

## Parte 2 – A questão do princípio fundamental do Reino de Deus e suas reverberações

### 3. A constituição do princípio fundamental: o ser humano todo, o cosmos todo e Deus como todo – alteridade ontológico-relacional

Introspecção

A alma emudecida reside  
num ser inquieto.  
Aparência serena,  
interior agitado.  
Rosto reluzente,  
coração ofuscado.  
Externo corrente,  
interno estacionado.  
Na face, o sol do Rio,  
na alma, o frio de Berlim.  
Nada de mais, nada de menos,  
simples-mente ser-humano.  
Delambre de Oliveira

Até aqui construímos uma leitura mais ampla sobre o Reino de Deus, como encontramos em nossa obra específica. Visto que percebemos uma transição dos diferentes interlocutores entre os anos 65 a 77, optamos por abordar os textos, em sua maioria até 1973, no capítulo anterior. Nesse capítulo, portanto, chegamos até 1977. Estamos defendendo a hipótese do *princípio da unidiversidade*. Com isso, podemos continuar construindo o *princípio fundamental* do Reino de Deus, ao mesmo tempo em que identificamos uma unidade na diversidade de sua teologia nessa base. A mudança rápida de interlocutor sem que o anterior seja abandonado, revela o aprofundamento em temas teológicos que já estavam presentes na base.

Nesse capítulo, portanto, pretendemos aprofundar os conceitos usados por L. Boff para conceituar o Reino de Deus. Nossa hipótese mostra que esses conceitos estão dentro de uma dinâmica que pergunta pela totalidade, ao mesmo tempo em que se correlacionam com a realidade específica. O seja, eles perguntam também pela unidade de toda realidade. A contextualização do capítulo 1, isto é, mostrar no teólogo sua *condição limite*, e o capítulo 2, tendo como interlocutor a *secularização/secularismo*, contudo, já atingido pela realidade latino-

americana, influencia para que os conceitos sejam construídos na dinâmica de princípios. À medida que o segundo interlocutor, *a libertação*, ganha primazia na sua teologia, evidenciamos justamente o princípio fundamental do Reino que costura sua teologia.

Nesse sentido, iniciamos mostrando que os conceitos do Reino de Deus em L. Boff estão dentro de uma linguagem que prioriza os universais e a totalidade ao mesmo tempo em que se preocupam com a unidade. L. Boff busca superar uma concepção estática presente na linguagem teológica. Em seguida, aprofundamos cada elemento que forma a alteridade ontológico-relacional de seu conceito de “Reino de Deus”, a saber, do ser humano, do cosmos e de Deus. O trabalho que fizemos no capítulo anterior é também nosso referencial, pois a ontologia relacional aqui não parte da discussão das possibilidades do *Ser* pelo *Ser*. A alteridade do *Ser* já tem como pressuposto a vida integral de Jesus, isto é, a experiência radical em direção ao caminho do outro e do Pai vivido em sua fidelidade à mensagem fundamental do Reino de Deus. Por isso, cada um desses aprofundamentos da alteridade ontológico-relacional propõe um estilo de vida que responda a alguns desafios de nossa época. Nesse capítulo, eles são apenas apontados, uma vez que o aprofundamento acontecerá no último capítulo.

### **3.1. A universalidade do conceito Reino de Deus e a alteridade ontológico-relacional**

Certamente, uma importante descoberta na aproximação da teologia boffiana nessa base é a sua indagação sobre o que o mundo tem a ver com a Outra Realidade e o que essa Outra Realidade tem a ver com este mundo. Enfrentar tamanho desafio relacional por excelência exige compreender tanto o mundo quanto o que dessa Outra Realidade reverbera nele. Neste sentido, a linguagem torna-se fator imprescindível nesse processo. Sendo assim aqui aprofundamos como o conceito de “Reino de Deus” desenvolvido por L. Boff busca outra linguagem teológica fundamentada no símbolo, no mito, em princípios, preservando a unidade na diversidade. Isso possibilita compreender a impostação dada à alteridade dentro do *princípio fundamental* do Reino de Deus.

### 3.1.1. Em busca de um novo paradigma: o limite da linguagem conceitual e a superação da metafísica clássica

Quando pensamos nos conceitos que sustentam o conceito de “Reino de Deus” em L. Boff, precisamos estar atentos à discussão já estabelecida<sup>1</sup> em sua tese de doutorado: explicitação da relevância da Igreja e da teologia dentro da modernidade<sup>2</sup>, a partir dos desafios trazidos pelo *secularismo/secularização*.<sup>3</sup> Como bem percebeu J. B. Libanio, a tese já se preocupa com um caminho alternativo que supere o modelo antigo: “Por aí começou Leonardo Boff. Inaugura-o com sua tese doutoral, em alemão, sem levar em consideração alguns artigos que a precederam. Nela, trabalha a categoria Igreja Sacramento, no espírito da revolução eclesiológica do Vaticano II. Lança ponte entre uma visão de Igreja como

---

<sup>1</sup> A transição da teologia na Patrística para a Escolástica viu um longo processo onde, paulatinamente, houve uma grande abstração dos conceitos teológicos. Vários fatores estão dentro do contexto que propulsiona esse acontecimento. O surgimento da universidade e a necessidade da teologia se firmar como ciência; o casamento entre filosofia grega e fé judaico-cristã; o modelo mais hegemônico da Igreja numa relação de poder muito estreita com o Império Romano. Na verdade, aos poucos, dentro da teologia ocidental forja-se uma perspectiva de *revelação* profundamente marcada por uma concepção metafísica que influenciaria profundamente a teologia na modernidade. Nesse aspecto, estão sob o mesmo referencial, as teologias católica e protestante na modernidade. Essa metafísica clássica foi alvo das críticas de muitos filósofos que percebiam aí uma forma da teologia e da Igreja se manterem e autenticarem o seu próprio poder junto à sociedade. Aprofundaremos mais a frente (Cf. 3.2.1) como as metafísicas clássica e moderna estavam no modelo dualista e as suas conseqüências para o entendimento do relacionamento entre Deus, o ser humano e o cosmos. Para uma discussão introdutória. Cf. BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 49-56.

<sup>2</sup> Para compreender a crise de paradigmas na teologia, bem como a retomada da discussão da metafísica e da ontologia por Heidegger e o seu avanço em L. Boff, é preciso citar uma das interpretações da realidade presentes na história da teologia no Ocidente: “Um segundo modelo legítimo nasce no século XIII com a grande síntese aristotélico-tomista. Nesse modelo que se pode chamar subordinacionista, a razão é submetida à fé (‘filosofia serve da teologia’), embora mantenha certa autonomia relativa. A questão da possibilidade de contradição entre verdade filosófica e a verdade de fé neste modelo é resolvida a partir do conceito de verdade. A verdade proveniente de Deus é única e, portanto, não pode haver contradição entre fé e razão. [...] Na prática, o modelo subordinacionista, partindo do paradigma ‘filosofia, serve da teologia’ e da consideração de que certas verdades já estão suficientemente conhecidas de uma vez por todas pela teologia, tenderá a um controle limitador e regulador da fé sobre a filosofia e a ciência, tanto mais rígido tanto maior a certeza de fé que se pensa ter sobre um determinado ponto. Os confrontos tendem a ser resolvidos pela exclusão de qualquer filosofia ou resultado científico que apresente contradição com a fé, sem que se ponha a questão de se a compreensão da fé que apresente contraste com tal filosofia ou ciência é realmente tão sólida quanto parece.” ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. *Fé e eficácia. Uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 156.

<sup>3</sup> BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 499-537

sociedade perfeita – eclesiologia romana até Pio XII – e uma igreja espiritualista de certa tradição evangélica”.<sup>4</sup> Nesse seu trabalho inicial, onde encontramos as primeiras intuições sobre o Reino de Deus, ele também é um dos elementos teológicos usados para dialogar com essa nova realidade, enfrentando a demanda de construir uma nova linguagem teológica que expresse a profundidade da mesma fé.<sup>5</sup>

Parece-nos que essa busca por uma linguagem que supere o modelo estático dos conceitos estará presente constantemente em L. Boff. Em *Jesus Cristo Libertador*, ao discutir sobre a cristologia e suas assertivas em Moltmann e Balthasar, ele os critica, mostrando certa insuficiência de suas linguagens para tratar do escândalo da cruz<sup>6</sup>. Na explicação, ele então mostra, primeiramente, a necessidade de a teologia reconhecer também seu limite: “Somos da opinião de que quando a fé diz, na reverência do silêncio místico, ‘Jesus é Deus’, diz tudo o que pode dizer. Depois só cabe o silêncio porque o que disser mais é vazio, supérfluo ou redundante. Por isso não podemos construir e continuar a falar sobre a realidade. À teologia e à fé cabe unicamente mostrar que dizer ‘Jesus é Deus’ não seria contraditório. Não poderá tomar Deus como

---

<sup>4</sup> LIBANIO, João Batista. Pensamento de Leonardo Boff. In: GUIMARÃES, Juarez (org). *Leituras críticas sobre Leonardo Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 10.

<sup>5</sup> BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 513-527.

<sup>6</sup> A crítica boffiana à perspectiva de moltmanniana é muito importante dentro do quadro maior da teologia do Reino de L. Boff. No capítulo anterior de nossa tese, mostramos a interdependência entre a mensagem do Reino de Deus, a coerência de vida de Jesus e a percepção das protoc comunidades de fé de que a vida de Jesus torna-se critério de adesão ao Reino. Na verdade, L. Boff quer valorizar as opções livres de Jesus em função do Reino, ainda que isso o leve à cruz. Não há uma tentativa de retirar Deus do problema, porém, L. Boff quer superar um modelo *sacrificialista* que necessita do sangue: “Na visão de Moltmann, a paixão se reduz no fundo a uma causalidade única: aquela de Deus Pai. Não se toma a sério a causalidade dos adversários que, com seu fechamento, produzirão a morte histórica de Jesus. Tudo isso é subsumido em Deus. É verdade, pergunta, por exemplo, Sölle, que o Pai é causa do sofrimento de Jesus? Não porque Jesus sofreu livremente e por amor do mundo, da sociedade e dos sofredores e da ânsia do absoluto. A humanização da dor do mundo não consiste em que o Filho também tenha sofrido, mas no *como* ele sofreu. Se ele também sofre como todos sofrem, assume a dor pela dor, porque a Dor é de Deus, pois Este também sofre e é Dor, então não há possibilidade de superar a Dor. Ela é eterna. Estamos indissolúvelmente perdidos e entregues aos seus dinamismos desumanizantes. A experiência da dor, nessa visão, é sem esperança.” BOFF, L. *Paixão de Cristo – paixão do mundo. Os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje*. Petrópolis: Vozes, p. 140.

uma instância fixa, estável e dela deduzir, porque esse Deus não seria mais aquele da fórmula 'Jesus é Deus'.”<sup>7</sup>

Na verdade, a conclusão seguinte de L. Boff identifica, justamente, o que mais tarde seria a discussão sobre uma mudança de paradigma em teologia: “Além desse trabalho apologético de mostrar a não-contradição, à teologia cabe não fazer uma sistemática teológica da combinação Deus-homem, mas cabe elaborar uma ética: como andar junto com Jesus que é também Deus? Como segui-lo para aproximar-nos cada vez mais dele? O caminho ocidental da teologia orientou-se na direção de uma sistemática, com todas as contradições insolúveis e falsas com as quais, debate até hoje.”<sup>8</sup> Essa tentativa de nosso autor redundaria num projeto teológico de alteridade e de ontologia exaurido da vida e das opções concretas de Jesus. Por isso, os conceitos que formam a sua teologia do Reino de Deus devem ser lidos à luz de outra hermenêutica. Nesse sentido, fica mais fácil entender porque ele critica uma das interpretações sobre a teologia da cruz em Moltmann e Balthasar: “Em quase todos os sistemas que referimos acima, quase nunca se fala da liberdade humana, capaz de uma grande recusa a Deus e capaz de criar o inferno. A cruz nasceu de uma recusa ao Reino.”<sup>9</sup>

A discussão sobre a teologia do Reino em L. Boff, ao mesmo tempo em que propõe a superação de uma linguagem encerrada em conceitos sistemáticos, acena para um novo projeto de alteridade que brota de uma vivência pautada no lançamento do caminho do outro. Nesse sentido, encontramos já na raiz de seus textos, uma intuição que mais tarde marcaria toda a sua teologia, como se vê ainda no diálogo com J. Moltmann:

Entretanto, a cruz-ódio é um mistério, inacessível à razão discursiva, mas realizável numa práxis humana. Não há nenhum argumento lógico que justifique a negação do homem a outro homem e do homem a Deus. E, entretanto, acontece. A cruz, portanto, não pode ser sistematizada dentro de uma concepção coerente do mundo e de Deus. Dilacera tudo. Por isso ela é símbolo de nossa finitude e o limite de nossa razão. A razão crucifica a teologia como compreensão sistemática de Deus e das coisas divinas. Amar esta fragilidade, entendê-la como forma de mostrar um

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 139, 140.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 143.

outro acesso a Deus pela assunção da cruz no amor: é a grande chance e desafio que ela lança a nossa liberdade.

A cruz não está aí para ser compreendida. Está aí para ser assumida e andar o caminho do Filho do homem que assumiu e por ela nos redimiu.<sup>10</sup>

Em outras abordagens, descobriremos que L. Boff compreende que existe certa limitação nos conceitos para tratar de temas transcendentais. Dentro da metafísica clássica da escolástica, as definições vinham prontas<sup>11</sup>, agora elas precisam ser reconstruídas. Contudo, seria num diálogo entre teologia e ciência que ele evidenciaria, a partir da pergunta pela unidade,<sup>12</sup> essa nova linguagem teológica: “Eis que se anuncia um

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>11</sup> Ao esboçar sobre o tratado da graça, L. Boff diria que o “problema da teologia manualista popularizada pelos pregadores foi apenas administrar estes conceitos sem a preocupação de recuperar a experiência que lhes subjaz. Começou por combinar entre si os vários conceitos e as várias graças apenas em relações lógicas, desvinculadas da vida concreta da fé. Criou-se um sistema fechado que funciona em sua circularidade com conceitos tirados do próprio arsenal e com proporções ortodoxas e confirmadas pelas intervenções autoritativas que neste campo superabundam como por se tratar de teologia estivéssemos ante um caso especial de saber.” BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*, p. 31.

<sup>12</sup> Devemos considerar que essa característica torna-se marca indelével em sua teologia desde o início. A pergunta pela unidade perpassa toda a tese doutoral. Nesse trabalho, ele perguntaria por um modelo de Igreja que avançasse ao modelo herdado de Pio XII e o modelo de uma Igreja espiritualista. Detalhe que J. B. Metz já tinha insinuado através da sua *Teologia Política*, onde ele critica o caráter privatizante que a Igreja assumiu na sua relação com a sociedade. Cf. 1.2.4. A mesma questão, isto é, busca pela unidade, apareceria como elemento central em sua primeira obra, a saber, *O Evangelho do Cristo Cósmico*. Nesse texto, a pergunta fundamental de Teilhard de Chardin servirá a intenção de L. Boff: qual o princípio de unidade cósmica e de toda realidade? A cristologia cósmica teilhardiana é a proposta de unidade de toda realidade. Nessa reflexão boffiana, existe a abordagem específica da ciência, mas também a sua limitação. Inclusive ele demonstra a própria limitação da teologia para expressar essa profundidade em conceitos sistemáticos a partir da Escolástica. BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico: a realidade de um mito, o mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 46-57. Essa mesma hermenêutica, L. Boff a utilizaria para desenvolver o *princípio fundamental* do Reino de Deus. A pergunta pela unidade da realidade é também dado motriz na reflexão boffiana sobre o Reino. Isso porque estão entrelaçadas constantemente num mesmo complexo: a realidade de Deus, do mundo-criação e a do ser humano. Por isso, desde o início, observamos a necessidade de um método específico que considerasse essa particularidade de sua teologia, a saber, o *princípio da unidiversidade*. Entretanto, em um de seus primeiros artigos, ele já se preocupava com esse tema. Cf. BOFF, L. A filosofia de integralidade de M. F. Sciacca. *Revista de Cultura Vozes*, n. 58, 1964, p. 497-507; 561-580; 652-666; 721-738, 1964. Citando a filosofia de Sciacca, ele diz: “Convencido de que a crise do mundo moderno significa ‘ruptura’ entre verdades humanas e verdades divinas, todo esforço concentrei-me na busca do ponto de relação e síntese na reconstituição de uma nova unidade intrínseca entre ambas. Creio que, perdido Deus, se perde o homem e todo valor humano. Portanto, fundamentar o homem e a pessoa é buscar nela, na interioridade do homem mesmo, aqueles elementos ontológicos objetivos que a fundamentam intrinsecamente e levam a Deus. Naturalmente, assumo o homem em toda sua integralidade, isto é, na unidade substancial de corpo e espírito e me nego a reduzir o espírito unicamente à razão.” SCIAACA, *apud* BOFF, L. *A filosofia de integralidade de M. F. Sciacca*, p. 504. A mesma indagação já está presente em um dos seus primeiros artigos. Nesse ele faz uma aprofundada descrição sobre as definições de Igreja.

problema: que unidade existe entre as várias ordens, cada qual legítima e autônoma? É o homem condenado a viver insulado em vários cortes epistemológicos? Afinal é sempre o homem concreto que vive numa simultaneidade vital as diferentes atitudes fundamentais: o projeto científico, o projeto político, o projeto da fé, etc.”<sup>13</sup>

A pergunta subsequente demonstra a preocupação de L. Boff: “Cada projeto é um absoluto em si mesmo com seus modos próprios de totalização ou vigora uma interação entre eles, estando todos abertos uns aos outros? Como se deve entender essa abertura?”<sup>14</sup> Ao fazer essa indagação, que também é central em sua teologia do Reino, ele chega ao específico de sua intuição teológica: “Esposamos aqui a tese de que, na radicalização de cada uma das ordens, aparece o denominador comum de todas: o desembocar num não-saber, num não poder, num mistério escuro que constitui a forma como aparece o mistério de Deus, como fundamento ontológico e abertura permanente de todos os cortes epistemológicos do humano.”<sup>15</sup> Se compreendermos que a questão do Reino em L. Boff é a recuperação de uma coerente relação entre o Deus, mundo-criação e ser humano, podemos também afirmar que o *princípio fundamental* do Reino estará multifacetado nos diversos tratados de sua teologia. Ao explicar a teologia da graça, ele mostra o propósito de superar a definição da metafísica clássica:

O tratado da graça que nos deveria auxiliar a descobrir a bondade, a simpatia e a gratuidade de Deus na história dos homens, se transformou num amontoado de proposições esotéricas elaboradas mais para condenar erros do que para expressar e animar a experiência dos cristãos. [...] A teologia virou coisa só de teólogos e não mais serviço de compreensão daquilo que afeta e interessa a todos em termos de experiência religiosa humana.<sup>16</sup>

---

Entretanto, a sua busca principalmente é encontrar um conceito que demonstre a unidade dentro da diversidade complexa que possuem as definições eclesiológicas. Sem sombra de dúvida, esse texto que já é denso sinaliza a inquietação que perpassaria toda sua tese doutoral nos anos seguintes. BOFF, L. Concílio Vaticano II; Igreja Sacramento-Primordial. *Revista de Cultura Vozes*, n. 58, p. 881-912, 1964.

