação* com Deus, do *motor* da fé. Falar de história não significa olhar *somente* para o passado, mas também exige “dar ouvidos” às várias vozes que emergem em nosso contexto atual, escutando a sinfonia de narrativas impregnadas de fé que permitiram e

²²⁹ Em sua tese doutoral, G. DE MORI aplica a um tema específico (o tempo) a atitude aqui defendida: “Ao invés de partir da ruptura estabelecida pela reflexão conceitual entre *logos* e mito, a teologia deve começar sua análise da representação popular da relação entre tempo e eternidade, pela acolhida do que esta representação tem de mais próprio. [...] [Esta atitude] não suprime o momento crítico, o da confrontação com o sentido que Jesus dá à sua existência e que é a revelação teológica do sentido da própria existência do real. Este momento não apaga, então, a verdade da representação popular, mas lhe mostra qual é a plenitude à qual ela é chamada, em Jesus Cristo”. MORI, G. L. de. **Le temps**. Énigme des hommes, mystère de Dieu. Paris: Cerf, 2006, p. 370. A tradução da citação é nossa.

permitem a constituição dinâmica de uma nação tão diversa e tão mestiça: uma nação de nações²³⁰.

3.3.2.

A herança e a gratuidade de uma relação

Nesta busca por uma teologia pertinente e relevante no contexto brasileiro, parece-nos necessário evitar duas atitudes diametralmente opostas: a primeira seria uma busca exagerada de originalidade, querendo se diferenciar tanto da tradição teológica em geral quanto da teologia produzida recentemente no Brasil; a segunda seria uma simples postura de apologia e de repetição, seja em relação aos documentos eclesiais ou aos movimentos teológicos brasileiros (da libertação, carismático e neotradicionalista, citando os mais presentes na vida eclesial atual).

Encontramos, nas Escrituras, a mais bela forma de relação com aqueles que nos precedem e com o Senhor: trata-se do aprendizado da relação de *filiação* e, em consequência, da acolhida de uma *herança*. Na relação entre Deus e seu povo, a herança é um dom mútuo²³¹. Mesmo o texto do Evangelho de Mateus, tão citado nos artigos que estudamos, fala do tema central do “Reino que meu Pai lhes preparou desde a criação do mundo” como algo que se deve receber “como herança” (Mt 25,34). Toda acolhida de uma herança indica tanto a *diferença* entre quem a dá e quem a recebe, quanto a íntima *relação* que os *une*. Queremos, então, acolher a herança teológica dos que nos precederam, com a gratidão, a gratuidade e a liberdade que devem caracterizar esta “sucessão missionária”.

A elaboração metodológica de Clodovis e o debate que estudamos fazem emergir uma série de “pontos de atenção”, que podem ser divididos em dois grandes grupos. Chamaremos o primeiro grupo de “herança comum”, aquela que partilhamos com o mundo inteiro; o segundo grupo será denominado de “herança específica”, pois diz respeito à singularidade de nossa história, à vivência eclesial e à reflexão teológica próprias de nosso país. O modo de relação mais adequado

²³⁰ Cf. um estudo teológico interessante, que levou a sério esta questão da pluralidade do contexto brasileiro, é a obra já citada: FRANÇA MIRANDA, M. **Um catolicismo desafiado**: Igreja e pluralismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996.

²³¹ Ver este movimento duplo na comparação entre Gênesis 15,7: “YHWH disse a Abrão: ‘Eu sou YHWH, que fez você sair de Ur dos caldeus, para lhe dar esta terra como herança’”; e Êxodo 34,9: “Perdoa nossas faltas e pecados, e recebe-nos como *tua* herança”.

com todo tipo de herança é o exercício constante de *discernimento*, tão destacado por Clodovis e pelo magistério²³².

Em relação à “herança comum”, nosso estudo põe em destaque a importância de elementos da tradição reflexiva ocidental, tanto filosófica quanto científica, tais como o rigor da pesquisa, a clareza do discurso, o método racionalmente fundado, a precisão conceitual e a vigilância ou a autocrítica teóricas. Não se pode fazer teologia em nossos tempos sem acolher estes princípios e integrá-los no discurso sistemático da fé. Contudo, como vimos, há espaço para uma reflexão sobre a relação entre a racionalidade antiga, moderna e pós-moderna, e entre a lógica linear, circular, espiral ou a “teia” descentralizada. São *tradições* que dialogam dentro de uma mesma tradição civilizatória.

Ainda no rol da “herança comum” – mas agora compartilhada somente pelos cristãos –, destacam-se os elementos próprios da fé, que recebemos da tradição teológica eclesial. Dentre eles, podemos ressaltar a relação com as Escrituras, os métodos e a reflexão teológica da patrística grega e latina, as orientações gerais e específicas do magistério, a importância fundamental da experiência espiritual na reflexão teológica, ou na linguagem sintética tradicional, o “depósito da fé”. Assim, o teólogo cristão não é e nem pode ser autorreferencial – ou seja, não há “tabula rasa” em teologia –, mas se compreende como parte integrante da grande história da fé judaico-cristã, sempre em relação com os “pais e mães da fé”, mas também atento e aberto à história religiosa de outros povos e culturas. Desta herança, alguns pontos merecem destaque, por sua singularidade e por serem os fundamentos nos quais se sustenta a fé cristã: a fé trinitária, o mistério da encarnação do Filho e a confissão da ressurreição de Cristo. Voltaremos a estes pontos logo abaixo.

Nossa “herança específica” brota dos caminhos únicos que constituíram nossa nação. A leitura do “movimento” de nossa história que apresentamos – é verdade, uma leitura entre outras, mas pertinente e instigante – coloca em evidência alguns traços socioculturais que não podem ser desprezados em nossa

²³² Sobre esta perspectiva fundamental em teologia, ver o livro (já citado) que apresenta ao público francófono a tese doutoral de um teólogo brasileiro: RUBENS, P. **Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus**: enjeux d’une théologie Du croire. Paris: Cerf, 2004. A primeira parte está publicada em português: Idem. **O rosto plural da fé**: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.

reflexão teológica²³³. Destacamos, aqui, alguns deles: pela precedência (não excludente) do *eros* em relação ao *logos*, nota-se a ênfase na noção de provisoriedade e de movimento, além da luta para integrar elementos antagônicos²³⁴; pela ausência de um princípio unificador explícito, surge a incansável busca política (e epistemológica!) do poder e da ordem; pela presença e “esfarelamento” das múltiplas tradições que se encontram, surgem tensões e a busca incessante de consensos e de reinvenções de nossa tradição; pela experiência barroca originária (em seu conjunto), surge o *pathos* construtivista e o imperativo de uma criação voluntarista da realidade, com a “artificialização” exuberante do mundo interior e exterior e a expressão comunicativa através da arte e da linguagem dos sentimentos.

Esta herança específica também é composta por nossa tradição teológica relativamente recente – sem esquecer, evidentemente, que nossos teólogos são, eles próprios, também herdeiros de outros, tanto da grande Tradição, quanto de seus mestres, sobretudo europeus. Do esforço teórico de fundamentação desta nova teologia e do debate recente nos vêm alguns “bens intelectuais” que não podemos desprezar. Em relação a uma atitude de fundo, destacam-se o imperativo de uma teologia contextualizada, a importância da relação entre teoria e ação e a tensão entre o universal (grande Igreja) e o singular (nossas comunidades de fé). No campo estritamente metodológico, podem-se ressaltar a fecundidade do diálogo com as ciências, principalmente sociais, a ênfase metodológica numa articulação de *mediações* e de *métodos*²³⁵, além da necessária e constante

²³³ Sobre a atualidade do barroco na cultura brasileira: “O barroco não foi. Ele ainda é, continua presente em quase todas as manifestações da cultura brasileira, da arquitetura à pintura, da comida à moda, passando pelo futebol e pelo corpo feminino... Barroco é a técnica de composição que Villa-Lobos usou para criar suas nove Bachianas. Barroco é o cinema de Glauber Rocha, é nossa exuberante natureza, é o futebol de Pelé e de todos os que, driblando a racionalidade burra dos técnicos, preferem a curva misteriosa de um chute ou o esplendor de uma finta. Afinal, o barroco é o estilo em que, ao contrário do renascentista, as regras e a premeditação importam menos que a improvisação”. VENTURA, Z. O Barroco é estilo ou será a alma do Brasil? In: **Revista Época**, 13 dez 2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI156437-15518,00.html>>. Acesso em: 26 jun 2013.

²³⁴ A partir destas características, valeria a pena pensar em um estudo aprofundado sobre o lugar do *paradoxo* em nossa reflexão, que H. de Lubac chama de “irmão sorridente” e “menos apressado” da dialética. Com essa perspectiva, ele afirma: “O paradoxo é o verso daquilo que a síntese seria a frente. Mas esta frente nos foge sempre. [...] O paradoxo é a busca ou a espera da síntese. Expressão provisória de uma vista sempre incompleta, mas que se orienta rumo à plenitude”. LUBAC, H. de. **Nouveaux paradoxes**. Paris: Seuil, 1955, p. 9.

²³⁵ Sobre a redução da TdL a uma teologia regional, P. F. de Andrade afirma: “De um lado, tal redução é justificada, com certa razão, a partir da constatação da impossibilidade de que o método principal utilizado na Teologia da Libertação (mediação socioanalítica – mediação hermenêutica – mediação práxica) possa ser aplicado sem mais e com exclusividade a todo os tratados teológicos,

vigilância ideológica (a consciência da inserção social de todo discurso). Por fim, em relação ao próprio exercício teológico, destacam-se uma hermenêutica bíblica e teológica conscientemente engajada, uma atenção constante à “luta das imagens de Deus” presentes em qualquer discurso e – sua principal contribuição para a teologia cristã – a consideração do lugar teológico e epistemológico do encontro com os pobres.

Como o debate girou em torno deste último ponto, este parece ser um elemento importante de reflexão para o exercício teológico no Brasil. No momento, basta colocar em evidência que a discussão revela a urgência de uma compreensão mais aprofundada sobre a lógica bíblica da *eleição* e da experiência libertadora da alegria pela *escolha* de *outro*! A reação conflituosa – e mesmo violenta – diante de um amor-eleição que parece diminuir a força e a possibilidade de um amor-universal atravessa as diversas narrativas bíblicas²³⁶. Assim, a experiência eclesial de uma “opção preferencial pelos pobres” faz emergir a questão teológica mais ampla da legitimidade de uma eleição e, para ir mais além, toca à questão humana da violência que brota dos ciúmes e da inveja. Julgamos, assim, que esta questão bíblica fundante ainda tem muito a oferecer para a reflexão teológica e para a prática dos cristãos.