<sup>13</sup> BOFF, L. Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. *Grande Sinal*, n. 29, p. 250, 1975.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> BOFF, L. *A graça libertadora no mundo*, p. 32.

Na verdade, a teologia boffiana no período de nossa pesquisa, é informe sempre a caminho de uma forma que não se enquadra. Isso porque ele está constantemente à procura de novas linguagens que denotem melhor a profundidade da fé para realidades novas. Falar sobre o específico do Reino é perscrutar ao mesmo tempo, o âmago da totalidade da criação à luz do clarão de Deus que tudo ilumina e transpassa. Que categorias usar para expressar tamanha profundidade? L. Boff percebe o desafio, pois a “ordem da fé tematiza exatamente aquilo que emergiu no limite e na radicalização da ordem da ciência: O Mistério, o sem-nome que se anuncia como fundamento de todas as coisas. A fé é abertura e acolhida para esta realidade. A teologia constitui o discurso humano sobre o inefável. Não certamente na tentativa de enquadrá-lo nas malhas do discurso, o que seria impossível, mas de mantê-lo sempre na memória dos homens.”<sup>17</sup>

Nesse momento visualizamos claramente que L. Boff aos poucos, privilegia outras abordagens para falar dos temas da teologia, diferindo-se tanto da história da teologia no Ocidente bem como da ontologia na filosofia heideggeriana: “Daí é que o discurso teológico que se mantém no rigor do teo-lógico sempre se deve negar a si mesmo e se referir ao que é sem-nome e para além de toda capacidade linguística humana.”<sup>18</sup> Para ele, falar do Reino é falar de um Mistério que se doa ao mundo. Tudo pode se referir a ele. A ciência quando se movimenta a partir da vocação fundamental do ser humano – abertura ilimitada para saber –, e proporciona um mundo mais justo, está na direção desse Mistério.

Porque o mundo vem sustentado por Deus, a fé tem uma visão otimista do futuro. A criação não está destinada a uma catástrofe, mas a uma plenitude em Deus. A presença de Deus no mundo, chamada também de Reino de Deus, vai se historizando em manifestações e transformações que preparam e antecipam a plenitude futura.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> BOFF, L. *Ciência e técnica modernas e pensar teológico*, p. 254, 255.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 256.

### 3.1.2. Os vieses simbólico e mítico como linguagens fundamentais da Totalidade

Nessa etapa de nossa pesquisa, gostaríamos já de deixar mais evidente nossas opções metodológicas elencadas nos capítulos primeiro e segundo. Ou seja, a hermenêutica a partir do *princípio da unidiversidade* e a percepção de que sua teologia do Reino é mais bem explicitada a partir do *princípio fundamental*, isto é, a alteridade ontológico-relacional.<sup>20</sup> Já dissemos que o anseio por destrinchar a unidade presente na totalidade da criação é uma constante que se repete na teologia de L. Boff: “A identidade da verdade dentro da diversidade de condições históricas não reside na manutenção fetichista de fórmulas verbais. As palavras como viu bem o estruturalismo e a filosofia analítica da linguagem, especialmente Wittgenstein em sua última fase, possuem suas coordenadas e regras de jogo dentro das quais tem seu sentido, mas que podem variar ao longo do tempo.”<sup>21</sup> Esse anseio por descortinar a unidade presente na totalidade está presente em sua tese doutoral e nós o percebemos também no seu primeiro livro, a saber, *O Evangelho do Cristo Cósmico*.<sup>22</sup> Por que para nós

---

<sup>20</sup> A discussão sobre ontologia foi bastante marcada por certos dualismos e abstrações. Nesse momento, recordo-me que após participar do aniversário do teólogo Hans Küng, na cidade de Tübingen (Dankgottesdienst mit Predigt anlässlich des 80. Geburtstags von Hans Küng, St. Johannes Kirche) tive a oportunidade de compartilhar o tema da minha pesquisa com ele. Ainda na introdução do nosso diálogo, ele me perguntou se a minha discussão não seria por demais abstrata para um pesquisador latino-americano. Após explicar a abordagem diferente que nossa pesquisa daria ao tema da ontologia, ele compreendeu que nossa impostação quer superar justamente uma discussão que parta do *Ser* pelo *Ser*. Essa também é a razão para inserirmos ao lado da *ontologia* a *alteridade*.

<sup>21</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 55.

<sup>22</sup> Num encontro ocorrido em 2008, pela comemoração do aniversário de 70 anos de L. Boff, pudemos conversar com o teólogo Rudolf Von Sinner, especialista na teologia de L. Boff. Na ocasião, ao compartilhar minha pesquisa sobre o Reino de Deus, ele nos orientou que essa obra – *O Evangelho do Cristo Cósmico* – ficou um pouco esquecida nas pesquisas sobre o seu pensamento. No entanto, ela desempenha função importante na base de sua teologia, justamente porque possui uma hermenêutica que já propõe outra linguagem para temas centrais em sua teologia. Para nossa surpresa, descobrimos que existe uma semelhança hermenêutica entre a forma como ele justifica a cristologia cósmica teilhardiana e a teologia do Reino de Deus. Na verdade, L. Boff é coerente com seu método. Tanto nele como em Teilhard de Chardin a preocupação é a mesma: unidade cósmica de toda a realidade. Ao justificar a hermenêutica utilizada por Teilhard de Chardin, isto é, *mítica e simbólica*, ele se apropria dela para fundamentar sua teologia do Reino de Deus. “Nessa segunda parte, ensaiar-se-á analisar criticamente o grau de realidade e de possibilidade de verificação dos acertos de Teilhard sobre o Cristo cósmico. A esse respeito, ele emite juízos inauditos na tradição cristã do Ocidente. Nossos ouvidos céticos não acolheram com muita simpatia afirmações cuja verificação seja de difícil controle. Depois do surgimento do pensar científico, fica-nos proibido o

essa constatação é relevante? Simplesmente pelo fato de ele ao construir o conceito Reino de Deus na obra *Jesus Cristo Libertador*, utilizar a mesma hermenêutica empregada em seu primeiro livro. Com isso queremos dizer que Teilhard de Chardin usa os vieses das linguagens mítica e simbólica para mostrar a *crístologia cósmica* como a unidade de toda realidade. Como veremos, L. Boff utiliza o mesmo princípio para se referir à totalidade do Reino de Deus. Não poderia ser diferente, pois, no fundo, a questão que movimenta o problema do Reino é também a unidade na diversidade de toda realidade criada. Essa questão se coloca a partir de outras referências.

Utilizando-se da reflexão hermenêutica proposta por Gadamer,<sup>23</sup> L. Boff afirma que “a cristologia e a eclesiologia cósmicas de Teilhard são uma resposta a um problema, a uma pergunta. Só entendemos bem essa resposta, se compreendermos a pergunta e o problema, para os quais a cristologia e eclesiologia cósmica de Teilhard são uma resposta. Qual é essa pergunta e esse problema?”<sup>24</sup> Na obra *Jesus Cristo Libertador*, ele utiliza a mesma hermenêutica para mostrar que Jesus é uma resposta para a condição humana. Ele mostra o que desenvolvemos maciçamente no capítulo anterior: “Jesus inicialmente não pregou nem a si mesmo nem a Igreja, mas o Reino de Deus. Reino de Deus é a realização da utopia fundamental do coração humano de total transfiguração deste mundo, livre de tudo o que aliena como sejam a dor, o pecado, a divisão e a morte.”<sup>25</sup> Na seqüência, L. Boff, então, para mostrar a realização desse anseio humano na vida de Jesus, como portador do Reino, utiliza a mesma hermenêutica da cristologia cósmica teilhardiana: “Se Jesus quer ser uma resposta à condição humana então convém saber a que perguntas da

---

recurso ao mito para explicar a cosmogênese. [...] A análise nos deverá mostrar a gênese desta cristologia cósmica; para o pensar cristão sua necessidade e até inevitabilidade e a legitimidade de sua expressão mítica. A comparação do modelo teilhardiano com outros da história da filosofia e da religião revelar-nos-á uma surpreendente consonância de intenções, bem como de expressão literária. Há em todas elas um dado comum invariável, uma estrutura mais profunda que devemos deslindar.” BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 43.

<sup>23</sup> “Nós podemos dizer que entendemos quando tivermos compreendido a pergunta, para qual algo é uma resposta; compreender uma pergunta significa perguntar a pergunta mesma; compreender uma afirmação significa compreendê-la como resposta a uma pergunta.” GADAMER, H. G. *apud* BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 46.

<sup>24</sup> BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 46.

<sup>25</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 62.

condição humana quer ser uma resposta. Nós só entendemos quando compreendemos as perguntas para as quais algo ou alguém quer ser a resposta.”<sup>26</sup>

Na verdade, a aproximação de L. Boff a Teilhard de Chardin<sup>27</sup> está no fato de que a inquietação de ambos coincidia.<sup>28</sup> A questão motriz que movimenta o dinamismo do Reino em L. Boff e a cristologia em Teilhard de Chardin é a mesma: “a pergunta pela unidade do Todo é um dado originário, um ‘proto-dado fáctico’ do homem no seu afã de orientar-se. [...] o que faz do mundo uma unidade e uma totalidade? Qual é o princípio que une todos os seres no ser e numa estrutura invisível de totalização? Toda interpretação que não quiser ser, nem ingênua nem dogmática, deverá, de alguma forma, explicar esse proto-dado do espírito.”<sup>29</sup> Essa proposta hermenêutica haurida do diálogo com a teoria teilhardiana deve ser aplicada a qualquer ciência que pergunte pela totalidade, apesar de que isso “não é também objeto do estudo das ciências. Pelo contrário, é o chão comum a todas as ciências, que, como partes do saber, tomam aspectos parciais da totalidade e segundo seu método próprio pesquisam e trabalham. A unidade da totalidade faz explodir os limites de cada ciência:

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 63. Como fez na obra *O Evangelho do Cristo Cósmico*, aqui L. Boff cita também a hermenêutica de Gadamer. Muito mais que isso, ele cita a mesma obra e as mesmas páginas. Cf. GADAMER, Hans. Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1965, p. 356-357.

<sup>27</sup> L. Boff dialoga com o pensamento de M. Blondel. Segundo ele, “Blondel não teria razão em criticar a maneira inadequada e abusiva de Teilhard de representar a presença real de Cristo no cosmo. [...] Radicalizando a questão, seria legítimo dizer: O cristo cósmico de Teilhard desempenha fisicamente a função que o panteísmo e o monismo atribuíram a Deus vago e difuso, formando a única realidade (Deus vive natura sive substantia)? À primeira vista, não se pode negar esse parentesco. Mas isso não vale somente para Teilhard senão também para o teocentrismo e cristocentrismo de Paulo (1 Cor 15, 28 e Col. 3,11). Sabemos, porém, que ambos não queriam ser panteístas, malgrado as formulações de inegável colorido panteísta.” BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 45. Na seqüência do texto, L. Boff fundamenta porque é imprescindível a hermenêutica teilhardiana. Essa dimensão mais profunda costura praticamente todas as tentativas de L. Boff decodificar o Reino de Deus, primeiramente, para a cultura secular, e depois, à realidade latino-americana. Não é por coincidência ou apenas admiração o fato de L. Boff desenvolver uma longa fundamentação sobre a *necessidade, inevitabilidade e a legitimidade* da expressão mítica teilhardiana para tratar de temas profundos. Metodologicamente, podemos afirmar que depois desse trabalho, ele poderá apenas aplicar as conclusões em outras obras. Por isso, é imprescindível visitar detidamente as obras que compõem a raiz – fundamento – de sua teologia. Para a complexidade do tema do Reino de Deus, essa é uma condição *sine qua non*.

<sup>28</sup> Não é por acaso que um conceito teilhardiano que expressava a unidade de toda realidade estaria presente na história do desenvolvimento da teologia boffiana, a saber, *Transparência*.

<sup>29</sup> BOFF, L. *O evangelho do Cristo cósmico*, p. 55.

aqui se pergunta, não por partes, facetas e aspectos, mas sim pelo Todo como Todo.”<sup>30</sup> A indagação boffiana pelo Reino de Deus, que se pulveriza nas expressões dos diversos tratados teológicos desse período, querem dar conta também desse desafio.

Aqui chegamos, portanto, numa etapa importante de nossa pesquisa que esclarece, por um lado, nossas opções metodológicas e, por outro, a proposta de que não apenas a teologia do Reino, mas a teologia boffiana dessa base, quiçá não seja toda a sua teologia, deva ser interpretada a partir da hermenêutica *do princípio da unidiversidade*. Isso porque a pergunta pelo Reino e, num certo sentido, o fundamental de sua teologia são a indagação pelo Todo. Porém, como L. Boff expressaria na justificação hermenêutica da cristologia cósmica teilhardiana, porque “esta pergunta (pelo Todo) não pode ser objeto de conhecimento científico, não pode também receber uma expressão conceptual, própria do conhecimento científico.”<sup>31</sup> L. Boff acena, como mostramos anteriormente, à limitação da linguagem conceitual para em seguida trazer a proposta de uma abordagem coerente com a pergunta:<sup>32</sup> “Cada conceito é uma definição. De-finir é traçar os limites, distinguir uma coisa da outra, de forma que possa conceber uma com exclusão da outra. O conceito é instrumento do conhecer abstrato que procede, por reduções, dos aspectos existenciais. Por aí se vê: o caminho que utiliza o conceito não levará a uma resposta adequada à pergunta pela unidade da totalidade. Haverá um outro caminho?”<sup>33</sup>

A resposta de L. Boff a essa pergunta é para nós o prisma pelo qual devem ser interpretados todos os conceitos que sustentam sua teologia do Reino de Deus na obra *Jesus Cristo Libertador* e seus reflexos em outros textos. Ele responde da seguinte forma à pergunta supracitada: “Sim. [...] É o caminho dos sinais, das imagens, dos símbolos e dos mitos.”<sup>34</sup> A resposta de L. Boff marca a tentativa de construção de uma nova

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 55, 56.

<sup>32</sup> Como já compartilhamos anteriormente, essa hermenêutica colhida do método de Gadamer estará presente na obra *Jesus Cristo libertador*. Como já mostramos anteriormente, ela fora trabalhada em sua primeira obra.

<sup>33</sup> BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 56.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

linguagem para a teologia. Sua apropriação a essa hermenêutica faz parte de um complexo que forma toda a sua vida e sua teologia, como viemos mostrando. Portanto, sua definição do Reino de Deus quer dar conta da pergunta pela totalidade; por isso ele deve ser também interpretado dentro dessa atmosfera hermenêutica: “Sobre a realidade global e total é-nos impossível fazer afirmações diretas, conceptuais e adequadas, porque os conceitos surgiram de *partes* desta realidade e por isso não conseguem, sem perverter o seu sentido próprio, cobrir o Todo. Acerca do Todo podemos fazer uma imagem.”<sup>35</sup> Ele continuaria dizendo: “Quando várias imagens e símbolos são concatenados numa unidade formando um relato, surge o *mito*.”<sup>36</sup>

A questão do Reino é o Todo, “porque Deus é o sentido último desse mundo.”<sup>37</sup> Aqui já se impõe um problema: “*Teo-logia*, como a etimologia da palavra bem insinua, quer ser o discurso humano sobre Deus. O que se entende sob a palavra Deus?”<sup>38</sup> Mas qual é esse discurso? “A linguagem religiosa fala do absoluto, mas ela não é absoluta; fala do Divino, mas não existe uma gramática divina, nem uma sintaxe divina. Eis que surge um grave problema: que sentido possui a linguagem religiosa? Que realidade ela traduz? A que experiência corresponde?”<sup>39</sup> A resposta boffiana, bem como a construção da *alteridade ontológica*, isto é, o *princípio fundamental* do Reino, inauguram a tentativa de uma virada na forma como se pesquisava ontologia-metafísica até então. O método para a construção da teologia do Reino, colhida da integralidade da experiência da vida de Jesus, L. Boff o aplicaria a toda teologia: “Entender, porém, a linguagem religiosa significa viver o modo de vida religioso. [...] O teólogo que fala deve ser alguém tocado pela realidade religiosa, pela mística e pelo Mistério.”<sup>40</sup> Ao se aventurar nesse caminho, L. Boff descortina um dado imprescindível no escopo de sua teologia: “A linguagem religiosa é sempre analógica, simbólica, mítica e arcaica. Evoca antes que descreve. Se descreve fatos, como a ressurreição, a morte de Cristo, é para

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 63.

<sup>38</sup> BOFF, L. Teologia e Semiótica. *Revista de Cultura Vozes*, n. 70, p. 326, 1976.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 327.

comunicar um sentido humano e divino. Não é um discurso da objetividade; mas sempre insere a subjetividade porque seu interesse é comunicar sentido, abrir a esperança e prometer salvação para o drama humano.”<sup>41</sup> O que pretende o Reino de Deus em L. Boff, senão ser uma resposta à pergunta que pulsa no coração humano sobre o seu sentido derradeiro: “Essa utopia, anseio de todos os povos, é objeto da pregação de Jesus.”<sup>42</sup>

A teologia do Reino de Deus em L. Boff é possível porque na sua base ele depende dessa nova forma de expressão teológica.<sup>43</sup> Toda a dinâmica que desenvolvemos anteriormente está presente nos conceitos do Reino de Deus.<sup>44</sup> Interpretá-los fora dessa hermenêutica é vê-los simplesmente como conceitos. Eles são conceitos que querem expressar a Totalidade e narrar um sentido para o mundo e para o ser humano em sua relação com o Todo.<sup>45</sup> Por isso, fica evidente a forma como L. Boff aborda o Reino de Deus em nossa obra. Todos os conceitos estão dentro desse contexto que ele busca destrinchar a unidade na totalidade<sup>46</sup>; a relação

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 328.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>42</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 63, 64.