Uma última reflexão, que aparece brevemente na réplica de Clodovis, merece destaque: o lugar da filosofia na teologia brasileira. O ganho obtido pelo diálogo com as ciências sociais é bastante considerável, mas a TdL no Brasil sofreu com a ausência de uma mediação filosófica própria, coerente com seu discurso e experiência²³⁷. Dizemos “no Brasil”, pois o mesmo não se deu necessariamente em outros países. Ellacuría, por exemplo, esteve em diálogo íntimo com a filosofia de Xavier Zubiri, epistemólogo espanhol, o que resultou

recobrando-os em sua totalidade. [...] [Porém], o método usado por esta Teologia em sua globalidade não pode ser reduzido ao clássico ver-julgar-agir, sendo que na verdade na Teologia da Libertação usa-se uma *pluralidade de métodos*, de acordo com as necessidades impostas pelo tratado teológico que se aborda”. ANDRADE, P. F. C. de. **Fé e eficácia**. O uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991, p. 141. O itálico é nosso.

²³⁶ Cf. por exemplo, o ciúme de Caim em relação a Abel; a relação de Abraão com Isaac e Ismael; a relação entre os irmãos Esaú e Jacó; a saga de José e seus irmãos (todos no Gênesis); a aliança de Deus com Israel e o lugar das nações (Êxodo e profetas); o Filho Amado, o herdeiro, assassinado na parábola contada por Jesus (Evangelho)...

²³⁷ Reconhecendo que toda teologia supõe uma filosofia, ao menos implícita, e a não necessidade de uma mediação filosófica *entre* teologia e ciências humanas, P. F. de Andrade afirma: “A Teologia da Libertação possui sua filosofia implícita e acerca desta filosofia ainda faltam estudos de maior porte. Até o momento, os filósofos latino-americanos não dedicaram a devida atenção a esta questão”. ANDRADE, P. F. C. de. *Fé e eficácia*, p. 169.

numa metodologia teológica (da libertação) mais bem fundada filosoficamente²³⁸. Faltou aos teólogos da libertação um diálogo com, ao menos, um bom filósofo; e mesmo a Clodovis, faltou um ibérico “Zubiri”, um interlocutor filosófico mais *próximo* de nossa experiência cultural e de nossas buscas.

Ora, a ausência de uma mediação filosófica adequada pode fazer com que a teologia no Brasil se dilua no meio das chamadas “ciências da religião”, muito mais facilmente aceitas no ambiente universitário, devido à sua semelhança em relação à linguagem e ao método das outras ciências. Tanto a filosofia quanto a teologia podem e devem manter seu lugar na universidade, justamente a partir de sua alteridade, de sua diferença de princípio, de método e de linguagem. Estabelecer as condições necessárias para vencer as forças de *homogeneização* e para garantir este “lugar” da reflexão filosófica e teológica nas arenas públicas do saber metódico humano também faz parte de nossa herança.

3.3.3.

O unigênito e a coragem de se deixar enviar

Os jovens teólogos deste país herdam sua história, seu chão, suas culturas, seus desafios; de nossa tradição reflexiva, recebem as “regras do jogo” do pensamento ordenado e comunicativo; de nossa tradição teológica eclesial, acolhem a semente da Boa Notícia e seu desenrolar teórico e prático na história da humanidade; da tradição da teologia brasileira, herdam suas utopias, seu esforço de fundamentação racional, seu elã de promoção de vida. Resta ainda uma última questão: e agora? O que fazer com este *dom* que constitui muito do que somos, mas que, como a recepção da “herança” bíblica, impele-nos a *nos tornarmos herança*?

A fé cristã na fecundidade salvífica do Filho unigênito pode nos apontar alguns caminhos para assumir a *missão* que nos é devida. Para a fé, Jesus é o Unigênito que quer incluir a todos na relação de filiação que ele tem com o Pai e na relação de fraternidade que ele tem com a humanidade. Tornar-se filho e fazer-se próximo: são seus apelos constantes, para que *cada um(a) se torne único(a) como ele é único*²³⁹. Desde o início de nosso trabalho, estamos investigando este processo pelo qual nossa teologia no Brasil vai se tornando única, singular,

²³⁸ Cf. AQUINO Jr., F. de. *Entrevista*, p. 39-40.

²³⁹ Cf. FEDOU, M. (dir.). **Le Fils unique et ses frères**: Unicité du Christ et pluralisme religieux. Paris: Éd. Facultés Jésumes de Paris, 2002.

desejosa de corresponder às necessidades e aos anseios mais profundos dos homens e mulheres desta nação.

Contudo, segundo a fé, o melhor modo de concretizar o legítimo desejo de inculturação é a experiência do *envio*. Tornar-se único só tem sentido verdadeiro para quem se deixa enviar para servir a outros, a partir de sua singularidade. Cada vez que uma pessoa, um grupo ou uma nação renunciam a *construir* ou a *partilhar* sua unicidade, a criação e o mundo humano ficam menos belos e menos ricos. Aplicando isso à teologia, podemos dizer que o mundo cristão *espera* de nós que façamos teologia a partir de nossa experiência única, *como brasileiros*. Este não é, porém, o objetivo último: nossa *vocação* é colocar tudo o que somos, o que experimentamos, o que cremos, o modo como enxergamos, com a linguagem que temos a serviço do enriquecimento dos outros, como sinal da superabundância de Deus. Isto é tornar-se unigênito; isto é tornar-se herança.

A partir de toda reflexão estudada e desenvolvida até aqui, queremos destacar três questões epistemológicas a serem aprofundadas por uma reflexão teológica que se inscreve nesta grande tradição cristã e que quer colaborar com ela a partir de seu *lugar* no mundo. A primeira questão diz respeito ao estatuto científico da teologia. Logo acima, defendemos o lugar próprio da teologia em meio aos diversos saberes constituídos. Contudo, uma nova reflexão epistemológica se faz necessária para se estabelecer em que consiste sua cientificidade. Se aceitamos a premissa, clássica desde Platão e Aristóteles, que a ciência verdadeira é ciência do *universal*; se consideramos, como fizemos acima, que a fé cristã está assentada, principalmente, em três confissões – a fé trinitária, a encarnação do Verbo e a ressurreição de Cristo –, todas significando realidades *únicas e irrepetíveis*²⁴⁰; como pensar a *cientificidade* da teologia?

De fato, paradoxalmente, neste tempo histórico no qual se valoriza o caráter único de todas as pessoas e todos os seres, uma das dificuldades de muitos de nossos contemporâneos em relação à fé é o caráter singular de suas afirmações. Expressões como Filho único de Deus, único Salvador e Mediador, único nome acima de todos os nomes, estão entre as afirmações cristãs mais incômodas. No entanto, a fé cristã não seria a mesma sem afirmá-lo. O debate que estudamos

²⁴⁰ É esta perspectiva da relação entre a *irrepetível* encarnação do Filho *único* e a *comunicação* da filiação a *todos* que conduz a reflexão cristológica de HURTADO, M. **A encarnação**. Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

apontou para a problemática do “princípio único”, único aqui sendo compreendido como primeiro e excelente; a sensibilidade pós-moderna também aponta para a valorização do “único”, embora desconfie do “absoluto” e resista a ele.

Nossa reflexão nos remete a esta questão fundamental: haveria espaço, no mundo científico, para desenvolver uma epistemologia do singular, do único, do irrepetível? Além disso, haveria espaço para pensar tanto a experiência do *Deus absconditus* barroco (citado pelos sociólogos), quanto o “eclipse de Deus” moderno e pós-moderno (citado por Clodovis), à luz da descoberta de Deus nos pobres – *sub specie contrarii*? Como pensar a relação entre a *ausência* de um *ser amado* e a revelação de uma presença singular²⁴¹? Parece-nos que nossa teologia teria uma colaboração a oferecer neste campo que, certamente, diz respeito à nossa relação com Deus, mas também com o mundo e com os outros.

A segunda questão também permeou o debate dos teólogos e diz respeito à *lógica* mais adequada à nossa reflexão teológica e à prática dela consequente. Não houve consenso neste ponto, havendo acusações mútuas de lógica linear, de um lado, e confusão total, de outro. Entre estes “extremos”, havia a proposta da lógica circular ou mesmo da “teia” barroca. Para além deste debate, um ponto importante aparecia como consenso: o privilégio epistemológico dos pobres. No entanto, nenhum dos autores aprofundou suficientemente o que isto quer dizer. Como se relacionam o privilégio *epistemológico* dos pobres (afirmado pela teologia dos sinóticos) e a *lógica* da *quenose* divina (afirmada pela teologia paulina)? A cruz de Cristo, cravada no coração do mistério cristão, pode ser considerada “escândalo” e “loucura” (1Co 1,23). Nesta reflexão sobre o estatuto científico da teologia, parece ser necessária também uma *conversão* epistemológica.

Será que nosso debate continuará polarizado entre os grandes movimentos culturais, frequentemente homogeneizantes, chamados de “modernidade” e “pós-modernidade”, ou – evidentemente, sem ignorá-los – poderíamos buscar elevar ao nível reflexivo conceitual a já longa experiência eclesial de encontro com os mais

²⁴¹ Por exemplo, por que as Escrituras, em nome de Deus – que se revela como Rei, Esposo e Pai único de seu povo –, lança-nos um apelo incessante ao cuidado do estrangeiro, da viúva e do órfão? Ora, um estrangeiro é alguém que vem de outro povo e que, por isso, não tem mais seu *rei*; uma viúva é uma esposa que não tem mais *esposo*; um órfão é um filho que não tem mais *pai*. Através da “alteridade interpeladora”, que consiste nos gritos silenciosos de todos os indigentes deste mundo, cuja vida e existência estão ameaçadas, Deus se revela a nós e nos faz enxergar o que verdadeiramente está em jogo neste debate: que nem *um* se *perca*!

pobres? Em outras palavras, haveria espaço para desenvolver e integrar, também na academia, não somente uma temática dos pobres, mas propriamente a *lógica* dos pobres²⁴², que irrompe como crítica às nossas categorias demasiado rígidas e, muitas vezes, afastadas da dinâmica de combate pela *vida*? Se escolhermos este caminho, a ruptura entre ciência e senso comum, entre teologia e discurso religioso não pode se dar no nível dos *valores*, dos *gostos* e das *buscas*, mas somente da *autocriticidade* e do *rigor* reflexivo. Podemos ser pré-modernos, modernos e pós-modernos, mas sem abandonar as tonalidades “barrocas” de nosso povo: exuberância, arte, sentimento, criatividade, expressão, novidade... Esta é mais uma reflexão epistemológica que, a partir de nossa tradição teológica, ainda espera ser assumida e aprofundada.