<sup>43</sup> Ao estabelecer esse diálogo que justifique essa linguagem, L. Boff questiona: “Mas que faremos dos mitos depois de desmitologizados? [...] Perderam seu valor? Se perderam seu valor histórico-factual talvez agora comecem a ganhar seu verdadeiro significado religioso-antropológico. Podemos falar dos mistérios profundos de Deus que se encarna, do mistério insondável da própria existência humana do bem e do mal, da salvação da perdição sem ter que contar estórias e usar de mitos e de símbolos? O estruturalismo o viu muito bem, mas a teologia já o sabia desde sempre que o mito, o símbolo e a analogia constituem o próprio da linguagem religiosa, porque sobre as realidades profundas da vida, do bem e do mal, da alegria e da tristeza do homem e do Absoluto só conseguimos balbuciar e usar uma linguagem figurada e representativa. Contudo ela é mais envolvente que o conceito frio. Por ser sem limites estanques e definidos sugere muito mais o inefável e o transcendente que qualquer outra linguagem científica ou do método historicista.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 192.

<sup>44</sup> Em nossa obra principal da pesquisa, onde encontramos a sistematização do Reino, L. Boff afirma: “O teólogo verdadeiro só pode falar *a partir de* Jesus, isto é, tocado por sua realidade vivida na fé e no amor. [...] Ao falarmos e refletirmos a partir de Jesus Cristo usamos palavras, instrumentos e modelos do mundo cultural que nos cerca, pelos quais podemos entender os outros e nos fazemos compreender a nós mesmos. Os nossos conceitos e fórmulas constituem o vaso exterior e frágil que conserva a essência preciosa. Não substituem o mistério. Mas querem comunicá-lo, de forma imperfeita embora, mas sempre dentro duma linguagem compreensível para cada época.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 197.

<sup>45</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 174, 175.

<sup>46</sup> Não é por acaso o interesse de L. Boff pela psicologia Jungana. Ele fez parte do conselho editorial da Vozes para a publicação das obras completas de C. G. Jung. Por isso, ao falar de Jesus e sua função na totalidade humana, ele se refere à teoria Jungana dos complexos: “Segundo psicologia dos complexos de C. G. Jung, cada homem resume em si e carrega em seu inconsciente toda a história das experiências bem sucedidas e

entre o Mistério de Deus e a totalidade da criação.<sup>47</sup> As interpretações simbólica e mítica, linguagens privilegiadas na mística, sustentam o conceito Reino de Deus em L. Boff. Entendemos que elas costuram a diversidade de sua teologia.<sup>48</sup> Esse é o motivo de abordá-las nesse momento de nossa pesquisa e conferir-lhes tamanha importância. Aqui se justifica também porque compreendemos que a sua teologia do Reino é mais bem elucidada à luz de princípios. Por um lado, as perspectivas simbólica e mística iluminam a hermenêutica do *princípio da unidiversidade* e, por outro, nos indicam que o Reino de Deus possui um *princípio fundamental*. Veremos a seguir os conceitos principais que L. Boff utiliza

---

frustradas que a psique humana fez desde suas origens mais primitivas animais e cósmicas.” JUNG, C. G. *Apud* BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 220. Na seqüência, fica claro o interesse de L. Boff: “Cada qual a seu modo é a totalidade. Admita a razoabilidade de semelhante hipótese, ela nos poderá iluminar os recônditos mais profundos da realidade da encarnação. O Verbo se hominizando assumiu toda essa realidade contida na psique humana pessoal e coletiva, positiva e negativa, atingindo assim toda a humanidade. De dentro ele foi desnovelando as tendências negativas que criaram uma anti-história e uma verdadeira segundo a natureza humana, foi ativando os arquétipos de positividade e especialmente o arquétipo Self (Selbst: o arquétipo de Deus) e deixando emergir o homem, realmente imagem e semelhança de Deus. Assim, por um modo a mais, Jesus atinge toda a humanidade, assumindo-a para libertá-la para si e para Deus.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 220.

<sup>47</sup> Aqui as tradições da mística e da poesia estão costurando a teologia do Reino que é de Deus. Segundo L. Boff, esse Deus é Mistério e se refere ao Todo da criação. Citando Simone Weil, ele narra o que é ser teólogo: “Se quiseres saber se alguém é religioso, não repares como ele fala de Deus, mas como ele fala do mundo”. WEIL, Simone *apud* BOFF, L. *Teologia e Semiótica. Revista de Cultura Vozes*, n. 70, p. 334, 1976. Ele prossegue utilizando a poesia e a mística para fazer teologia, enquanto mostra o *princípio fundamental* do Reino de Deus no mundo: “Fala (S. Weil) do mundo enquanto o mundo revela algo mais do que mundo, enquanto o mundo se torna transparente para o Inefável. Deus ou o Inefável ou o Sentido é como raiz vigorosa da árvore que sustenta o tronco e todos os galhos. Todos eles vivem da mesma seiva e bebem da mesma raiz. Todos eles guardam referência para com a raiz.” BOFF, L. *Teologia e Semiótica*, p. 334. L. Boff afirmaria que esse é o desafio da teologia, isto é, mostrar que o mundo é mais do que mundo porque ele é o palco da auto-comunicação irrevogável de Deus. Neste sentido, citando Laotze, ele afirma o que em sua análise, é a mais bela narrativa dessa profundidade teológica: “Trinta raios rodeiam o eixo; mas é onde os raios não raíam que a roda roda. Vaza-se a vasa e se faz o vaso, mas é o vazio que perfaz a vasilha. Casam-se paredes e se encaixam portas. Mas é no vazio da casa que se mora. Apalavram-se falas e se falam palavras. Mas é o silêncio que comunica a linguagem. O ser dá as possibilidades. Mas é o não ser que dá sentido.” LAOTZE *apud* BOFF, L. *Ibidem*. A partir desse texto, L. Boff pergunta: “Esse vazio, este silêncio, esse não-ser não seria Deus?” *Ibidem*.

<sup>48</sup> Como bem destacara Libanio, ao comentar sobre a totalidade da teologia boffiana: “Boff lembra mais a Santo Agostinho que a Santo Tomás. Tem, certamente, de Tomás a acuidade de pensar. Mas carrega muito mais as cores da paixão, do ardor polêmico da frase contundente, a pluralidade de temas, o encanto da beleza, o vigor da palavra poética, o desejo de comunhão com o leitor, o lúdico da linguagem do jogo das etimologias, a proximidade do mistério primigênio da Águia de Hipona.” LIBANIO, João Batista. Pensamento de L Boff. In: GUIMARÃES, Juarez (org). *Leituras críticas sobre L Boff*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 9-10.

para se referir ao Reino de Deus em nossa obra principal. Acreditamos, portanto, que eles estão dentro dessa dinâmica que pergunta pela unidade, a totalidade e a diversidade, onde se entrelaçam, guardando as diferenças, Deus como todo, o ser humano todo e toda a criação:

O símbolo é humanamente mais real e significativo do que a história factual e os dados frios. O mito e o conto (bem dizia Guimarães Rosa que no conto tudo é verdadeiro e certo porque tudo é inventado)<sup>49</sup> quando conscientizados e aceitos pela razão como contos e mitos não alienam, não magnificam, nem sentimentalizam o homem, mas o fazem mergulhar numa realidade onde ele começa a perceber o que significa inocência, reconciliação, transparência divina e humana das coisas mais banais e o sentido desinteressado da vida, aqui no Natal encarnado na criança divina. Que fazer dos relatos do Natal e com o presépio? – Que continuem. Mas que sejam entendidos e revelem aquilo que querem revelar: que a eterna juventude de Deus penetrou esse mundo para nunca mais deixá-lo, que na noite feliz de seu nascimento, nasceu um sol que não conhece mais ocaso.<sup>50</sup>

### 3.1.3. O Reino de Deus e a linguagem de princípios: Totalidade, Unidade e Diversidade

O que fizemos até o momento nos serve para mostrar a diversidade presente na sua teologia bem como o seu desejo pela unidade. Isso porque o *princípio fundamental*<sup>51</sup> do Reino de Deus como L. Boff o

---

<sup>49</sup> Atualmente os estudos de diálogo de Literatura e teologia trazem novos caminhos para o trânsito da teologia nos diversos âmbitos da sociedade. João Guimarães Rosa é um dos autores da literatura pesquisados no Brasil. Escrevemos um livro que dialogava que um dos livros mais importantes desse autor, a saber, *Grande Sertão, Veredas*. Cf. OLIVEIRA, Delambre de. *O que é pecado*. Rio de Janeiro: MK Publicitá, 2004. A história da aproximação entre teologia e literatura tem alguns personagens que deram e dão contribuição para o desenvolvimento dessa pesquisa em três décadas na Alemanha e EUA: Romano Guardini e Hans Urs Von Balthasar, Paul Tillich, Karl-Josef Kuschel, Pie Duployé, Dorothee Sölle, Dietmar Mieth, George Langenhorst. No contexto latino-americano, deve se destacar a ALALITE: Associação Latino-americana de Literatura e Teologia. Em abril de 2007 foi realizado na cidade do Rio de Janeiro o primeiro colóquio, sob o título, *Literatura e Teologia. Aproximações teóricas e práticas*. Homenagem à Antonio Vieira, o que formalizou a sua fundação. Seus organizadores foram José Carlos Barcellos, Cecília Avenatti de Palumbo, Maria Clara L. Bingemer e Eliana Yunes. Cf. <http://www.alalite.org/>

<sup>50</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 192.

<sup>51</sup> No capítulo II de nossa obra principal, L. Boff dedica um capítulo para discutir a questão da hermenêutica para uma cristologia. Acreditamos que ele tem consciência do desafio do tema no contexto latino, principalmente, quando a metodologia e a bibliografia são européias. Por um lado, esse esforço revela o que seria, a partir de 1974, a transição em sua teologia e, por outro, a necessidade de outra linguagem para expressar temas ligados intrinsecamente à cristologia, a saber, o Reino de Deus: “Hermenêutica não significa apenas a arte de entender textos antigos, mas de compreender todas as manifestações da vida e saber articulá-las com a mensagem evangélica, especialmente aqueles fatores que dizem respeito não somente ao indivíduo, mas a coletividade universal dos homens

descreve, se refere à Totalidade. Na mensagem fundamental do Reino, Deus tem prioridade. Entretanto, Ele é uma Totalidade que entra radicalmente na história do ser humano e na história do cosmos. É possível falar Dele. Porém, como narrá-lo? Qual a abordagem mais coerente para se referir à Totalidade se o conceito fala a partir das partes? L. Boff enfrenta também esse dilema num dos textos mais densos que marca, dentro do período de nossa pesquisa, um movimento de aproximação epistemológica com o contexto da América Latina. Em busca de mostrar a unidade dentro da diversidade ao se referir à Totalidade, ele, primeiramente, mostra como o dualismo<sup>52</sup> permeou essa tentativa na teologia: “a afirmação exclusiva da transcendência de Deus levou a negar o mundo imanente. A afirmação exclusiva da imanência de Deus no mundo conduziu à negação de Deus transcendente. É que imanência e transcendência são categorias opostas e exclusivas. Aplicadas a Deus deviam levar à negação do mundo ou de Deus. Como sair desse impasse?”<sup>53</sup> O caminho encontrado por L. Boff retoma, justamente, o conceito que Teilhard de Chardin encontrou para resolver o problema da unidade, a saber, a *Transparência*: “Bem disse Teilhard de Chardin: ‘O grande mistério do cristianismo não é exatamente a aparição, mas a transparência de Deus no universo. Oh! Sim, Senhor, não somente o raio que aflora, mas o raio que penetra. Não vossa Epi-fania, Jesus, mas vossa Diafania.’”<sup>54</sup>

Na seqüência do texto acima, L. Boff retoma aquilo que estamos entendendo ser a questão fundamental-relacional do Reino: a unidade na diversidade da totalidade entre Deus, ser humano e mundo: “Deus emerge, aparece através do homem e do mundo. Estes se tornam então transparentes para Deus. Deus é real e concreto, porque não vive acima e fora do mundo, mas no coração do mundo para além dele; dentro, mas sem se

---

como os temas Reino de Deus, da justiça, da paz, da reconciliação, etc.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 192.

<sup>52</sup> Para um aprofundamento mais sistemático sobre a influência do dualismo na teologia cristã, Cf. RUBIO, A. Garcia. *Unidade na pluralidade*. 3. Ed. Rev. Ampl. São Paulo: Paulus, 2001, p. 95-114.

<sup>53</sup> BOFF, L. Experimentar Deus hoje. In: VVAA. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 131.

<sup>54</sup> CHARDIN, Teilhard de *apud* BOFF, L. Experimentar Deus hoje. In: VVAA. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 132.

exaurir aí e se tornar uma peça do mundo.”<sup>55</sup> Se, como vai se delineando, o problema do Reino em L. Boff é de fato uma questão de Deus e o mundo, o *princípio fundamental* do Reino acena para a possibilidade dessa relação e as suas conseqüências. Entretanto, não é um simples encontro casual, mas diz respeito às dimensões intrínsecas, anteriores, originárias<sup>56</sup> e profundas como destacaria L. Boff: “Como aparece a trans-parência de todas as coisas para Deus? Como se dá a união do mundo e de Deus, sem confundir a Deus com o mundo e o mundo com Deus e sem se negarem mutuamente? Qual é a dimensão originária que nos impede de criarmos objetivações negadoras de Deus e negadoras do mundo?”<sup>57</sup> Aqui está, desde a primeira obra, *O Evangelho do Cristo Cósmico* e de sua tese de doutoramento, *A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo*,<sup>58</sup> a pergunta que subjaz o conceito “Reino de Deus” que se

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>56</sup> A teóloga Ivone Gebara dedicou grande parte de seu trabalho a refletir esse tema. A pergunta sobre a relação entre Deus e o mundo culmina na discussão séria sobre o problema do mal e do sofrimento. Ivone Gebara propõe, portanto, uma conceito de Trindade que supere a perspectiva marcada pelo patriarcalismo. Para ela, a trindade está presente tanto na solidão humana quanto nas relações. Por isso, nós celebramos não apenas o bem, mas também o mal, em certa medida, está relacionado com a nossa fragilidade constitutiva. GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 39-69. Cf. GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio, uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

<sup>57</sup> CHARDIN, Teilhard de *apud* BOFF, L. Experimentar Deus hoje. In: VVAA. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 132.

<sup>58</sup> Aqui temos um bom exemplo da diversidade presente na teologia boffiana. Temos a hipótese que os textos a partir de 1974 acolhem a realidade latino-americana como *lócus* para sua reflexão teológica. No entanto, observamos isso pela ótica do que estamos chamando de *princípio da unidiversidade*. Por qual motivo? Já discutimos no capítulo anterior como L. Boff insere o tema da *libertação* em sua teologia (Cf. 2.1.3). Nesse texto, diferente da maioria produzido antes de 1974, L. Boff começa mostrando como o nome Deus foi utilizado nos contextos das histórias da Igreja e da teologia. Porém, ele já inclui a especificidade da América Latina: “A crítica checou todas as nossas ideias sobre Deus. Ela se corporizou na demitologização, na tentativa de tradução secular dos conceitos religiosos, na teologia da morte de Deus e aqui na América Latina no esforço de desmascaramento da função ideológica assumida pela religião para preservar um tipo de sociedade injusta e discriminatória da urgência da revolução.” BOFF, L. *Experimentar Deus hoje*, p. 126. A complexidade que encontramos também está presente no conceito de Reino de Deus e, pelo curto período tempo de sua teologia, isto é, 70-75, foi um pouco desconsiderada por aqueles que, inicialmente, interpretavam sua teologia: L. Boff retoma conceitos que foram cunhados pensando muito mais na totalidade e nas questões ontológicas referentes a Deus, o ser humano e o cosmos. Isso não significa que estamos sugerindo abstração e/ou distanciamento da realidade, pelo contrário, ele é tão profundo em sua base teológica (marca indelével do rigor da escola alemã – *Condição Limite*) que pode retomá-la independente do *Espírito da Época*. Essa parte do texto em que ele propõe um novo caminho para uma coerente correlação entre Deus, o ser humano e o mundo através do conceito de *Transparência*, foi bem desenvolvida em sua tese de doutoramento. Cf. BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 123-181. Imaginamos que esse é um dos motivos pelos quais sua tese não foi traduzida

pulverizaria dentro dos diversos tratados teológicos. De alguma forma, L. Boff retoma elementos centrais de sua base teológica e os aplica em momentos e situações diferentes. Isso porque, de alguma forma, em diferentes contextos, a relação entre a unidade na Totalidade da diversidade vai aparecer.

Esse é o ambiente maior em que os termos que formam o conceito Reino de Deus estão inseridos. Eles se referem à Totalidade; querem apontar para a unidade na diversidade; privilegiam a linguagem simbólica e mítica; querem revelar um sentido absoluto para o ser humano e o mundo dentro de um quadro aonde Deus-Mistério-inefável vem radicalmente ao encontro da realidade que ele criara para si mesmo. Por tudo isso, compreendemos que o conceito de “Reino de Deus” em L. Boff, não é composto de termos fechados. É uma linguagem provisória, contudo, profunda e aberta para dialogar e propor novamente a profundidade desse encontro em diferentes épocas e culturas. Isso se dá porque o *princípio* é sempre conservado: a alteridade ontológico-relacional de Deus como Todo, o ser humano todo e o cosmos todo.

Quando abordamos os conceitos usados por L. Boff, a partir dessa leitura, podemos perceber melhor o que viemos discutindo. Em uma das primeiras explicações de L. Boff sobre o Reino de Deus, antes de tudo ele discute a necessidade de uma linguagem sobre a totalidade:

Desmitização não significa o desmascaramento do mito confrontado com a realidade objetiva, o que seria não compreender o mito, mas dar-se conta do mito como linguagem do Inconsciente, aceitá-lo como uma forma legítima de compreensão lógica e integrá-lo no processo de individuação da personalidade. Buscar o sentido do mito não é detectar sua origem genética, se veio dos persas ou dos gregos, nem decifrar as tradições que o configuram. O sentido e a verdade do mito residem na força interpretativa que possui no esclarecimento da existência. Assim em Jesus o mito do Reino de Deus sinalizado pelos símbolos apocalípticos representa a busca e a promessa da realização plena do sentido de toda a realidade: o irromper da meta da história está iminente. Isso significa

---

para o português. Ou seja, ele retoma várias partes dela em seus livros e artigos nos anos de nossa pesquisa, isto é, até 1977. Isso justifica o fato de percebermos que, prioritariamente, até 1973 os seus textos refletem a dinâmica da secularização. Porém, isso não é sistemático, mas deve ser visto dentro da *unidiversidade* como procuramos pontuar no capítulo 1. Outro exemplo importante é a relação entre Reino de Deus, Cristologia e Igreja que viria aparecer em nosso livro principal, *Jesus Cristo Libertador*. Sem muitas mudanças e usando a mesma metodologia teológica, L. Boff a descreve também, primeiramente, em sua tese doutoramento. Cf. BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 513-537.

uma radical crise para o consciente que deve reorganizar seu arranjo existencial e dar emergência a um arquétipo do Inconsciente que lhe transformará a existência.<sup>59</sup>

Por um lado, L. Boff acena que o Reino, do ponto de vista ontológico, se refere a dimensões profundas, originárias, daí a força do mito nos símbolos da apocalíptica,<sup>60</sup> por outro, ele continua o texto indicando o que chamamos de *princípio fundamental*: “Com a pregação de Jesus se dá de forma extrema a irrupção do sentido da existência como comunhão e participação de tudo com Deus. O mito do Reino implicava numa nova imagem<sup>61</sup> de Deus.”<sup>62</sup> Como veremos a seguir, descobrimos uma virtude em nosso autor ao construir a sua teologia do Reino. A dificuldade de interpretar os termos usados por ele é legítima. L. Boff sabe da importância dos conceitos, porém, para se referir à Totalidade, eles são provisórios, ambíguos e frágeis. Gostaria de analisar as de-finições de Reino de Deus em nossa obra principal, *Jesus Cristo Libertador*, tendo como pano de fundo o esforço que fizemos até aqui. O desafio de propor uma hermenêutica que leve a sério a unidade na diversidade da Totalidade presente em sua teologia nos primeiros anos.<sup>63</sup>

<sup>59</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 36.