Por fim, a terceira questão diz respeito à unidade da teologia em meio à pluralidade de contextos²⁴³. O debate teológico que nos ocupou ao longo de nosso trabalho não é o único no cenário brasileiro. Se aceitamos a classificação proposta por Libanio, teríamos, pelo menos, quatro tendências teológicas correspondentes aos grandes atuais “cenários de Igreja”: Igreja da instituição, Igreja do carisma, Igreja da pregação e Igreja da práxis-libertadora²⁴⁴. Quando falamos de teologia contextual no “Brasil”, temos aguda consciência da diversidade englobada por este nome: trata-se, na verdade, de vários contextos, que oferecerão respostas distintas para problemáticas variadas. Contudo, se cada grupo é provocado por distintos “aguihões na carne”, há apelos comuns que devem servir de inspiração para qualquer teologia produzida em nossas terras.

O contato com o Evangelho nos apresenta um sonoro e incessante “não se esqueçam...”, semelhante àquele apelo ouvido por Paulo em Jerusalém: “Não se

²⁴² Vinculada à reafirmação da “densidade epistemológica da práxis”, esta é uma questão importante em AQUINO JR., F. de. **Teoria teológica – Práxis teológica**: sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.

²⁴³ Esta busca de “unidade na pluralidade” não seria, ela mesma, a incessante tarefa de *integração* assumida por cada ser humano ao longo de sua *vida*, como *resposta* ao apelo salvífico de Deus? Cf. GARCÍA RUBIO, A. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

²⁴⁴ Cf. LIBANIO, J. B. **Cenários de Igreja**. Loyola: São Paulo, 1999. Sobre a convivência de vários “modelos de Igreja”, ver também: “É preciso aqui evitar o risco mecanicista de dizer que um primeiro modelo de Igreja desapareceu, para dar lugar ao que surgiu posteriormente. Alguns resquícios da eclesiologia medieval (Cristandade) estão presentes no século XX, inclusive na atualidade, bem como da eclesiologia tridentina (Sociedade Perfeita). Tais concepções eclesiológicas não são contraditórias entre si: há um consenso no dissenso. Elas convivem oferecendo subsídios para a própria Igreja inserir-se politicamente na cultura contemporânea”. ARAÚJO, J. C. S. **Igreja Católica no Brasil**: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 113.

esqueçam dos pobres...”. Jesus se *aproxima* das mulheres, mesmo das adúlteras e prostituídas, e nos diz: “Não se esqueçam das diferenças de gênero”; Jesus se *aproxima* da cananeia e do centurião romano e nos diz: “Não se esqueçam das diferenças de etnia e de cultura”; Jesus se *aproxima* dos leprosos, dos cegos, dos surdos e nos diz: “Não se esqueçam das enfermidades, do sofrimento e da exclusão das pessoas”; Jesus se *aproxima* de Bartimeu e da mulher na casa do fariseu Simão e nos diz: “Não se esqueçam daqueles que ninguém mais enxerga”; Jesus se *aproxima* das multidões que o buscam e nos diz: “Não se esqueçam das *fomes*, de pão e da Palavra”; Jesus se *aproxima* da fé extraordinária da cananeia e do centurião e nos diz: “Não se esqueçam de se surpreender”; Jesus se *aproxima* do mistério de sua paixão e morte e nos diz: “Não se esqueçam de amar até o fim”.

Tanto a justa distinção quanto a articulação teórica, perseguida por todos os teólogos estudados, só são possíveis através desta decisão fundamental de “fazer-se próximo”. A história recente de nossa teologia demonstra a fecundidade deste gesto, tanto para a vida eclesial quanto para a reflexão sobre e a partir da fé. Daí surge uma convicção e uma esperança: estamos nos aproximando, também, cada vez mais, de nossos desafios, nossos sonhos, nossos gostos, nossas lógicas, para sermos colaboradores do mistério fecundo do Deus-Trinitário, que, por ser Amor, não cessa de criar vínculos entre os seres humanos e de gerar vida, rumo à plenitude, em todo tempo e lugar.

4 Conclusão

Entre as primeiras grandes elaborações teológicas da Igreja primitiva, encontramos a confissão de fé na Encarnação da Palavra eterna de Deus e sua plena identificação com Jesus, o Cristo. Esta “cristologia do *Logos*”, desenvolvida especialmente por João, Paulo e suas comunidades, reconhece que a revelação divina se dá na *articulação* entre o que há de mais universal e atemporal – a Palavra eterna pela qual tudo foi criado (cf. Jo 1,3; Cl 1,16) – e o que há de mais singular e histórico – a totalidade da vida e da missão de Jesus de Nazaré, homem, galileu, judeu.

Graças a esta concepção original e fundante, enraizada na progressiva revelação histórica feita a Israel, a fé cristã não é autorizada a menosprezar nada do que é único e singular no mundo – se ela deseja ser consequente com o *modo* como o Deus de Jesus Cristo se relaciona com a humanidade, revelando-se e doando-se a ela. Seja na defesa ética da vida única, singular e vulnerável do “estrangeiro, da viúva e do órfão”, seja na investigação intelectual sobre o que há de comum em meio à imensa diversidade dos seres ou na admiração agradecida diante da unicidade de cada pessoa, cada povo e cada cultura, a reflexão e a prática cristãs são impelidas a *reconhecer* e a *explicitar* esta íntima e misteriosa articulação entre o universal e o singular, entre o comum e o único, entre Deus e o mundo.

São convicções como essas que deram origem à busca de uma vivência “inculturada” da fé, respeitando a particularidade dos povos e acolhendo a riqueza que Deus manifesta em suas distintas tradições. Contudo, se todo encontro verdadeiro provoca mudanças, o encontro com o Evangelho não pode deixar nenhuma cultura simplesmente inalterada. Cultura é movimento, relação, dinamismo... Mesmo a cultura judaica, no seio da qual o Evangelho foi anunciado primeiramente, foi tocada, provocada e desafiada em seus próprios *fundamentos*. Fenômeno semelhante acontece ainda hoje com cada povo e cada cultura que, em contato com o Evangelho, são impulsionados a revisitar suas crenças, convicções e tradições, aprofundando-as e, no que for necessário, convertendo-as.

Foi diante desta constatação e desta convicção de fé que nós chegamos, legitimamente, à elaboração da questão: como isto se deu e se dá neste lugar concreto e singular em que vivemos a fé cristã, o Brasil? Uma pesquisa como a nossa, centrada na metodologia teológica desenvolvida no Brasil, poderia parecer demasiadamente técnica e meramente teórica, mas ela brotou de pressupostos e implicações da própria experiência da fé. Trata-se, na verdade, de uma tríplice exigência interna ao ato *teológico* como ato *de fé*: diante de si mesmo, o teólogo deve buscar uma *autenticidade* intelectual que lhe permita ser fiel à sua experiência fundante de Deus (vivida em uma *comunidade eclesial específica* e moldada por sua *própria cultura*), sempre aberto ao outro; diante deste outro, o teólogo preocupa-se com a *comunicabilidade* da fé em seu próprio contexto (buscando uma adequação entre *forma* e *conteúdo*), sempre atento e aberto a outros contextos; e diante de Deus, o teólogo busca desenvolver uma atitude de *adoração*, *escuta* e *gratidão*, atento a uma revelação que continua se dando a partir do *encontro* do Evangelho com a *unicidade* de cada pessoa, cada povo e cada cultura. O mundo humano seria menos rico e menos bonito sem esta variedade... Podemos afirmar o mesmo em relação à reflexão teológica.

Nosso estudo nos fez tocar a uma série de questões importantes e cabe a nós destacá-las neste momento. O primeiro elemento que queremos evidenciar refere-se a uma ausência: não encontramos artigos de *teólogas* neste debate¹. Isto pode ser consequência de um número ainda relativamente pequeno de mulheres no ambiente teológico brasileiro ou pode ser um sinal de que a questão esteve colocada de um modo demasiadamente masculino, não despertando o interesse de nossas teólogas. De todo modo, como o “feminino” apareceu, no debate, como um protagonista emergente na sensibilidade reflexiva, política e relacional de nossos contemporâneos, a teologia brasileira tem muito a ganhar e a avançar com uma abertura maior à reflexão, também acadêmica, de mulheres de fé.

Outro elemento que podemos ressaltar está ligado à própria noção de debate. Frequentemente, concebemos a busca da verdade e do equilíbrio como uma ponderação que leva a uma certa “mediania”. Como toda polêmica tende à polarização, e esta polarização pode ser útil para colocar em evidência os valores *vitalis* que estão em jogo para cada interlocutor, podemos nos perguntar: e se o

¹ Embora, como citamos, algumas tenham colaborado com a elaboração do artigo assinado por Susin e Hammes.

“meio” que buscamos não fosse algo a ser alcançado *sozinho*, mas algo que só se produz na autêntica relação, mesmo em tensão? Se ao invés de buscarmos simplesmente uma *síntese* entre opostos (com o risco de *eliminar* os extremos – e as diferenças!), aceitássemos o *paradoxo* do contato entre extremos (ou algo perto deles), *abertos* respectivamente um ao outro²? Ou seja, posições firmes, rigorosas e vigorosas, mas relacionais. Isto evitaria os excessos tanto de um “pensamento fraco” – e sem posição definida –, quanto de um “pensamento forte” – e opressor. Teríamos “pensamentos fortes” que aprenderiam quando *se inclinar*, pois saberiam *se fazer* “fracos” diante da *admiração* e do *reconhecimento* das buscas, das razões e dos sentimentos de outros. Esta concepção esteve presente no modo como apresentamos as diversas reflexões teológicas e sociológicas e, também, nossas próprias contribuições.

Além destes elementos extratextuais, o próprio conteúdo de nosso estudo põe em evidência alguns elementos preciosos que iluminam o exercício teológico brasileiro atual: a necessidade do *discernimento* entre o que são convicções e intuições fundamentais e as opções mutáveis do método propriamente dito; a fecundidade de um *debate teológico sério* entre pares de uma mesma área cultural, evidentemente sem fechar-se a outras áreas; a importância do *diálogo com a filosofia e as ciências humanas* (especialmente as sociais), buscando parceiros que também tentem pensar o contexto brasileiro e pensar *a partir* dele; a centralidade e a atualidade da *questão de Deus* para compreender não somente a vivência da fé, mas também as evoluções culturais (elemento presente tanto na análise magisterial quanto no debate entre os teólogos, além de sua menção, sob o modo da “ausência” do *Deus absconditus*, na análise sociológica do barroco e de sua influência na formação do Brasil); a tomada de consciência da *distinção das diversas racionalidades*, de seus pontos fortes, de suas fragilidades, de sua adequação (ou não) a cada contexto histórico e sociogeográfico; a particularidade da *escolha de mediações*, que moldarão o olhar tanto sobre a questão de Deus e de sua relação com o mundo, quanto sobre o tipo de racionalidade adequado a este