<sup>60</sup> Nós entendemos que, primeiramente, o conceito de “Reino de Deus” em L. Boff deva ser interpretado a partir das questões universais e de Totalidade que subjazem a história humana, e que são contempladas no contexto da apocalíptica judaica ao tempo de Jesus. Não se trata de uma questão secundária, pois ela incide diretamente na proposta trazida pelo Reino em Jesus. L. Boff é fiel à hermenêutica colhida de Gadamer. Para entender as repostas (propostas do Reino), é preciso compreender as perguntas (interrogações que se arrastavam na história do ser humano paradigmáticas através da apocalíptica). A discussão mais detalhada, Cf. 2.1.4.

<sup>61</sup> Certamente, construir uma nova imagem de Deus como expressão do Reino é trabalho imprescindível de nosso autor nessa etapa da pesquisa. Por isso, afirmamos anteriormente que uma das perguntas centrais do Reino é a questão de Deus, tanto no contexto da *secularização/secularismo* quanto no ambiente de *opressão-dependência-libertação*. Isso implicava uma linguagem que comunicasse a profundidade da imagem do Deus do Reino trazida por Jesus. Acreditamos que L. Boff é feliz em sua tentativa: “A sacralidade se caracteriza pela decifração explícita da libertação-salvação e pela nomeação do Mistério que tudo penetra e circunda. A profanização prescinde (o que não significa que negue) de sua tematização. Mas vive também sob o mesmo vigor estruturante do Mistério, na profanização retraído e escondido. Na sacralização, vivendo-se na luz, o homem se reporta logo ao sol, fonte de luz. Na profanização, vive-se na luz, mas se prescinde de nomear e perguntar pelo sol. Com isso não se nega o Sol, origem da luz. Esta também emana do Sol; este é tão generoso e absoluto que não deixa de estar menos presente pelo fato de não ser nomeado e conscientizado. O importante é notar que ambos, o sacro e o profano, são revelações do único e mesmo Sol, o Mistério salvífico e libertador de Deus.” BOFF, L. *Libertação como teologia. Grande Sinal*, n. 28, p. 201, 1974.

<sup>62</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 36, 37.

<sup>63</sup> Temos a consciência que esse trabalho que aqui sugerimos é bastante desafiador. Nosso objetivo está sendo apenas de apontar as pistas para que outros pesquisadores

Agora que citaremos as várias definições que L. Boff faz do Reino de Deus, é preciso lembrar sua *Condição limite*, a unidade na diversidade da Totalidade, sua teologia informe em busca de forma e, principalmente, sua busca por outras linguagens teológicas, a saber, a simbólica e mítica. Tudo isso que foi dito e o capítulo primeiro demonstram na base, a diversidade e a complexidade em sua teologia. Contudo, há uma unidade coerente que subjaz a essa diversidade. Portanto, entendemos que a melhor forma de manter fidelidade à sua tentativa de não fechar e delimitar sua teologia é a percepção de um princípio fundamental nas definições sobre o Reino de Deus. Isso significa que a unidade, diversidade e Totalidade estarão sempre presentes. O Reino de Deus é uma resposta aos anseios humano e cósmico. Nesses anseios, em especial o antropológico, L. Boff utiliza o princípio-esperança para justificá-lo. Esse princípio possibilita ao ser humano construir utopias. Porém, com a realização plena do Reino na vida de Jesus, a utopia é transformada em topia: gesta-se no presente uma semente dentro do ser humano e de todo o cosmos que crescerá totalmente no futuro.<sup>64</sup>

---

dêem continuidade a essa tarefa. Isso porque, nosso olhar está restringido a um tema em específico, a saber, o Reino de Deus. Certamente, uma de nossas importantes percepções é que essa hermenêutica – *princípio da unidiversidade* – poderia se tornar uma tese de doutoramento, pois esse princípio costuraria toda sua teologia. Estamos cômicos de que a criação desse método para interpretar a sua teologia contribuiria em muito, uma vez que a mudança de paradigma em sua teologia já foi muito bem percebida por exímios pesquisadores de sua teologia, tanto no Brasil bem como na Europa. Entretanto, suspeitamos que, principalmente, essa transição entre a realidade européia, marcada pela *secularização/secularismo*, para a realidade latino-americana, com a emergência do tema da *libertação*, ainda não foi devidamente aprofundada. Muitos começam a sua teologia interpretando-a como *teologia da libertação*. Dentro de nossa proposta hermenêutica, antes do tema da libertação, sua teologia é marcada pela Totalidade, unidade e diversidade de conceitos. Primordialmente, estão entrelaçados Deus (Totalidade), o ser humano e o cosmos. O tema da *libertação* em sua teologia, a partir de 1974, é o primeiro *re-flexo* – aplicação – da sua tentativa anterior, *fonte*, de descobrir a unidade na diversidade da Totalidade. Nesse sentido, ainda que esse tema tenha obtido grande relevância no desenvolvimento de sua teologia, compreendemos que ele não é o tema principal-fundante de sua teologia.

<sup>64</sup> Nessa longa descrição podemos observar como L. Boff organiza essa idéia: “Que significa Reino de Deus que constitui indiscutivelmente o centro de sua mensagem? Para os ouvintes de Jesus significava bem outra coisa que para os ouvidos do fiel moderno, para quem Reino de Deus é a outra vida, o céu, o pós-morte. Reino de Deus – que ocorre 122 vezes nos evangelhos e 90 na boca de Jesus – significava para os ouvintes de Jesus a realização de uma esperança, no final do mundo, de superação de todas as alienações humanas, da destruição de todo mal seja físico, seja moral, do ódio, do divisão, da dor e da morte. Reino de Deus seria a manifestação da soberania e senhoria de Deus sobre esse mundo sinistro, dominado por forças satânicas em luta contra as forças do bem, o termo para dizer: Deus é o sentido último deste mundo; Ele intervirá em breve e sanará em seus fundamentos toda a criação, instaurando o novo céu e a nova

### 3.1.4. *Princípio Fundamental do Reino como unidade na diversidade das particularidades na Totalidade: a alteridade ontológico-relacional*

Entendemos que os termos utilizados por L. Boff para descrever e construir o conceito de Reino de Deus não podem ser interpretados no quadro clássico da teologia sistemática manualista da escolástica. L. Boff em todo momento quer superar a idéia, na teologia, de conceitos frios para dar conta de temas onde a metáfora, o símbolo e o mito são caminhos mais coerentes. Isso não significa que se devam desvalorizar os conceitos. É necessário apenas que os estudemos considerando que eles falam das partes mesmo quando o tema se refere ao Todo. Essa é uma das complexidades dos conceitos na teologia do Reino em L. Boff: nessa obra, ele aprofunda o Reino muito mais dentro da sua perspectiva de Totalidade, contudo, sem desmerecer as particularidades, a diversidade e a unidade. Faremos questão de citar vários momentos onde L. Boff construiu o conceito “Reino de Deus”. Inicialmente, já podemos mostrar sua descrição que muito se assemelha à verdade que está para além das descrições míticas:

Com a sua pregação do Reino de Deus, quis dar um sentido derradeiro e absoluto à realidade. Em nome desse Reino de Deus, viveu seu ser-para-os-outros até o fim que Deus, mesmo quando a experiência da morte (ausência) de Deus se fez, na cruz, sensível até quase às raias do desespero. [...] O sentido universal da vida e da morte de Cristo está, pois, em que suportou até o fim o conflito fundamental da existência humana: de querer realizar o sentido absoluto deste mundo diante de Deus, a despeito do ódio, da incompreensão, da traição e da condenação à morte. O mal para Jesus não estava aí para ser compreendido, mas para ser assumido e vencido pelo amor.<sup>65</sup>

A expressão *Reino de Deus* é secundária, pois ela quer apontar para algo mais profundo. Por isso, a necessidade de em cada geração, ele ter que ser relido, reinterpretado e reatualizado. Isso para que continue

---

terra. Essa utopia, anseio de todos os povos, é objeto da pregação de Jesus. Ele promete: não será mais utopia, mas realidade a ser introduzida por Deus.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 65, 66. Devemos ficar bastante atentos, pois, em alguns momentos, L. Boff privilegia falar do Reino a partir da Totalidade e, em outros momentos, enfatiza as particularidades. Essa diferença seria imprescindível para compreender a linguagem teológica e o sentido dos conceitos clássicos.

<sup>65</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 132.

sendo resposta a esse anseio fundamental preconizado através do imaginário da apocalíptica. Essa percepção será importantíssima quando mudar o *Espírito da Época*. Nesse momento de nossa pesquisa, podemos elucidar porque privilegiamos uma linguagem de princípios: “Jesus prega um sentido absoluto para o nosso mundo”.<sup>66</sup> Por isso, os termos centrais aqui usados, inicialmente, se referem à Totalidade:

Reino de Deus é a realização da utopia fundamental do coração humano de total transfiguração deste mundo, livre de tudo o que aliena como sejam a dor, o pecado, a divisão e a morte. Ele vem e anuncia: ‘Acabou-se o prazo da espera. Próximo está o Reino!’ Ele não só promete essa nova realidade, mas já começa a realizá-la e mostrá-la como possível nesse mundo. Ele, portanto, não veio alienar o homem e levá-lo para outro mundo. Veio confirmar uma boa notícia: esse mundo sinistro tem um fim bom, humano e divino.<sup>67</sup>

Dentro dessa linguagem de Totalidade, nós percebemos que L. Boff indica que Deus tem prioridade no Reino. Ele é o agente. Toda a realidade passa a ter referência a Deus. Na Totalidade, L. Boff enfatiza elementos vivenciados por Cristo na antecipação do Reino em sua vida através da ressurreição. Porém, nosso autor entende a Totalidade e as particularidades como parte de um Todo. Não há dualismo. Alguns termos são usados dentro dessa dinâmica de Totalidade como se vê abaixo.

Cristo se entende como libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando o Reino de Deus. Reino de Deus é a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmos, purificados de todos os males e repletos da realidade de Deus. Reino de Deus não quer ser outro mundo, mas o velho transformado em novo. Se Mateus usa em vez de Reino de Deus, Reino dos céus é porque ele como bom judeu-cristão, procura evitar o nome de Deus e em seu lugar emprega céu. Reino de Deus não significa só liquidação do pecado. Mas de tudo o que o pecado significa para o homem, para a sociedade e para o cosmos. No Reino de Deus, a dor, a cegueira, a fome, as tempestades, o pecado e a morte não terão mais vez.<sup>68</sup>

Devemos ressaltar que essa Totalidade não anula as particularidades do Reino; Deus como agente não anula a

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 66.

responsabilidade humana de decidir por essa proposta.<sup>69</sup> Por isso, L. Boff faria essa consideração: “Os milagres de Cristo antes de revelarem sua divindade visam mostrar que o Reino já está presente e fermentando dentro do velho mundo: uma utopia tão velha quanto o homem está se realizando, a libertação total.”<sup>70</sup> O termo libertação<sup>71</sup> está vinculado a esse sentido de Totalidade e não há uma dimensão ideológico-teológica que receberia a partir de 1974.<sup>72</sup> Precisamos destacar que dizer que há uma ênfase na Totalidade não significar sugerir abstração dos seus conceitos e que não tem a ver com a realidade das pessoas. Para nossa análise, aqui está a virtude de nosso autor em propor uma linguagem diferente para a

---

<sup>69</sup> Como bem destacou L. Boff: “Para que se realize semelhante transformação libertadora do pecado, de suas conseqüências pessoais e cósmicas, de todos os demais elementos alienatórios sentidos e sofridos na criação, Cristo faz duas exigências fundamentais: exige conversão da pessoa e postula uma reestruturação do mundo da pessoa.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 77. A ética estará presente nessa dinâmica do Reino: “Reino de Deus atinge primeiro as pessoas. Delas se exige conversão: mudar o modo de pensar e agir no sentido de Deus, portanto revolucionar-se interiormente.” *Ibid.* A sociedade refere-se também ao Reino: “A pregação de Jesus sobre o Reino de Deus não atinge só as pessoas exigindo-lhes conversão. Atinge também o mundo das pessoas como libertação do legalismo, das convenções sem fundamento, do autoritarismo e das forças e potentados que subjugam o homem”. *Ibidem*, p. 85.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>71</sup> Aqui estamos numa etapa muito importante de nossa pesquisa. O aprofundamento nos termos usados por L. Boff para descrever o Reino de Deus nos permite, considerando sempre a diversidade, perceber a marca de transição em sua teologia. O termo *libertação* é o mais interessante para nossa discussão. Na verdade, perceber essa diferença de uso do termo nesse período, não é simples, pois L. Boff utiliza o mesmo termo – *libertação* – nos dois períodos. No entanto, nossa pesquisa quer mostrar que eles têm significados bem diferentes nesse curto período de anos. Como temos mostrado nesse tópico, até 1973, existe certa prioridade em descrever o Reino de Deus dentro de uma perspectiva de Totalidade sem que se desconsiderem as particularidades na diversidade. Não é difícil de compreender esse fato, quando consideramos o que chamamos de hermenêutica do *princípio da unidiversidade*. Aqui temos, principalmente, a sua *condição limite*, a sua tese de doutoramento e sua primeira obra, a saber, *O evangelho do Cristo cósmico*. No ano de 1974, L. Boff afirma, portanto, que estamos vivendo um novo momento, onde a história estaria sendo interpretada a partir de outros referenciais. A consciência da libertação nasceria da experiência sócio-política (sociologia e política) do desenvolvimento como estrutura de dependência e de dominação dos países ricos sobre os pobres. Porém, o tema da libertação não pode ser reduzido ao conteúdo sócio-político. Surgiria, portanto, a partir da análise sócio-analítica da realidade, oriunda da sociologia, uma nova interpretação da realidade, onde a ênfase seria superar a relação opressão-dependência pela libertação. BOFF, L. A hermenêutica da consciência histórica da libertação. *Grande Sinal*, n. 28, 33-47, 1974; BOFF, L. *Teologia da libertação e do cativo*. Lisboa: Multinova, 1976, p. 13-26.

<sup>72</sup> “Reino de Deus como transparece, implica dinamismo, notifica um acontecimento e exprime a intervenção de Deus já iniciada, mas ainda não totalmente acabada. [...] A pregação do Reino se realiza em dois tempos, no presente e no futuro. [...] A situação do homem diante de Deus será totalmente transfigurada porque os pecados serão perdoados (Mt 6,14) e a glória será restituída aos homens (a veste celeste dos anjos) (Mc 12,25), os eleitos dispersos serão reunidos (Lc 13,27) e os filhos de Deus se encontrarão na casa

teologia. O Reino de Deus, ao mesmo tempo em que fomenta uma ética de vida para a sociedade, está para além dessa realidade.

“Reino de Deus que Cristo anuncia não é libertação deste ou daquele mal, da opressão política dos romanos, das dificuldades econômicas do povo ou só do pecado. Reino de Deus não pode ser privatizado a este ou aquele aspecto: ele abarca tudo, mundo, homem e sociedade; a totalidade da realidade deve ser transformada por Deus. Daí a frase de Cristo: ‘O Reino de Deus não vem de tal forma que a gente possa contar com ele. Nem se poderá dizer: Ei-lo aqui ou ali, porque o Reino de Deus está dentro de vós.’ (Lc. 17.21). Esta difícil expressão ‘o Reino de Deus está em vosso meio’ significa, segundo a mais recente exegese: ‘A nova ordem introduzida por Deus está à vossa disposição. Não pergunteis quando no futuro será estabelecida. Não corrais por isso daqui ou dali, como se o Reino de Deus estivesse ligado a algum lugar. Antes, decididos e engajai-vos por ele. Deus quer ser vosso senhor. Abri-vos a sua vontade. Deus espera por vós especialmente agora. Preparai-vos e aceitai essa última oferta de Deus.’”<sup>73</sup>

Aos poucos, vamos observando que a transfiguração à qual L. Boff se refere é uma realidade de comunhão ilimitada entre o ser humano, o cosmo e Deus. Com a ressurreição, Jesus foi completamente transfigurado. Na medida em que o ser humano se abre aos outros, ao cosmos e a Deus, ele já está vivendo o dinamismo do Reino que já começou, mas não se finalizou: “O que mais ressalta em Jesus é a autoridade com que anuncia o reino e o torna já presente por sinais e gestos inauditos”.<sup>74</sup> L. Boff fala da dualidade teleológica do Reino: “No começo já está presente o fim. Com Cristo, o Reino já começou a agir no mundo.”<sup>75</sup> Como enfatizamos no capítulo anterior, a vida de Jesus é critério para compreendermos a teologia do Reino em nosso autor: “No Reino de Deus deve reinar liberdade e igualdade fraterna. Jesus no-la conquistou.”<sup>76</sup>

Ao mesmo tempo em que L. Boff descreve que o Reino se refere à Totalidade na diversidade, existe uma unidade nas particularidades.<sup>77</sup> Ora

---

paterna (Lc 15,19) onde a fome e toda sede serão saciados e transbordará a riso alegre do tempo da libertação (Lc 6,21)” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 69.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>77</sup> Entendemos que esta fora a virtude de L. Boff em privilegiar uma linguagem de princípios para descrever o Reino. Nessa linguagem, onde ele supera qualquer dualismo e mantém a unidade das particularidades na totalidade da diversidade, é que outra consideração importante precisa ser discutida nesse momento: os termos utilizados para

ele enfatiza um aspecto, ora realça o outro. L. Boff tem consciência do dualismo que marcou a teologia no Ocidente. Uma interpretação apressada de sua teologia entre os anos 73 a 75 pode incorrer no erro de não considerar esse aspecto presente na raiz de sua reflexão teológica. Esse fato está relacionado a um complexo onde se situa sua teologia. Certamente, a sua constante condição de *limite da fronteira* é imprescindível para perceber esse dinamismo interno de sua teologia. A descrição seguinte mostra concomitante a dimensão da Totalidade, da diversidade e da unidade. Faz-se mister citar o texto completo para a observação:

Ele é sim o Messias, mas não o do tipo político. Seu Reino não pode ser privatizado e reduzido a uma parte da realidade, como seja a política. Ele veio sanar toda a realidade em todas as suas dimensões, cósmica, humana e social. O grande drama de Jesus foi tentar tirar o conteúdo ideológico contido na palavra 'Reino de Deus' e fazer o povo e os discípulos compreenderem que ele significa algo de muito mais profundo: que exige conversão da pessoa, no sentido do amor a amigos e inimigos e da superação de todos os elementos inimigos do homem e de Deus. [...]