² Dizia a teólogo apaixonado pelos paradoxos, H. de Lubac: “O próprio da fé é crer... na convergência misteriosa e real de duas verdades. E essa convergência não se obtém através de algum meio medíocre que removeria de cada verdade o que ela tem de determinado e a levaria diplomaticamente a fazer concessões à outra; o dever unificador do espírito é o de assumir, em cada uma, o que ela tem de cortante e abrupto, e de tomá-las, opostas e juntas; tanto é verdade que, vista e provada do lado do homem, a tensão entre as verdades é a verdade das verdades”. LUBAC, H. de. *Le Mystère du Surnaturel*. Paris: Aubier, 1965, p. 214 (nota), dialogando com Etienne Borne. A tradução da citação é nossa.

discurso. Assim, a *opção pelos pobres* e a *perspectiva contextual* – pensar a partir da experiência, da racionalidade e dos desafios brasileiros – deram e darão um “tom” singular ao discurso e à prática da fé em nossas terras.

Por fim, julgamos importante concluir nosso trabalho dando um destaque especial a um elemento que apareceu quase periféricamente e que poderia ter passado despercebido, apesar de sua potência: o lugar fundamental da *paixão*³ como força motriz da vida de fé e, conseqüentemente, do exercício teológico. Trata-se da paixão *pelo* Cristo e da paixão *com* Cristo, pelo projeto do Pai, pelo cuidado da criação, pela salvação e reconciliação da humanidade e, de modo especial, pela vida dos mais vulneráveis. Esta paixão é o *Sopro* que impulsiona cada um a se colocar inteiramente a serviço da vida, em todas as suas dimensões, para que nem *um(a)* se perca e para que todos(as) tenham Vida em plenitude.

³ Como Clodovis afirmou que o século atual seria marcado pelo “feminino”, vale a pena destacar a obra recente de uma teóloga brasileira, que põe em relevo justamente esta *paixão*. Ver BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

5

Referências bibliográficas

ABRÃO, M. **Lembra-te do futuro**: a teologia de Antônio Vieira à luz da história do futuro. São Paulo: Loyola, 2013.

ANDRADE, P. F. C. de. **Fé e eficácia**. O uso da sociologia na Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1991.

ANTONIAZZI, A. e LIBANIO, J. B. **20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

AQUINO JÚNIOR, F. “Clodovis Boff e o método da Teologia da Libertação: Uma aproximação crítica. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 271, 2008. p. 597-613.

_____. Teologia da Libertação ellacuriana: realização histórica da salvação. In: **IHU on-line**, n. 315, ano XI, 16 nov 2009. p. 38-42.

_____. **Teoria teológica – Práxis teologal**: sobre o método da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 2012.

ARAÚJO, J. C. S. **Igreja Católica no Brasil**: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.

BARBOZA FILHO, R. Barroco: nossa origem e singularidade. In: **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2 jan/dez 2006. p. 7-22.

_____. As linguagens da democracia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 23, n. 67, jun 2008.

_____. Sentimento de Democracia. In: **Lua Nova**, n. 59, 2003. p. 5-49.

_____. **Tradição e artifício**. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

BEOZZO, J. O. (org.). **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo (tomo II). Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 37, n. 148, 1977.

BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs). **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (tomo I). Madrid: Ed. Trotta, 1990. p. 79-115.

_____. **Uma Igreja para o próximo milênio**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **Mariologia social**. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. A teologia da libertação e a crise da nossa época. In: BOFF, L.; BOFF C.; RAMOS, J. **A Teologia da Libertação**: balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996. p. 98-113

_____. Teologia da libertação e volta ao fundamento. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 67, n. 268, 2007. p. 1001-1022.

_____. **Teologia e prática**. Teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Teoria do Método Teológico**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. Volta ao fundamento: réplica. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 272, 2008. p. 892-927.

BOFF, C.; BOFF, L. **Como fazer Teologia da Libertação**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF C.; BOFF, L.; RAMOS, J. **A Teologia da Libertação**: balanços e perspectivas. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, L. **Eclesiogênese**: a reinvenção da igreja. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. Pelos pobres contra a estreiteza do método. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 271, 2008. p. 701-710.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

COMBLIN, J. **As estranhas acusações de Clodovis Boff**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=36686>>. Acesso em: 19 mai 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual “Gaudium et Spes”**.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Libertatis Nuntius**. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Libertatis Conscientia**. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. e. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

DAMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

DUSSEL, E. **Teologia da Libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (orgs). **Mysterium Liberationis**. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (tomo I). Madrid: Ed. Trotta, 1990.

FEDOU, M. (dir.). **Le Fils unique et ses frères: Unicité du Christ et pluralisme religieux**. Paris: Éd. Facultés Jésumites de Paris, 2002.

FRANÇA MIRANDA, M. **Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo religioso no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1996

_____. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.

GADAMER, H.-G. **Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique**. Paris: Seuil, 1996.

GARCÍA RUBIO, A. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, R. **O debate sobre a Teologia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1987.