---

descrever o Reino de Deus, dentre eles, o principal, a saber, o conceito de *libertação*, é relido à luz daquilo que esse termo significava na hermenêutica sócio-política. Para legitimar o uso na teologia de um conceito oriundo da sociologia para interpretar a realidade, ele mostra, primeiramente, que a relação *opressão-dependência-libertação* acontecera em praticamente toda a história do ser humano. Após justificar que essa hermenêutica da sociologia e da política está presente em toda a história, ele mostra que ela também estava presente na teologia. Essa é a porta para que L. Boff assumia essa hermenêutica que, segundo ele, nascera dentro da sociologia para interpretar as relações sociais. Na etapa seguinte, L. Boff já faria a leitura de alguns temas teológicos, utilizando o mesmo princípio e alguns termos específicos: "A compreensão da revelação como processo histórico realça a concreteness do evento revelador que se nos depara hoje dentro deste horizonte de libertação-opressão. Aceitar o desafio dessa epocalidade da revelação, importa não somente auscultar a voz do tempo e os clamores dos humilhados e ofendidos, mas uma voz suplicante do próprio Deus e de Jesus Cristo que sofre, é torturado, crucificado e agoniza até o final dos tempos." BOFF, L. Teologia como libertação. *Grande Sinal*, n. 28, p. 113-114, 1974. Retomaremos esse aspecto importante mais a frente, porém, devemos adiantar que a aplicação dessa epistemologia não se dá por um modismo de querer adequar os conteúdos teológicos em uma nova situação: "A teologia e a Igreja para libertarem não precisam se filiar a uma ideologia revolucionária ou socializante, como é a tentação de muitos cristãos comprometidos atualmente. Isso apenas reflete a ausência de reflexão teológica e acusa a falta de uma vivência profunda da fé. O que a teologia e a Igreja necessitam é acionar o tesouro de sua própria riqueza libertadora e tematizar o que já está implícito dentro de seu próprio horizonte. Só então elas darão uma colaboração específica ao processo da libertação que se ramifica em todas as manifestações da vida". *Ibidem*, p. 114. O que está dito anteriormente, L. Boff o faz com os temas de sua teologia construídos até 1973. Por isso, sugerimos uma hermenêutica, a saber, *princípio da unidiversidade*, que leve em consideração justamente essa sua peculiaridade. Na verdade, temos uma transição de *Espírito da Época* que não pode ser dissociado de sua vida como pessoa, teólogo e frei: é a passagem da Alemanha para o Brasil; da Europa para a América Latina; da *Secularização/secularismo* para a *libertação*. Devemos ficar bastante atentos, pois, a unidade, ou seja, o *princípio fundamental* do Reino será um elo na totalidade de sua teologia.

O Reino de Deus apresenta-se frágil e sem aparato. Mas é como a semente lançada na terra (Mc 4,26ss), como o grão de mostarda, menor de todas as sementes da Palestina (Mt 13,31ss) ou como o fermento na massa (Mt 13,22ss). A aparente pequenez esconde e promete um glorioso futuro: um pouco de fermento leveda toda massa; a semente cresce e dá espigas com trigo generoso; o grão de mostarda ‘cresce, torna-se a maior de todas as hortaliças’ (Mc 4,32). No começo está presente o fim. Com Cristo, o Reino já começou a agir no mundo. A velha ordem já está caminhando para seu fim. Já desponta o sol que não conhece ocaso; irrompeu o tempo da libertação. No próximo capítulo analisaremos a pregação de Jesus sobre o Reino de Deus que significa uma revolução no modo de pensar e agir da pessoa e uma global transformação do mundo e das coisas da pessoa.<sup>78</sup>

O Reino é uma resposta do próprio Deus na direção do cosmos e do ser humano. Esse será umas das possibilidades de pensar uma ontologia que supere o modelo estático: “Reino de Deus significa a realização da utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica. É a situação nova do velho mundo, totalmente repleto por Deus e reconciliado consigo mesmo. Numa palavra, poder-se-ia dizer que Reino de Deus significa uma revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus e somente por Deus. Por isso, o Reino é de Deus em sentido objetivo e subjetivo.”<sup>79</sup> A Totalidade que aparece continuamente na descrição boffiana mostra que, primeiramente, alguns termos que mais tarde receberiam densidade ideológico-teológica na dinâmica social, estão, originalmente, num contexto vital genuinamente teológico. Aqui está o risco de se passar direto dos anos 70 a 75 sem considerar a hermenêutica que denominamos de *princípio da unidiversidade*. Sem essa consideração, o Reino de Deus poderia ser interpretado como *Utopia* marcada apenas como engajamento social; *libertação* poderia ser interpretada apenas como fruto da análise sócio-analítica de opressão-dependência.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 74.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>80</sup> Considerando o que já dissemos anteriormente, L. Boff cita as mesmas descrições do Reino de Deus que estavam em nossa obra principal – *Jesus Cristo Libertador* – a partir da nova hermenêutica assumida em 1974. Para justificar, portanto, a validade da análise sócio-analítica, ele privilegia alguns temas teológicos, dentre eles, o Reino de Deus. Se antes o Reino de Deus era descrito com certa prioridade para a Totalidade sem desconsiderar as particularidades na diversidade, agora as particularidades do Reino serão privilegiadas. Isso nos faz perceber a hipótese de que o tema da *libertação* nessa segunda etapa é, apesar da vitalidade que tomaria em sua teologia, o primeiro desdobramento prático/teológico do *princípio fundamental* do Reino de Deus de sua teologia construída entre os anos de 63 a 73. Vejamos uma leitura boffiana da *libertação*

Outro termo caro para a descrição do Reino de Deus em nosso autor é *alienação fundamental*<sup>81</sup> e outras alienações.<sup>82</sup> Esses termos precisam ser considerados também em suas relações com o anseio presente na apocalíptica por libertação integral. Dentro dessa perspectiva de totalidade e particularidade, esse termo recebe várias impositões. Tudo que impede o ser humano de viver sua dimensão de abertura também o aliena. Jesus torna-se critério do Reino porque o *princípio fundamental* desse Reino estava em sua vida: ele viveu totalmente aberto para Deus e para toda a vida.

---

oriunda da interpretação sócio-analítica e a teologia: “Há uma outra categoria bíblico-teológica intimamente vinculada com a temática da libertação, a do ‘Reino de Deus’. Como veremos em seu devido lugar, Reino de Deus foi o símbolo lingüístico preferido por Jesus Cristo para veicular sua mensagem de total libertação do homem e do cosmos. Reino de Deus não restringe a uma região da existência humana como a do espírito, a da relação entre homem e Deus, a política, etc. Ele é global e total. Significa a totalidade da realidade criada e inserida no mistério de Deus. Então libertação ‘da’ dor, da alienação, das injustiças, da morte. Então é cabal realização do que o homem pode e Deus quis dele como libertação ‘para’ o amor, para a comunhão, para a vida em plenitude.” BOFF, L. *Teologia como libertação*, p. 114. Após realçar o *princípio fundamental* do Reino presente na sua base, ele, portanto, traz o novo no diálogo com nova realidade, onde os anos que se seguiriam seriam o aprofundamento sistemático de uma das particularidades vigente e contextual do reino: “Ao reino pertence também a economia, também a política, também a sociologia. Nada escapa ao desígnio de Deus. O Reino não é uma realidade apenas futura. Ela já está presente. Fermenta. Está sendo gestada na história. Conhece o fracasso das cruzes e irrompe vitoriosa nas ressurreições históricas. O destino de Jesus morto e ressuscitado é paradigmático para a realização histórica do Reino. Ele se manifesta tanto na *kénosis* quanto na glorificação. No homem ele aponta como saudade pela origem feliz ou como esperança pelo fim bom. Saudade e esperança estão nas profundezas da memória da humanidade e na raiz mais funda do coração. E daí ninguém pode afogá-las ou apagá-las. Nem a desesperança e o des-espero. E são sempre fontes de todos os começos e de todas as contestações.” *Ibid.*, p. 114, 115. Ele retoma também a escatologia.

<sup>81</sup> Em alguns momentos, para a descrição do Reino, L. Boff chama *alienação* de pecado. Nesse texto, L. Boff faz um importante aprofundamento mais sistemático sobre o *pecado original*. Aqui ele mostra o surgimento da expressão em Santo Agostinho, as concepções dos Antigo e do Novo Testamentos, dos concílios e a possibilidade de equacionamento. Esse texto que fora publicado em 1975, no final, retoma a descrição do pecado, isto é, a quebra das relações fundamentais entre o ser humano, o cosmos e Deus. Ele descreve, justamente, o *princípio fundamental* do Reino, porém, enfatiza dentro da *Totalidade*, a *particularidade* da situação de captividade experimentada na América Latina, como experiência de pecado original. BOFF, L. *O pecado original. Discussão antiga e moderna e pistas de equacionamento. Grande Sinal*, n. 29, p.109-133, 1975.

<sup>82</sup> Em função da constante relação entre Totalidade, particularidade, diversidade e unidade, o termo alienação é bastante complexo. Se L. Boff estiver se referindo à dimensão da Totalidade do ser humano, ele terá um significado, se estiver se referindo à particularidade, terá outro. Entretanto, o *princípio fundamental* – alteridade ontológico-relacional – será a resposta para ambos. Por isso que em algumas referências, *alienação* é interpretada como pecado, mal, dor, sofrimento, etc. “Para entrar no Reino, não basta fazer o que a lei ordena. A presente ordem das coisas não pode salvar o homem de sua alienação fundamental. Ela é a ordem na desordem. Urge uma mudança de vida e uma reviravolta nos fundamentos da velha situação. Por isso os marginalizados da ordem

Com isso ele nos mostra que a ordem estabelecida não pode redimir a alienação fundamental do homem. Esse mundo, assim como ele está, não pode ser o lugar do Reino de Deus (Cf. 1Cor 15,50). Ele precisa sofrer uma reestruturação em seus próprios fundamentos. O que salva é o amor, a aceitação desprendida do outro e a total abertura para Deus. Aqui não há mais amigos ou inimigos, próximos ou não próximos. Há só irmãos. Cristo tentou com todas as forças criar as condições para o irromper do Reino de Deus como total transfiguração da existência humana e do cosmos.<sup>83</sup>

A complexidade para compreender as diversas impositões dadas ao termo *alienação* está no fato de que para L. Boff, a realidade é uma Totalidade diversa e una. Por isso, a ontologia, desde as origens, é movimento, dinamismo, relação e, portanto, alteridade. O Reino de Deus que se refere à Totalidade não exclui as particularidades. Uma dimensão interfere na outra, formando uma unidade indivisível. Temos a suspeita de que, por fatores diversos, até 1973 existe certa prioridade em sua teologia de compreender o mundo à luz da Totalidade, sempre buscando desvelar a unidade na diversidade.<sup>84</sup> A partir de 1974, paulatinamente, as particularidades do Reino começam a receber maior cuidado de

---

vigente estão mais próximos do Reino de Deus que os outros.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 87.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>84</sup> Estas descrições mostram como conceitos centrais de sua teologia estão conjugados, prioritariamente, na relação com a Totalidade sem, contudo, desconsiderar as particularidades: “Jesus anunciou um sentido absoluto ao mundo como libertação total de todas as alienações que estigmatizavam a existência humana: da dor, do ódio, do pecado, e, por fim, também da morte. Sua presença atualizava semelhante revolução estrutural dos fundamentos deste velho mundo, chamando-a, na linguagem da época, de *Reino de Deus*.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 134. Falando sobre a ressurreição de Jesus, ele afirmaria: “Por isso que a Igreja primitiva, junto com a ressurreição de Cristo, proclama seu significado *para nós* como esperança (1Pdr 1,3) de vida futura, como total libertação de nossa esquizofrenia fundamental, chamada pecado (1 Cor 15,3.17; Rom 4,25; Lc 24,37; At 10,43).” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 142. Nós acreditamos que todo aprofundamento eclesiológico e social, à luz da hermenêutica da libertação, onde, mais tarde, o pobre seria tratado na teologia como *lugar teológico*, é o desenvolvimento de uma particularidade do Reino. A falta de distinção entre Totalidade (Universalidade) e particularidades na diversidade levou, não poucas vezes, a interpretação por alguns, de que um aprofundamento na particularidade era já a Totalidade do Reino. Dentro dessa metodologia que considera elementos centrais em sua base teológica, não é possível afirmar que a totalidade do Reino é *Utopia* que se limita à dimensão social, por mais importante que essa tenha sido em sua teologia subsequente. Certamente, a confusão também é legítima porque a categoria *libertação* ocupa lugar de destaque tanto na base, isto é, na formulação do conceito de Reino de Deus em nossa obra principal, priorizando mais a Totalidade e, também, no desenvolvimento posterior a partir de 1974, isto é, na apropriação da interpretação sócio-analítica da realidade na América Latina: *opressão-dependência-libertação*.

aprofundamento e sistematização.<sup>85</sup> Porém, com termos semelhantes ao contexto anterior.

Sem excluir as particularidades do Reino, isto é, as realidades específicas, onde ele deve se encarnar, a maioria dos conceitos em nossa obra se correlaciona, preferencialmente, com a Totalidade. Como L. Boff conserva, constantemente, a dualidade dentro da diversidade e da unidade, isso não exclui a referência também às particularidades, como se observa abaixo: “Jesus devolveu o homem a si mesmo, superando assim profundas alienações que se haviam incrustado nele e em sua história: nas questões importantes da vida nada pode substituir o homem, nem a lei, nem as tradições e nem a religião. Ele deve decidir-se de dentro para fora, frente a Deus e frente ao outro. Para isso ele precisa de liberdade e criatividade.”<sup>86</sup>

Nas diversas descrições, L. Boff interage com a Totalidade e a diversidade do Reino. Conceitos centrais como *libertação*, *alienação*, *alienação fundamental humana e cósmica*, *utopia*, *transformação global e*

---

<sup>85</sup> Não é por acaso que na tentativa de aplicar a hermenêutica sócio-analítica à teologia, além de privilegiar o tema do Reino Deus, L. Boff destacaria também a escatologia. Diferentemente da forma como era a ênfase na libertação na sistematização até 1973, onde ela tinha destaque, mas no conjunto com os outros termos, tais como *transformação*, *transfiguração*, *revolução*, *reestruturação*, *abertura ilimitada*, *global transformação do mundo e das coisas da pessoa*, *sentido absoluto*, agora o Reino é visto prioritariamente a partir dela – *libertação* –, porém, com ênfase nas particularidades. Por isso, no subtítulo do artigo que antecede a abordagem sobre o lugar da *Escatologia* nesse projeto, ele destacaria: “O Reino que é libertação está em vosso meio”. BOFF, L. *Teologia como libertação*, p. 114. Na seqüência, portanto, destaca o lugar da escatologia nessa nova impostação: “Uma outra categoria complementar à categoria do Reino de Deus é a escatologia. Como formulava Rahner, a escatologia não é uma reportagem antecipada dos acontecimentos futuros. Mas é a transposição no modo de plenitude daquilo que aqui já agora vivemos no modo de deficiência. Portanto, vida eterna, sentido radical do homem, amor divino, justiça perfeita, encontro radical, libertação etc. não são realidades que começam com a morte. Já são antecipados na história.” *Ibid.*, p. 116. Na continuação do texto, ele, então, já aprofunda a particularidade da escatologia em sua correlação com o Reino: “Uma verdadeira concepção da escatologia gera um dinamismo crítico de extrema atualidade política. Por um lado obriga a sociedade a assumir com seriedade as situações concretas de libertação porque é através delas que se presencializa e mediatiza o futuro absoluto e a completa libertação”. *Ibidem*. Porém, L. Boff, tem consciência de que essa é uma ênfase da particularidade que não pode ser interpretada como a Totalidade escatológica do Reino: “Por outro, compele a desinstalar-se delas porque não devem nem podem ser identificadas com a libertação toda. Os modelos libertadores precisam ser superados dentro de uma experiência de êxodo e de verdadeira páscoa. Todo presente que se absolutiza e se instaura a si mesmo como a salvação e a solução de todos os problemas do homem e da nação deve ser em nome do futuro desmascarado como ideologia opressora e enquadradora do sentido radical do homem que deve ser mantido sempre em aberto”. *Ibidem*.

<sup>86</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 91, 92.