GONÇALVES, P. S. L. **Liberationis Mysterium**. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: Ed. PUG, 1997.

GUTIÉRREZ, G. **Teología de la liberación**. Perspectivas. Lima: CEP, 1971.

HOORNAERT, E.(org.). **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo (tomo I).Petrópolis: Vozes, 1979.

HURTADO, M. **A encarnação**. Debate cristológico na teologia cristã das religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

IANNI, O. **A ideia de Brasil Moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1992. p. 180.

JUNGES, F. C. **O método da Teologia da Libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff**. São Leopoldo: EST/PPG, 2011. Dissertação (Mestrado). p. 127. Disponível em:

<http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=289>. Acesso em 25 jun 2013.

LIBANIO, J.B. **A arte de formar-se**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Cenários de Igreja**. Loyola: São Paulo, 1999.

_____. Excesso de zelo metodológico. Disponível em: <<http://www.jbllibanio.com.br/modules/wfsection/article.php?articleid=153>>. Acesso em: 22 mar 2012.

_____. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Juventude: seu tempo é agora**. São Paulo: Ave Maria, 2008.

_____. **O mundo dos jovens: reflexões teológico-pastorais**. São Paulo: Loyola, 1978.

_____. **Para onde vai a juventude?** São Paulo: Paulus, 2011.

_____. Recensão sobre o livro “Teoria do método teológico”, de C. Boff. In: **Perspectiva Teológica**, n. 82, 1998.

LUBAC, H. de. **Le Mystère du Surnaturel**. Paris: Aubier, 1965.

_____. **Nouveaux paradoxes**. Paris: Seuil, 1955.

MALVEZZI, R. **Teologia da Libertação: um olhar pastoral**. Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=33874&lang=PT>. Acesso em: 22 mar 2012.

MATOS, H. C. J. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil** (tomo I). São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil** (tomo II). São Paulo: Paulinas, 2002.

MORI, G. L. de. **Le temps**. Énigme des hommes, mystère de Dieu. Paris: Cerf, 2006.

MORSE, Richard M. **O Espelho de Próspero: cultura e ideias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MURAKAMI, Yasuhiko. **Lévinas phénoménologue**. Éd. Jérôme Millon: Grenoble, 2002.

NOBLE, T. **Keeping the window open**. The theological method of Clodovis Boff and the problem of the alterity of the poor. Praha: International Baptist Theological Seminary, 2009

OLIVEIRA, M. A. O processo de romanização do catolicismo brasileiro: mudanças e rupturas na condução e organização da Igreja no Brasil no final do período imperial. In: LAIN, V. (org.). **Faces do Sagrado**. Recife: FASA, 2009. p. 95-111.

PASTOR, F. A. Gnose marxista e teoria cristã: Análise da instrução romana sobre a Teologia da Libertação. In: **Perspectiva Teológica**, n. 17, 1985. p.78.

PHAN, P. C. Methods in Liberation Theologies. In: **Theological Studies** 61, 2000. Disponível em: <<http://www.ts.mu.edu/readers/content/pdf/61/61.1/61.1.3.pdf>>. Acesso em: 25 jun 2012.

QUEIRUGA, A. T. **Repensar a revelação: a revelação na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.

RASCHIETTI, S. Ser e fazer discípulos missionários: uma leitura do Documento de Aparecida a partir do mandato missionário de Mateus. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 67, n. 268, 2007. p. 929-948.

RICHARD, J. Questions d'épistémologie en théologie de la libération. À propos de l'ouvrage de Clodovis Boff. In: **Laval théologique et philosophique**, v. 49, n. 2, 1993. p. 249-275. Disponível em:

<<http://www.erudit.org/revue/ltp/1993/v49/n2/400769ar.pdf>>. Acesso em: 25 jun 2012.

RICUPERO, B. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 73, 2007. p. 59-69.

RUBENS, P. **Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus**: enjeux d’une théologie du croire. Paris: Cerf, 2004.

_____. **O rosto plural da fé**: da ambiguidade religiosa ao discernimento do crer. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHWARZ, R. **As ideias fora de lugar**. Disponível em: <<http://www.culturabrasil.pro.br/schwarz.htm>>. Acesso em: 20 mai 2013.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Jesus, o Libertador**. I - A História de Jesus de Nazaré. Petrópolis: Vozes, 1994.

SUSIN, L. C.; HAMMES, E. J. Teologia da Libertação e Aparecida: realmente uma volta ao fundamento?. In: **IHU on-line**, n. 261, ano VIII, 9 jun 2008. p. 38-43.

_____. A Teologia da Libertação e a questão dos seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68, n. 270, 2008. p. 277-299.

CAVALCANTI, T. **O método de leitura popular da Bíblia na América Latina**. A contribuição de Carlos Mesters. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1991, mimeografado.

TORRES, J. C. de O. **História das ideias religiosas no Brasil**: a Igreja e a Sociedade Brasileira. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VAZ, H. C. de L. **Raízes da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.

VENTURA, Z. O Barroco é estilo ou será a alma do Brasil?. In: **Revista Época**, 13/12/2010. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI156437-15518,00.html>>. Acesso em: 26 jun 2013.

WERNECK VIANA, L. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Viana com Tavares Bastos. In: **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, v. 34, n. 2, Rio de Janeiro, 1991. p. 145-189.

WESS, P. **DEUS, Cristo e os pobres**: libertação e salvação na fé à luz da Bíblia. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2011.