*estrutural* precisam ser considerados, primeiramente, numa referência à Totalidade do Reino. Dentro da hermenêutica do *princípio da unidiversidade* esses termos estão apontando para dimensões profundas da realidade de Deus, do ser humano e do cosmos. Eles não são termos fechados e nem tampouco são completamente abertos por demais e utilizados por L. Boff sem critérios. Eles são tentativas de traduzir para a cultura moderna e letrada o que significa dizer que o mundo, toda a criação e todo ser humano estão, desde as suas origens, destinados a um Transcendente misterioso que os quer, os deseja e os arrasta para si. Esses termos devem ser interpretados dentro da mesma dinâmica presente na tentativa já no primeiro século, de expressar, numa outra cultura, a profundidade do *Reino de Deus*, como bem observa L. Boff:

S. João pode ser considerado o príncipe da liberdade cristã. Usou de extrema liberdade frente às palavras de Jesus, agarrando-se profundamente, porém, ao espírito. A expressão Reino de Deus que vem com toda certeza de Jesus e que formou o centro de seu anúncio é empregada por ele apenas duas vezes e ainda de passagem. Traduz a expressão Reino de Deus, que ao tempo da redação do seu evangelho (90-100) se esvaziara de sentido, por palavras correspondentes e que falavam à mentalidade de seus ouvintes como vida eterna, luz, caminho, verdade, pão, água viva, etc.<sup>87</sup>

Algo fica bastante evidente nas diversas construções e diferentes linguagens utilizadas por L. Boff para descrever o Reino de Deus: na relação entre totalidade e particularidade na diversidade existe um *princípio fundamental* de unidade. Ele aparece sempre como resposta e fundamento do Reino na Totalidade, nas particularidades e na diversidade; tanto na realização plena do Reino na vida de Jesus, através da ressurreição, quanto nas situadas vivências do ser humano, da Igreja e da sociedade. Constantemente, L. Boff deixa claro que o Reino é um projeto de abertura querido e impulsionado por Deus que se refere à Totalidade e às particularidades das existências humana e cósmica. Qual nome ou conceito dar a essa condição que se refere tanto à Totalidade quanto às particularidades de tudo que é criado? Seguindo o próprio método boffiano, estamos nos arriscando a denominá-lo de *alteridade ontológico-relacional*: “Toda a vida de Jesus foi um dar-se, um ser-para-os-outros, a tentativa e

realização em sua existência, da superação de todos os conflitos. Em nome do Reino de Deus, viveu seu ser-para-os-outros até o fim, mesmo quando a experiência da morte (ausência) de Deus se fez, na cruz, sensível até quase às raias do desespero.”<sup>88</sup> O que seria, portanto, o *princípio fundamental* do Reino de Deus? Entendemos que essa abordagem acena para o que desejamos desenvolver em seguida.

Ele (Jesus) continua a esperar o crescimento de seu Reino entre os homens, porque seu Reino não começa a existir para além da morte, mas se inicia já neste mundo sempre que se instalar mais justiça, vigorar mais amor e se abrir um horizonte novo na captação da palavra e da revelação de Deus dentro da vida. Jesus continua a esperar que a revolução por ele encaminhada, no sentido da compreensão entre os homens e Deus, do amor indiscriminado para com todos e da contínua abertura para o futuro donde Deus vem com seu Reino definitivo, penetre mais e mais nas estruturas do pensar, do agir e do planejar humanos. Ele continua a esperar que o semblante do homem futuro, velado dentro do homem presente, se torne cada vez mais re-velado. Jesus continua a esperar que a *pro-missio* (promessa) feita por Deus de um futuro feliz para o homem e para o cosmos se transforme numa *missio* (missão) humana de esperança, de alegria, de vivência, entre os absurdos existenciais, do sentido radical da vida.<sup>89</sup>

### 3.1.5. *Princípio Fundamental* em L. Boff iluminado pela alteridade em E. Lévinas

No próximo tópico, portanto, aprofundaremos o *princípio fundamental* do Reino de Deus, a saber, a alteridade ontológico-relacional, como possibilidade de unidade na Totalidade das particularidades dentro da diversidade de sua teologia. L. Boff é um teólogo que busca superar o dualismo neo-platônico na teologia cristã, dialogar com a metafísica clássica e com a teologia manualista da alta escolástica, bem como avançar à frente da ontologia heideggeriana que pensava o *Ser* tendo como ponto de partida o *Ser*. Temos a hipótese de que L. Boff traz um novo caminho de abordagem do *Ser*. Ainda que ele não sistematize aqui o conceito que interpretamos, compreendemos que a *alteridade* é o que melhor elucida o que observamos como *ontologia relacional*. Por isso, entendemos ser coerente elucidar o uso do conceito de *alteridade* em E.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 284.

Lévinas<sup>90</sup>. Ao fazer isso, acreditamos poder usar o conceito com mais liberdade em nossa pesquisa.<sup>91</sup> No entanto, deixamos claro que E. Lévinas não é interlocutor de L. Boff na obra *Jesus Cristo Libertador*. Nós estamos utilizando a conceituação de E. Lévinas porque entendemos ser útil para o conceito de *alteridade*, como o encontramos em L. Boff.

### 3.1.5.1. A possibilidade de construir alteridades

A iluminação através do conceito de alteridade<sup>92</sup> em E. Lévinas é interessante porque a forma como L. Boff define Reino de Deus, explica o sentido mais próximo que estamos dando a ele.<sup>93</sup> Isso é importante pela centralidade que ele vem recebendo e receberá nas etapas seguintes.<sup>94</sup> O

---

<sup>90</sup> Emmanuel Lévinas nasceu em 1906, na Lituânia, e morreu em Paris, em 1955. Estudou filosofia em Estrasburgo. Aprofundou seu conhecimento nas obras de Husserl e Heidegger. Sobre o último, desejava escrever um livro, porém não levou o projeto a frente. Apesar de ter sido influenciado pela filosofia heideggeriana, decepcionou-se também com ela por causa da filiação de Heidegger ao nacional-socialismo. Foi prisioneiro de guerra em 1940 e trabalhou num campo de prisioneiros militares até ser libertado em 1945. Atualmente é considerado referência na pesquisa sobre alteridade. CRITCHLEY, Simon. Introdução a Emmanuel Lévinas. In: LOBO-HADDOCK, Rafael. *Da existência ao infinito. Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola. 2006, p. 13-14.

<sup>91</sup> Não temos a intenção de comparar o conceito de *alteridade* em E. Lévinas e em L. Boff. Nosso objetivo é muito modesto. Esse trabalho já exigiria outra tese tendo em vista a complexidade de ambas os autores. Desejamos fazer uma iluminação, isto é, utilizar algumas definições já conhecidas da *alteridade* em E. Lévinas, através de alguns seletos comentadores de sua teoria. Por que é apenas *iluminação*? Porque queremos dizer que apesar desse conceito não ser desenvolvido no fundamento da teologia boffiana, através da forma como ele sistematiza a relação entre o ser humano, o mundo e Deus (*princípio fundamental* em seu conceito de Reino de Deus, podemos denominá-la de alteridade. Poderíamos apenas definir o conceito através da semântica e da etimologia, e indicar o uso que estamos fazendo. Contudo, achamos muito rico essa *iluminação*, pois ambos, em contextos diferentes, tiveram intuições semelhantes, entretanto, respeitando as diferenças, elas se complementam.

<sup>92</sup> Lévinas destacaria muito bem o significado do Outro e, portanto, da alteridade em seu projeto: “Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade de um gênero. A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade do gênero, que anula já a alteridade.” LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 173.

<sup>93</sup> Para justificar a alteridade em E. Lévinas como *iluminação*, isto é, clarificação de uma estrada para outros construírem novas pegadas e trilhar sobre diferentes caminhos, R. Haddock-Lobo faz uma importante discussão sobre as possibilidades e os limites da alteridade levinasiana. Ele debate o fato de ela não contemplar os animais como *outro*. Apenas o fato de ele colocar essa discussão com outros autores, revela que uma importante dimensão da alteridade não fora desenvolvida, sistematicamente, por esse autor. LOBO-HADDOCK, Rafael. *Op. cit.*, p. 60-72.

<sup>94</sup> Para nós importa perceber a nova interpretação que Lévinas dá ao conceito de *alteridade*, principalmente questionando um patrimônio na discussão sobre ontologia, sustentada em Heidegger. Entretanto, entendemos que a abordagem em nosso autor

lugar que E. Lévinas deu à alteridade<sup>95</sup> “colocou em xeque os ideais mórbidos que andavam (e talvez ainda andem) em moda na filosofia da época.”<sup>96</sup> A abordagem de E. Lévinas é importante porque ele contesta um modelo de interpretação da realidade que vigorava no Ocidente: “O psiquismo da alma ou espiritualidade do espírito permanece o saber; a crise do espírito europeu é crise da ciência ocidental. Jamais a filosofia que parte da presença do ser – igualdade da alma a si mesma, reunião do diverso no mesmo – dirá suas revoluções ou seu despertar em outros termos que os do mesmo saber.”<sup>97</sup> Indiretamente, estamos também situando nosso autor num lugar que marca a tentativa de uma nova abordagem da realidade e do ser humano.<sup>98</sup>

---

abre novas possibilidades para descobrir outras alteridades, como se vê na entrevista de R. Haddock-Lobo sobre a alteridade em E. Lévinas: “Todas essas imagens que ‘Lévinas’ traz são importantíssimas para o pensamento, mas ainda deixam a desejar porque se prendem exclusivamente ao homem como alteridade: a figura do ‘rosto do outro’. Para ele, o chamado ético é sempre um rosto humano, bem como a própria ética, estampada no ‘face-a-face’. Penso, por exemplo, no lugar dos animais, ou mesmo dos vegetais e minerais (se pensarmos aqui no meio ambiente: nas florestas, na água etc.). Esses ‘outros’ também representam, a meu ver, um ‘rosto’, no sentido de um chamado ético à responsabilidade. Lévinas, em seu tempo, teve uma tarefa muito dura para trazer o outro homem para o pensamento, o existente à filosofia, mas creio ser nossa tarefa radicalizar essa tarefa e pensarmos em todas as possibilidades de alteridade, inclusive nas impensáveis”. HADDOCK-LOBO, Rafael. Lévinas: justiça à sua filosofia e a relação com Heidegger, Husserl e Derrida [http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com\\_entrevistas&Itemid=29&task=entrevista&id=9228](http://www.unisinos.br/ihu/index.php?option=com_entrevistas&Itemid=29&task=entrevista&id=9228) Acesso: 12.01.2009. Por isso, nós acreditamos que o *princípio fundamental* do Reino de Deus, como L. Boff desenvolve, expande a possibilidade de criar outras alteridades.

<sup>95</sup> Num decisivo artigo – *A ontologia é fundamental?* – publicado em 1951, na importante revista *Revue de métaphysique et de morale*, E. Lévinas explanaria sobre o valor da discussão sobre o *Ser* promovido por Heidegger. Entretanto, suas críticas tocariam também no fundamento do pensamento heideggeriano e, num certo sentido, no modelo de fazer ciência, compreender o ser humano e organizar a sociedade no mundo ocidental. Segundo E. Lévinas, o Ocidente precisa de um novo caminho: “O retorno aos temas originais da filosofia – e é por isso ainda que a obra de Heidegger continua a impressionar – não procede de uma piedosa decisão de retornar, enfim, a não sei qual *philosophia perennis*, mas de uma atenção radical dada às preocupações prementes da atualidade. A questão abstrata da significação do ser, enquanto ser, e as questões da hora presente convergem espontaneamente.” LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 23.

<sup>96</sup> LOBO-HADDOCK, Rafael. *Da existência ao infinito*, p. 41.

<sup>97</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 125.

<sup>98</sup> Podemos dizer que esse foi o trabalho de E. Lévinas. Ele dialoga com vários teóricos e revisita a vasta tradição filosófico-educacional do Ocidente até formular seu conceito de Alteridade. Num pequeno diálogo com a forma diferente com que Proust via os objetos, ele realçaria o específico de seu intento: “Se o transcende decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a própria visão da abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é a palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.” LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 172.

Luis Carlos Susin ao falar sobre a alteridade em Lévinas, afirma que nele o “Reino do bem se instaura a partir do outro”<sup>99</sup>, pois Lévinas “persegue uma alteridade pura, de uma pureza não formal, uma alteridade real.”<sup>100</sup> Por isso, é importante dizer o que para ele, Lévinas, o outro não é: “O outro não é o que eu sou.”<sup>101</sup> “O outro não está no mundo nem no ser: [...] o outro virá ‘de fora’, de além do ser e de além do mundo.”<sup>102</sup> E por fim, “o outro não está na presença do presente, na renovação da duração, no tempo da atividade que junta os tempos sincronizando e globalizando. O outro vem de outro tempo, ou melhor, portará o tempo ao meu presente, vindo de uma antiguidade imemorável e irrecuperável e de um futuro absolutamente inconveniente ao domínio do presente.”<sup>103</sup> Por isso, a fraternidade teria um significado central na vida social: “O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a idéia do gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade da semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana.”<sup>104</sup>

Pela via negativa podemos perceber que o outro em Lévinas “é ‘desigual’, ‘inapropriável’, ‘incompreensível’, ‘irrepreensível’, ‘inatual’.”<sup>105</sup> Porém, para que a sua alteridade não seja mera abstração negativa, “o outro será ‘positivamente’ e ‘concretamente’ outro”.<sup>106</sup> Na definição do que seja outro para Lévinas, encontramos também a possibilidade de acenar para o significado concreto de *alteridade* em nossa pesquisa. Para Lévinas, “o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são modelos concretos de alteridade. E como alteridade, o reconhecimento não consiste em vê-los iguais a mim, mas ‘diferentes’ de mim.”<sup>107</sup> Assim, “o outro é ‘hospede’ que

---

<sup>99</sup> SUSIN, L. Carlos. *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 199.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>104</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*, p. 192.

<sup>105</sup> SUSIN, L. Carlos. *O homem messiânico*, p. 200.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 201.

tem apenas um poder: tornar o dono um ‘hospedeiro’”.<sup>108</sup> Aqui mais uma vez as alteridades ficam preservadas na diferenciação. Contudo, o paradigma do fraco, sem ter e ser, contrasta-se com a ambigüidade de possuir a liberdade e deslocar o dono à condição de hospedeiro. Ele “me olha de face”.<sup>109</sup> Para E. Lévinas, “o ‘outro é Olhar’, que por sua vez é ‘epifania’: desde além e acima do fenômeno.”<sup>110</sup> Assim, E. Lévinas descreve outras categorias e “inaugura um humanismo filosófico decididamente centrado no outro.”<sup>111</sup> Significa, “esse é um avanço dentro do contexto da filosofia que em muito se aproxima da compreensão que temos da alteridade na relação com a ontologia como a descrevemos em L. Boff. Veremos a frente que o *eu* para L. Boff apenas se constrói a partir do *tu*. Contudo, esse *tu* seria muitos *outros* e indelevelmente o Totalmente Outro.

A discussão que E. Lévinas levanta com sua abordagem sobre a *alteridade* centrada no outro traz o debate ético de volta ao mundo.<sup>112</sup> Esse imperativo estará presente nos desdobramentos de nossa pesquisa, pois “somente uma ética que parta do outro mesmo pode abrir espaço para a dignidade do outro enquanto radicalmente diferente do eu e, no entanto, doador de sentido para o próprio eu.”<sup>113</sup> Essa inversão<sup>114</sup> torna-se um

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>112</sup> A síntese feita por Simon Critchley mostra o que queremos afirmar: “Para um filósofo como Heidegger, a outra pessoa é apenas um de muitos, um ‘deles’: a multidão, a massa, o rebanho. Nesse caso, nunca há nada absolutamente surpreendente, provocante ou notável na outra pessoa. O outro pode tornar-se meu colega, camarada ou colaborador, mas não a fonte de minha compaixão ou objeto de minha admiração. A questão de E. Lévinas é de que, se nossas interações sociais forem sustentadas pelas relações éticas com as outras pessoas, então o pior pode acontecer, ou seja, o fracasso em se reconhecer a humanidade do outro. Isso, para E. Lévinas foi o que aconteceu no Holocausto e em outras incontáveis calamidades do século XX, em que a outra pessoa torna-se um rosto sem face na multidão, alguém por quem o transeunte simplesmente passa; alguém cuja vida ou morte é, para mim, um problema indiferente.” CRITCHLEY, Simon. *Op. cit.*, p. 17-18.

<sup>113</sup> SUSIN, L. Carlos. Alteridade: um *a priori* de carne e osso. [http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com\\_tema\\_capa&Itemid=23&task=detaIhe&id=1356](http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detaIhe&id=1356) Acesso: 11.01.2009.

<sup>114</sup> Como para Lévinas, a filosofia primeira não é a ontologia, mas a ética, ele pode estabelecer parâmetros práticos colhidos da vida cotidiana, como bem descreve Critchley: “Entretanto, para Lévinas, trata-se de uma questão de inversão de direção do pensamento metafísico, do filosófico ao cotidiano, e de enfoque de outra questão, não mais propriamente a abstrata do Ser, mas a questão mais concreta do ser *humano*. Para Lévinas, o problema condicionado da filosofia primeira é a relação ética com o outro ser

qualitativo porque, “seguindo o pensamento de Lévinas, o outro é a condição de possibilidade para que o eu mereça respeito de si mesmo: à luz do outro o eu ganha consideração e é exaltado para além de si mesmo na resposta e responsabilidade por um mundo de convivência e paz.”<sup>115</sup> O espaço desse acontecimento é a própria vida, como bem define E. Lévinas: “E eis que surge, na vida vivida pelo humano – e é aí que, a falar com propriedade, o humano começa pura eventualidade, mas desde logo eventualidade pura e santa – do devotar-se-ao-outro. Na economia geral do ser e de sua tensão sobre si, eis que surge uma preocupação pelo outro até o sacrifício, até a possibilidade de morrer por ele; uma responsabilidade por outrem.”<sup>116</sup>

Gostaríamos de acenar que, guardando sempre as diferenças, o conceito de alteridade em nossa pesquisa segue direções parecidas com a de E. Lévinas, ainda que seja uma construção percebida na teologia do Reino. L. Boff não utiliza esse conceito para descrever o Reino. Por isso, o conceito em Lévinas é como uma luz que ilumina uma trilha de onde nascem novos caminhos, ao desvelarmos as descrições do Reino em L. Boff.<sup>117</sup> Nesse desvelamento se firma um modelo de relação no qual o

---

humano. Mas, enquanto Lévinas coloca a ética em primeiro lugar, Heidegger a coloca em segundo. Ou seja, a relação com a outra pessoa é apenas um momento em sua investigação filosófica cuja ambição é a exploração da questão fundamental da metafísica. Obviamente, o perigo em tudo isso é que o filósofo arrisca-se a perder de vista a outra pessoa em sua busca pela verdade metafísica.” CRITCHLEY, Simon. *Op. cit.*, p. 17. A partir de prismas diferentes, nosso autor faz as mesmas críticas à forma como a metafísica foi sistematizada na tradição ocidental. Cf. 3.1.1. Por isso, para nossa pesquisa, era tão importante mostrar a interdependência entre Reino de Deus e Cristologia. Aqui também a *alteridade* é construída no radical lançamento na vida com suas vicissitudes, fragilidades e virtudes. Cf. 2.2.

<sup>115</sup> SUSIN, L. Carlos. *Alteridade: um a priori de carne e osso*.

<sup>116</sup> LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós*, p. 18.

<sup>117</sup> Gostaríamos de acenar também que um importante trabalho de doutoramento ou pós-doutoramento que aprofundasse as semelhanças e as diferenças entre o projeto de alteridade em E. Lévinas e L. Boff contribuiria para a construção das novas relações necessárias na atualidade. Vários fatores justificariam esse intento. Além de aprofundar o que estamos chamando apenas de *iluminação*, poderia ser pesquisado o fato de que ambos escolheram alguns autores semelhantes da modernidade para dialogar e propor suas teorias. Já dissemos como Heidegger é referência para ambos. Porém, em um de seus livros da maturidade, a saber, *Deus que vem à idéia*, Lévinas dedica um tópico para ressaltar o valor de Ernst Bloch na nova abordagem necessária sobre o ser humano no Ocidente. Lévinas refere-se ao princípio-esperança: “Porém, na filosofia de Ernst Bloch, que não é à primeira vista, senão uma interpretação do marxismo, esta interpretação é poderosamente ampliada pela atenção voltada a todas as obras do espírito humano. Nelas despertam harmônicas inumeráveis: a cultura universal põe-se a vibrar por simpatia. Singular ressonância! Interpretando a seu modo a fórmula: ‘desconcertar todas as relações em que o homem fica humilhado, subjogado, desclassificado e desprezado’,

centro não é o Eu, o *Ser* ou a Ontologia vista a partir das discussões apenas de conceitos como essência ou substância. É o *Ser* que, antes de tudo, é visitado por outros, isto é, sempre dentro de um prisma relacional e múltiplo. Dentro da dinâmica do Reino, como desenvolve L. Boff, o sentido primordial desse movimento relacional do *Ser* está fora dele mesmo, isto é, nas dimensões inter e cósmico-pessoais, mas, sobretudo, na sua orientação radical para um Transcendente que o arrasta, o atrai e seduz à ex-istência.

Em muito Lévinas elucida nossa intenção, pois ele percebe que existe algo de fora, exterior, além, transcendente, anterior à ontologia que possibilita a alteridade. Nesse sentido, a própria ontologia recebe um novo ‘Olhar’, pois jamais será uma ontologia solitária, mas sim, desde as suas origens, dialogal, movimento a partir e para o outro que sempre se mantém diferente e não se perde no mesmo. Um interessante aspecto nessa alteridade é que “Lévinas ‘recupera’ o sentido do mundo na relação entre absolutos,<sup>118</sup> em que o mundo é dom e contra-dom. Nesse sentido, o mundo é possibilidade de ‘liturgia’ no sentido técnico que os gregos davam ao termo: um dom público, inteiramente gratuito e às expensas do doador.”<sup>119</sup> Ao aprofundarmos a alteridade ontológico-relacional de Deus em sua automanifestação no mundo, perceberemos como L. Boff desenvolve com rigor esse aspecto.

Ao utilizar a obra de E. Lévinas, nosso objetivo é iluminar o conceito de alteridade, pois ele é um dos autores que tem trabalhado esse conceito. Por isso, ao longo dessa etapa, quando necessário, faremos esse diálogo

---

Ernst Bloch recupera, entretanto, as modalidades válidas da civilização humana – filosofia, arte e religião. Elas representam para ele a expressão da esperança da expressão humana, antecipação do futuro em que existirá uma humanidade hoje ausente.” LÉVINAS, Emmanuel. *Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 58. O conceito princípio-esperança de E. Bloch é imprescindível para compreender o *princípio fundamental* do Reino em nosso autor. Cf. 1.2.5.

<sup>118</sup> À luz da reflexão sobre Reino de Deus, essa foi uma constante no aprofundamento teológico de L. Boff. Ele tece a mesma crítica às formas filosóficas de interpretação da realidade presentes na modernidade: “Qual é a meta última e definitiva, não *deste ou daquele* setor da realidade, mas de *toda* a realidade por nós conhecida? Semelhante questionamento global parece, para vastas áreas de nossa cultura ocidental, ter perdido seu sentido. Segundo Herman Kahn e Anthony Wiener, do Hudson Institute, a sociedade atual e futura, empírica, mundana, humanista, pragmática, utilitária, epicuréia e hedonista afogou a sensibilidade para a pergunta de um sentido radical e último da realidade total que nos cerca.” BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 16.

nas notas de rodapé, priorizando especialistas na obra de E. Lévinas. Isso porque, como já dissemos anteriormente, nossa pesquisa não deseja comparar a teoria levinasiana com a de L. Boff. Após essa pequena explanação sobre a que estamos acenando quando nos referimos à *alteridade*, passamos ao nosso segundo conceito, *Ontologia Relacional*, uma vez que ambos os conceitos se completam em nossa pesquisa.

### 3.1.5.2. Ontologia relacional como adjetivo da alteridade

A crítica realizada por Lévinas, à forma como a tradição filosófica ocidental considerou a ontologia e a metafísica, assemelha-se ao nosso intuito quando definimos a *Ontologia Relacional*. Em sua obra *Totalité et Infini*, Lévinas percebe muito bem que o Ocidente gerou um modo único de pensar. Uma filosofia marcada por sistemas, conceitos e significações que culminam na totalidade do sujeito. Logo, tudo isso conduziu à totalidade egoísta do Mesmo.<sup>120</sup> Sem pretender sermos simplificadores da discussão sobre a influência de Heidegger e Husserl em Lévinas,<sup>121</sup> para nós, é importante perceber o valor que Lévinas dá a ambos por eles terem colocado em pauta a questão do ser, da ontologia. Porém, a crítica levinasiana justifica a passagem à ontologia relacional em nossa pesquisa, entretanto, sempre vista numa co-relação com a alteridade.

Em nossa análise, a virtude Boffiana está em construir um *princípio fundamental* do Reino de Deus, onde a ontologia está sempre unida à alteridade. O *Ser* nunca é visto pelo *Ser*, pois sua gênese e manifestação reverberam co-munhão intrínseca e fundante de todas as coisas que foram criadas. Aqui, a *alteridade* em L. Boff é iluminada pelo fato de que “a crítica levinasiana ao projeto filosófico heideggeriano põe em questão, unicamente, a anulação do Outro.”<sup>122</sup> O que viemos discutindo nos tópicos anteriores torna-se mais claro agora. Em nossa obra principal, a saber, *Jesus Cristo Libertador*, a teologia do Reino conjuga de forma aberta a

---

<sup>119</sup> SUSIN, L. Carlos. *Op. cit.*

<sup>120</sup> MELO, Nelo Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 17.

<sup>121</sup> RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar. A ética do itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005, t. 1, p. 67-76.

<sup>122</sup> MELO, Nelo Vieira de. *Op. cit.*, p. 31.

relação entre a unidade dentro da Totalidade das particularidades na diversidade. A questão do Reino, portanto, é o que significa para Deus auto-donar-se radicalmente para o mundo, e o que significa, a partir de dentro, para o cosmos todo e o ser humano todo esse movimento radical de Deus em direção à criatura.

Desenvolver uma proposta na qual a *ontologia relacional* é vista numa relação imediata com a *alteridade* é uma tentativa de decifrar o esforço que L. Boff faz para superar um modelo teológico muito semelhante à impositação recebida pelo tema do *Ser* na história da teologia e da filosofia. Se, por um lado, a ontologia relacional poderia abrir margem para pensar o *Ser* primeiro a partir dele mesmo e depois em suas relações, por outro, é a alteridade, transcendente sem *Ser* extrínsecista (acepção dada em L. Boff), que mostra a descentralização do *Ser* do seu lugar egóico erigido pela tradição ocidental.<sup>123</sup> E. Lévinas ilumina a clarificação

---

<sup>123</sup> Cf. BOFF, L. Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. *Grande Sinal*, n. 29, p. 243-259, 1975; Fé em Cristo não se reduz ao arcaísmo das fórmulas. *CEI*, n. 121, p. 12, 1976. No primeiro texto, em diálogo com a ciência, que é na verdade, um diálogo com as formas que no Ocidente o *Ser* foi abordado, afirmaria L. Boff: “No homem o Mistério pode ser acolhido ou rejeitado. O homem pode reconhecer sua relação ontológica com o Transcendente. A história do reconhecimento e de sua acolhida em todas as situações da vida funda a história judeu-cristã testemunhada nas Escrituras. Aí se historia a atitude de um povo que sempre procura se entender a partir de Deus. Esse Mistério se dá como oferecimento à liberdade humana. Não é a imposição de um poder, mas o diálogo de um amor. O cristianismo afirma que Jesus de Nazaré foi aquele que de tal maneira acolheu dentro de sua existência terrestre o Mistério de Deus que identificou com Ele: era Homem e Deus simultaneamente. Deu a máxima res-posta à pro-posta divina a ponto de haver uma perfeição adequada. Nisso consiste o sentido originário da Encarnação de Deus e da divinização do homem em Jesus Cristo.” BOFF, L. *Ciência e técnica modernas e pensar teológico*, p. 255. L. Boff mantém constantemente a relação entre Totalidade e particularidade. Por isso, o *Ser* é ontologicamente diverso. Na seqüência do texto, ele realça o que para nossa pesquisa é o princípio do Reino: “Porque o mundo vem sustentado por Deus, a fé possui uma visão otimista do futuro. A criação não está destinada a uma catástrofe mas a uma plenitude em Deus. A presença de Deus no mundo, chamada também de Reino de Deus, vai historizando em manifestações e transformações que preparam e antecipam a plenitude futura”. *Ibidem*, p. 256. É um modelo de alteridade onde as relações são ilimitadas, desde que conservem fidelidade ao projeto vivido por Jesus. Em nível de reflexão, pode-se pensar em momentos distintos dentro da ontologia inaugurada pelo Reino, mas na realidade, fazem parte de uma Totalidade indivisível que sempre redundará em posturas éticas com-a-patir-e-para-os-outros: “Tanto a ciência quanto a técnica são chance de criação de mais justiça, de maior liberdade, de um novo humanismo porque estabelecem uma nova relação entre homem e natureza. Tudo isso é visto pela fé como formas pelas quais se mediatiza o Reino e se faz presença o próprio mistério de Deus”. *Ibidem*. Porém, gostaríamos também de salientar que a negação dessa dimensão ontológica é real e possível, pois, no lugar de se abrir e acolher o outro pelo que ele é, o ser humano pode de fechar em si mesmo, o que para L. Boff é a antecipação da absoluta frustração: “Apesar desta leitura positiva das ciências, a fé não se ilude quanto ao perigo imanente ao logos científico. Por sua natureza própria, ele prescinde de qualquer referência ao Transcendente ou a uma destinação superior.

do nosso conceito ao mostrar que podem existir relações egocêntricas e bem sistematizadas que desembocam em barbáries. Ele “põe em xeque o pensamento que se quer fundar a partir do conhecimento ontológico, que submete o ser à idéia, que submete o sujeito aos esquemas lógicos, transformando o homem e Deus em conceitos.”<sup>124</sup>

Quando L. Boff aborda alguns temas correlatos ao Reino de Deus, ele deixará muito claro a insuficiência dos conceitos para dar conta de verdades profundas e universais, como citamos anteriormente. Por exemplo, L. Boff afirma aqui: “Sobre a realidade global e total é-nos impossível fazer afirmações diretas, conceptuais e adequadas, porque os conceitos surgiram de *partes* desta realidade e por isso não conseguem, sem perverterem o seu sentido próprio, cobrir o Todo.”<sup>125</sup> Num diálogo profundo com as orientações sobre as possibilidades do *Ser* construídas pelos teóricos no Ocidente,<sup>126</sup> L. Boff completa a longa descrição com sua fala teológica. Em todos os aspectos, vai ficando cada vez mais evidente que L. Boff quer superar um projeto teórico e prático sobre o ser humano, o mundo e o Transcendente. Concomitantemente, ele traz sua peculiaridade que justifica nosso uso de E. Lévinas como teórico explícito da alteridade: “O futuro do mundo é, portanto, o *Reino de Deus*, onde Deus será tudo em todas as coisas. Isso não é um futuro-futuro, mas um futuro-presente: o Reino e o fim já estão presentes dentro do mundo; fermentam dentro do processo evolutivo as realidades definitivas que serão um dia totalmente atualizadas. [...] O céu já começa neste mundo e se manifesta aqui e acolá como sentido último, imanente nas coisas que constituem nossa realidade.”<sup>127</sup>

A *ontologia relacional* recebe seu sentido a partir do que configura o próprio senhor desse Reino: Deus. Nesse quesito, o professor e teólogo alemão Peter Knauer reflete muito bem quando afirma que a mensagem

---

Existe daí uma permanente possibilidade de fechamento sobre si mesmo. A atitude científica pode degenerar em insolente *hybris* e se considerar como uma atitude possível e razoável para o homem reduzindo tudo a um sentido unívoco, nivelando as diferenças, violentando as demais ordens de experimentar a realidade. Apresenta-se como empresa da totalidade, destruindo o equilíbrio entre homem e o mundo e gerando servidão de homens sobre outros homens”. *Ibidem*.

<sup>124</sup> MELO, Nelo Vieira de. *Op. cit.*, p. 120.

<sup>125</sup> BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 57.

<sup>126</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 15-30.

cristã fala de Deus falando de nós mesmos. Dizer que nós fomos criados do *nada* significa o mesmo que *totalmente*. Assim, a expressão, *criados do nada*, deveria ser traduzida por *criados em tudo que nos distingue do nada*, isto é, *criados totalmente em toda a nossa realidade*. O Universo, que é toda relação na distinção, se refere também à relação com Deus.<sup>128</sup> Existe uma dimensão de fora que toca o ser humano. Além de nossa reflexão se debruçar sobre a observação da totalidade da vida de Cristo e seus corolários, como extensão do Reino de Deus, concordamos com Christoph Schwöbel em sua tese, na qual, a partir da relação trinitária ele sistematiza a dimensão relacional.<sup>129</sup> Em seu grande compêndio, Schwöbel mostra as conseqüências dessa teologia que brota da interpretação da relacionalidade trinitária. Segundo ele, ela exige ver como correlato uma antropologia relacional e uma cosmologia relacional, que são aspectos fundamentais da compreensão da realidade cristã que se desdobram, portanto, dentro do contexto de uma ontologia relacional.<sup>130</sup>

Provavelmente, o diferencial que estamos trazendo, é dar sempre uma qualidade para essa ontologia relacional. À luz do Reino, na perspectiva boffiana intrinsecamente é um movimento relacional para fora e a partir de fora que constrói o interior. Não é relação interior pelo interior. Nesse ponto específico, a definição anterior sobre alteridade é o diferencial na clarificação de nosso conceito. Num mundo já marcado pelo consumismo, hedonismo e diversos modos de relacionamentos que encastelam o ser humano em si mesmo, falar da dimensão relacional pode ser interpretada dentro dessas configurações egóicas. Falar que a alteridade é o sentido da ontologia relacional, ajuda-nos a explicar aquilo que é latente em Deus e se tornou, através de sua *imanência* no Reino e da *transparência* no cosmos todo, evidente na vida integral de Jesus e no seguimento das primeiras comunidades evangélicas: “O termo da criação

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>128</sup> KNAEUR, Peter. Teología fundamental hemenéutica. *Proyección. Teología y mundo actual*, v. 50, n. 209, p. 161, abr.-jun., 2003. Peter Knauer é um teólogo alemão que produz vários textos sobre *ontologia relacional*. Para ver outras publicações e a lista completa, Cf. <http://www.jesuiten.org/peter.knauer/knauer0.html>

<sup>129</sup> SCHWÖBEL, Christoph. *Gott in Beziehung: Studien zur Dogmatik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, p. VII.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 131-161.

reside na total e plena potencialização das virtudes nelas contidas.”<sup>131</sup> Veremos também, que a condição de *limite da fronteira* de nosso autor permite que a ontologia relacional, à luz da alteridade, tenha impositões diferentes das recebidas no contexto europeu.

Portanto, em nosso trabalho, a *ontologia relacional* quer dizer que, a partir de dentro – intrinsecamente –, humano, cosmos e Deus são constitutivamente relações de alteridade, isto é, sempre para fora, a partir – para do outro e para o Grande Outro. “A fé cristã explicita o sentido latente percebido dentro da vida. Ter fé consiste em dizer um ‘sim’ e um ‘Amém’ à bondade da vida. É optar por um sentido pleno e radical que triunfa sobre o absurdo.”<sup>132</sup> Esse sentido é já em si uma proposta para toda a criação, como bem percebe L. Boff: “Por isso a fé cristã afirma que o mundo caminha não para uma catástrofe cósmica, mas para sua plenitude. O fim do mundo (a meta do mundo) consiste numa indizível interpenetração com Deus. O destino da criação é ser de tal forma penetrada por Deus que Ele constituirá sua essência mais íntima.”<sup>133</sup> Essa condição ontológica atualiza as múltiplas possibilidades de alteridades de um Reino que é de Deus. Porém, apenas a partir das experiências históricas crística, humana e cósmica, é que se pode conceber tal condição intrínseca: onto-relacionalidade sempre com-a-partir-e-para o outro e o Misterioso Outro, que sempre está próximo.

### 3.2. A alteridade ontológico-relacional do ser humano todo

A proposta do Reino de Deus de L. Boff busca como vimos, superar qualquer tipo de dualismo e a interagir na Totalidade, as particularidades e a diversidade: Deus, o ser humano todo e todo cosmos. Certamente, uma de suas virtudes para manter essa unidade na diversidade, está na sua base antropológica. Ela se fundamenta na Cristologia.<sup>134</sup> Entendemos que esse é um aspecto imprescindível para que sua ontologia relacional revele

---

<sup>131</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 29.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

uma alteridade profundamente atual: ele colhe as possibilidades humanas e cósmicas a partir da vida simples de Jesus. É a vida com todos os seus desafios que desperta a pergunta pelo mistério da Totalidade que tudo abarca e transpassa.<sup>135</sup> Neste sentido, nessa etapa, a cristologia é o ponto de partida por diversos motivos.<sup>136</sup> Contudo, o ponto de chegada continua aberto para todos aqueles que se arriscarem em semelhantes aventuras que entrelacem o ser humano em sua multifocalidade para o Transcendente, para os outros e para o cosmo, isto é, saindo de si para poder possuir-se autenticamente. Podemos falar dessas dimensões separadamente, mas devemos ter o cuidado de não ferir o princípio de unidade na diversidade, sustentado constantemente por L. Boff.<sup>137</sup> O ser humano é ontologicamente uma unidade na diversidade de múltiplas pulsões.

---

<sup>134</sup> Para aprofundar como L. Boff se insere num movimento maior sobre as pesquisas em Cristologia, Cf. 1.1.5. Para analisar como L. Boff é bastante influenciado pela cristologia rahneriana, Cf. 1.2.3.

<sup>135</sup> No período delimitado por nossa pesquisa, em um dos seus livros mais importantes, onde ele desenvolve mais sistematicamente o que estamos chamando de alteridade ontológico-relacional, antes de começar a descrever as vocações – alteridades –, L. Boff afirma, portanto, que primeiramente sua antropologia depende da cristologia: “O homem está destinado a ser-um com Deus e com isso a ser totalmente divinizado. Ele irromperá numa plenitude realizadora de todos os dinamismos de sua existência. Ele não o afirmaria se não o tivesse visto realizado em Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado. Ele foi aquele ser humano que realizou a possibilidade latente no homem de poder ser-um com a Divindade.” BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 33. Muito importante, é que para um maior aprofundamento sobre a tese supracitada, L. Boff indica, portanto, a obra de *Jesus Cristo Libertador* e um artigo de Karl Rahner, a saber, Cf. RAHNER, Karl. Para uma teologia da encarnação. In: *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 61-84. Na sequência do texto, ele mostra a relação de continuidade do Reino de Deus com Jesus e como ele se torna, então, o ponto de partida para se desenvolver as possibilidades relacionais humanas: “O futuro de Jesus Cristo é o futuro de cada homem. Se ele é o nosso irmão, então significa que possuímos a mesma possibilidade que ele para sermos assumidos por Deus e sermos um-com-Ele. Um dia, no termo da hominização, essa nossa possibilidade será atualizada. Então cada qual, a seu modo, será como Jesus Cristo: permanecendo homem será inserido no mistério do próprio Deus”. BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 34.

<sup>136</sup> Para perceber a relação de interdependência entre Reino de Deus e Cristologia bem como alguns acentos intrínsecos da onto-relacionalidade do ser humano, Cf. 2.2.

<sup>137</sup> Ao falar da unidade das disposições humanas, L. Boff acentua: “A vocação transcendental e última vem por isso mediatizada por outras vocações históricas. Ao fim último estão subordinados fins penúltimos; à meta escatológica se coordenam metas temporais. Em outras palavras, podemos dizer: o fim último do homem vai se concretizando paulatinamente nesse mundo dentro dos fins mediatos; a vocação derradeira e fundamental do homem se concretiza nas vocações temporais e terrestres. Contudo, nenhuma vocação terrestre esgota e realiza plenamente a vocação derradeira. Elas devem estar abertas a ela, permitir que ela se exprima cada vez mais plenamente.”

### 3.2.1. Disposição ontológico-relacional para o Transcendente-Mistério: alteridade Transcendental

A forma como L. Boff desenvolve a relação entre Cristologia e Reino de Deus desvela as múltiplas possibilidades humanas.<sup>138</sup> Nesse momento de nossa pesquisa, já fica mais evidente que o *princípio fundamental* do Reino de Deus em L. Boff, mostra o esforço constante para descrever que o mundo, o cosmos e o ser humano têm referências a Deus. Seu desejo de construir esse sistema é, na verdade, a pergunta pela unidade na Totalidade das particularidades na diversidade. Não precisamos retomar aqui a dinâmica diversa dos limites e dos contextos que tangenciam sua alma. A hermenêutica do *princípio da unidiversidade* está implícita em nossa reflexão.<sup>139</sup> Se em nosso autor, o *princípio fundamental* do Reino desdobra-se para decifrar os traços de Deus em toda criação,<sup>140</sup> aos poucos percebemos que o tema da alteridade ontológico-relacional costura de certa forma sua teologia. Em quase todas as introduções, existem, primeiro, o objetivo de aprofundar a unidade na diferenciação, dinâmica intrínseca à escatologia do Reino: “Se A CRIAÇÃO toda está vocacionada para Deus a fim de formar com Ele uma radical unidade na riqueza das diferenças (Deus ficará sempre Deus e a criatura sempre criatura), então com muito mais razão o homem, ponto culminante da criação.”<sup>141</sup>

Em Jesus, ponto máximo de realização do Reino, nós percebemos também o ponto máximo das possibilidades humanas: a alteridade ontológico-relacional para o Pai. Certamente, uma das grandes contribuições boffianas nessa ânsia pela unidade, foi mostrar, através da

---

BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 35. Na discussão sobre a metafísica, ainda nesse tópico, explicaremos melhor essa tese boffiana.

<sup>138</sup> L. Boff resumiria, portanto, esse projeto de alteridade que vincula o Reino, que é de Deus, à síntese da vida de Jesus no seu lançamento na vida.

<sup>139</sup> Para rever em detalhes como essa nossa proposta de interpretação de sua teologia é um diferencial que marca sua teologia no período de nossa pesquisa, Cf. 1.2.6.

<sup>140</sup> A frase seguinte pode resumir o que se repetiria constantemente das definições boffianas: “Com sua pregação, Jesus faz a seguinte reivindicação, soberana e legítima por nenhuma instância do mundo de então: Deus e seu Reino vêm; Deus está aí para todos que se convertem e esperam, especialmente para aqueles que se julgam excluídos de sua salvação e misericórdia; o pobre, pelo fato de ser pobre, não é pecador, como se dizia, nem o cego o é por causa do pecado dele ou de seus pais (Jo 9,3)”. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 125.

<sup>141</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 31. O mesmo trabalho é realizado ao desenvolver sua teologia do Sacramento. BOFF, L. *O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade II*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, p. 365-382, 1976.

crisologia, que Deus emerge de dentro do ser humano: o mistério do ser humano evoca o mistério de Deus. Aqui nasceria uma frase que em várias partes do mundo, lembraria L. Boff: “humano assim como foi Jesus de Nazaré, na vida, na morte e na ressurreição, só podia ser Deus mesmo”.<sup>142</sup> L. Boff desenvolve uma reconciliação do ser humano com Deus na medida em que o ser humano se reconcilia com sua destinação derradeira: a abertura para todas as direções. Pois, em Jesus, “se revelou o que há de mais divino no homem e o que há de mais humano em Deus. Aquilo, pois, que emergiu e se exprimiu em Jesus deve emergir e exprimir-se em seus seguidores.”<sup>143</sup> Na seqüência do texto, L. Boff ressalta a integralidade da alteridade que deve movimentar a dinâmica da vida em todos os setores: “total abertura a Deus e aos outros, amor indiscriminado e sem limites, espírito crítico frente à situação vigente social e religiosa, porque ela não encarna pura e simplesmente a vontade de Deus, cultivo da fantasia criadora que em nome do amor e da liberdade dos filhos de Deus questiona as estruturas culturais, primazia do homem-pessoa sobre as coisas do homem e para o homem.”<sup>144</sup>

Sobre essa base, L. Boff aprofunda o que ele chamaria de vocação transcendental e escatológica do ser humano.<sup>145</sup> Estamos optando chamar de alteridade ontológico-relacional porque L. Boff conjuga sem perdas e, superando qualquer dualismo, as particularidades com a Totalidade, a imanência e a Transcendência, a interioridade com a exterioridade, e, portanto, revelando na diferenciação, a unidade na diversidade.<sup>146</sup> Para

---

<sup>142</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 171. O texto segue com uma profundidade antropológica peculiar em nosso autor: “E chamaram-no então Deus. Com isso, rompem-se todos os conceitos humanos. Define-se um mistério por outro mistério. Há, porém, uma vantagem: o mistério do homem, nós podemos de alguma forma vislumbrá-lo, porque cada um vive com autenticidade sua própria humanidade, se confronta com ele a cada passo. O mistério humano evoca o mistério de Deus”. *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 31-36. A vocação transcendental e escatológica do ser humano bem como a disposição ontológico-relacional para o Transcendente devem ser compreendidas dentro do valor que o princípio-esperança tem na teologia boffiana. Cf. 1.2.5.

<sup>146</sup> Deixamos para esse momento, uma importante discussão que L. Boff faz sobre a metafísica. Nesse ponto, percebemos a continuidade de uma inquietação boffiana que o acompanhará desde a execução de sua tese doutorado, até o final da década de 70. Ele persegue constantemente a construção de um caminho alternativo, onde o ser humano e o mundo têm referência a Deus. Para fundamentar a experiência da graça, já lida à luz da hermenêutica da libertação, ele, porém, precisa visitar sua base teológica construída num

aprofundar e sistematizar essa dimensão humana, ele precisa superar a história do dualismo que marcou a metafísica/ontologia na tradição ocidental.<sup>147</sup> Ao falar de ontologia, ele não se refere ao *Ser* tendo em primeiro lugar sua relação consigo mesmo. Pelo contrário, na sua dimensão originária,<sup>148</sup> já se encontra como célula, o mistério humano que evoca um Outro Mistério. Ainda que seja um estágio, onde o ser humano não reflita sobre suas próprias possibilidades intrínsecas, esse dado anterior à própria reflexão, é intrinsecamente um Mistério dinâmico que o potencializa num processo evolutivo, a partir de dentro e nos diversos

---

profundo diálogo com o secularismo/secularização. Como dissemos anterior, o tema plurirelacional do Reino que é de Deus será pulverizado nos diversos tratados. Aqui ele aprofunda a dimensão transcendental do ser humano. Antes, no entanto, ele enfrenta o dilema da metafísica, mostrando uma diferença primordial entre uma realidade externa (graça) e a linguagem que já é momento segundo, tradução e interpretação. Com isso, L. Boff pode falar de um sentido originário da graça que contrapõe graça-natureza, graça-homem, graça-criação para debater a questão da metafísica: “A metafísica clássica hipotasiou, por exemplo, a transcendência como uma realidade ou um mundo contraposto à imanência. Transcendência vem significar a esfera sobrenatural. A imanência a do natural. Estas, na verdade, são objetivações de uma experiência humana.” BOFF, L. A teologia da graça libertadora/3. *Revista de Cultura Vozes*, n. 69, p. 246, 1975. Na sequência, L. Boff identificaria o específico da metafísica na modernidade: “A metafísica moderna se dá conta de que tanto transcendência como imanência são objetivações. Não constituem a realidade originária. Por isso fala da morte da metafísica. Não que negue a metafísica. Mas considera a metafísica clássica (dos gregos e dos medievais) como uma epocalidade do pensamento humano onde o Ser foi pensado em termos de Ente e onde a história do Mistério se desvelou na forma de predomínio do Ente. A metafísica moderna (de Kant em diante até Heidegger) tenta pensar a partir de um ponto mais originário do que a metafísica clássica. Entende esta como uma errância e um esquecimento do Ser enquanto Ser e como uma identificação da representação (transcendência e imanência como opostos e duas realidades) com a realidade”. *Ibidem*, p. 246.

<sup>147</sup> A teologia boffiana marca uma nova etapa que busca avançar a frente do valor que Heidegger teve em trazer de volta a discussão sobre o Ser. Esse é um dos motivos principais porque usamos E. Lévinas nesse processo de iluminação de um conceito. Em nossa opinião, ambos propõem um novo projeto de aprofundamento ontológico que ainda não foi suficientemente percebido para tratar de questões práticas e urgentes na atualidade. Sobre isso, trataremos mais a frente. Vejamos o específico da crítica boffiana ao projeto de metafísica que configurou a relação Deus, ser humano e cosmos na tradição filosófica e teológica no Ocidente: “Na linguagem criamos sempre dois mundos, por isso, semanticamente a metafísica moderna é tão dualista quanto à clássica. Mas só no nível da linguagem. A metafísica clássica tenta, no interior do dualismo semântico, pensar a realidade originária una e idêntica.” *Ibidem*.

<sup>148</sup> Ao refletir sobre essa realidade originária, L. Boff propõe, de forma coerente, um novo caminho que supere o dualismo entre imanência e transcendência na antropologia teológica. Aqui também se explica o esforço que fizemos para, no segundo capítulo (Cf. 2.1.2; 2.1.3), mostrar que sua *condição limite* forja a construção de uma nova consciência da história: “Qual é essa realidade originária? A realidade originária é a história. História não é o relato lógico dos fatos acontecidos. Mas é a situação do homem ou o homem mesmo enquanto é ex-istência, situação, enquanto se decide, assume um compromisso, se engaja, se define dentro de seu estar-no-mundo-com-os-outros em sociedade e assim vai construindo sua identidade. Se o homem viver sua historicidade radicalmente, assumir

âmbitos da experiência cotidiana, a desejar e se sentir interpelado e abarcado por algo que se refere às suas raízes mais profundas.<sup>149</sup> Ao mesmo tempo em que, a partir de dentro, no processo evolutivo de sua consciência, ele reconhece semelhanças com esse Mistério, ele também experimenta que Ele vem radicalmente de fora, o arrasta sempre para fora, aonde paulatinamente vai se construindo sua identidade genuinamente ontológico-relacional nas suas vivências de vitórias e de decepções; de certezas e dúvidas; de alegrias e depressões. Na abertura para viver a vida com todas as suas vicissitudes, homem e mulher des-cobrem, des-velam e ex-perimentam, ainda que seja se fechando,<sup>150</sup> sua ex-istência ontológico-relacional Transcendental para a qual eles estão radicalmente destinados.<sup>151</sup>

### 3.2.2. Disposição ontológico-relacional consigo mesmo: alteridade intrapessoal

Para falar de todas as dimensões humanas, L. Boff manterá um princípio fundamental, que é, na verdade, o fundamento do Reino: a

---

sua abertura para o mundo e para o outro, se engajar num processo de libertação, começa a aparecer aquilo que ele realmente é". *Ibidem*.

<sup>149</sup> Devemos nos atentar que é através do *princípio fundamental* do Reino – abertura para as múltiplas possibilidades da vida na sua história concreta – que L. Boff tem uma proposta metafísico-ontológica que supere qualquer dualismo e revela ao ser humano quem ele realmente é: “alguém dentro de uma situação, limitado, encurralado dentro dela, um ser-que-está-aí junto de outros, podendo manipular – quando lhe é deixado – seu mundo e o complexo de suas relações; quer dizer, experimenta aquilo que é o sentido da imanência; por outro lado, dentro desta limitação situacional, mostra-se alguém que pode se erguer infinitamente sobre esta situação, seja acolhendo-a, seja rechaçando-a, seja protestando contra ela, aberto para um futuro ainda não experimentado e definido; em outras palavras, experimentando o sentido originário de transcendência.” *Ibidem*, p. 246-247.

<sup>150</sup> O fechamento-frustração também é real ao convite do Deus do Reino. Se isso acontece, o ser humano continua na alienação, não resolve a esquizofrenia fundamental, agrava sua fragilidade e opta pelo pecado: “Com a liberdade tudo é possível: o divino e demoníaco; a divinização do homem e a absoluta frustração como consequência do fechamento à autocomunicação amorosa de Deus.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 265.

<sup>151</sup> Esse é o contexto no qual L. Boff constrói um projeto de alteridade ontológico-relacional, onde o mundo volta, de forma intrínseca, a ter referência a Deus: “Deus só possui significado real se Ele emergir de dentro da história do homem. No afã de sua vida, no rigor de viver os desafios que a existência coloca, decidindo-se, assumindo responsabilidades, fazendo sua caminhada histórica, aparece aquilo que sempre escapa ao homem, que fica sempre aberto por mais que ele construa e tente fechar sua abertura. Mostra-se aquilo que é maior do que ele emerge o Mistério, se revela aquilo que, originalmente, se chama Deus, como ‘aquele supremo e inefável mistério que

abertura indiscriminada para todas as direções.<sup>152</sup> A disposição ontológico-relacional consigo mesmo acentua muito mais o específico na teologia da alteridade boffiana. O ser humano apenas tem a si mesmo e se encontra com ele próprio quando sai de si e se lança no caminho do outro. Ao fazer esse movimento de êxodo, ele passa possuir-se cada vez mais. Acreditamos que o aprofundamento na cristologia em sua interdependência com a vivência da mensagem do Reino, é o *locus* onde L. Boff colhe essa antropologia:<sup>153</sup> “Sentir-se atingido por Cristo hoje é por-se no caminho da fé, que compreende quem é Jesus não tanto dando títulos novos e nomes diferentes, mas ensaiando viver aquilo que ele viveu: tentar sempre sair de si, buscar o centro do homem não nele mesmo, mas fora, no outro e em Deus, ter a coragem de pular na brecha em lugar dos outros.”<sup>154</sup>

---

envolve nossa existência’ (*Nostra Aetate*, n. 2).” BOFF, L. *A teologia da graça libertadora*/3, p. 247.

<sup>152</sup> Ao aprofundar a *vocação terrestre* do ser humano, L. Boff atestaria: “Há uma vocação terrestre fundamental do homem que ele tem de realizar pelo simples fato de ser homem. Pertence ao seu estatuto estrutural e ontológico, quer se trate do homem da pedra lascada, quer se trate do *homo sapiens-sapiens* da era pós-industrializada. O homem deve realizar aquilo que ele é e aquilo que Deus quis quando o colocou dentro da história-a-caminho-da-pátria-celeste. Esta vocação é prévia a qualquer outra vocação terrestre. A primeira vocação do homem terrestre consiste em ele ser homem. O homem manterá sua humanidade caso se mantiver constantemente em relação com a totalidade que está nele mesmo e com aquela que o cerca.” BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 41-42.

<sup>153</sup> Em nossa avaliação, a concentração cristológica como caminho para a antropologia, vista na dinâmica do *princípio da unidiversidade*, foi imprescindível para que L. Boff trouxesse um novo projeto de alteridade. Para o nosso olhar, a virtude é que sua leitura da totalidade da vida de Jesus conjuga de forma coerente a teoria (reflexão sobre quem é o ser humano) e a prática (vida com os outros). A inversão do ponto de partida das pesquisas sobre cristologia na Europa (Cf. 1.1.5.) e a sua atualização no contexto latino-americano são fatores indelévels nessa interpretação que dialoga com a tradição da metafísico-ontológica de Kant a Heidegger. Ainda que mais tarde L. Boff não citaria, explicitamente, a cristologia como fundamento das conclusões antropológicas, ela é o diferencial para todo o desenvolvimento subsequente de sua antropologia teológica. Certamente, desenvolver uma ontologia – alteridade intrapessoal – em que o crescimento consigo mesmo é marcado pelo risco da saída de si (poderíamos também chamar de descentralização do Eu) é de fato uma proposta que caminha na contramão do projeto de vida que marca a economia, as relações com a natureza, as políticas sociais e o desenvolvimento sustentável atuais.

<sup>154</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p.265. Essa alteridade intrapessoal, isto é, o sair de si para se ter, também deve ser interpretada na diversidade teológica boffiana que intercala escatologia e *princípio fundamental* do Reino de Deus. Aqui se faz também necessário retomar a re-significação do Reino dentro da atmosfera da apocalíptica judaica – Cf. 2.1.4. – e a sua relação com a utopia e o princípio-esperança de Ernst Bloch – Cf. 1.2.5. L. Boff mostra que o cristianismo colhe o seu específico dessa dinâmica entre presente e futuro. Aqui se esclarece também as razões dessa dimensão antropológica: “De que fala, no fundo, o cristianismo? Onde está o próprio de sua especificidade? O Cristianismo anuncia o absoluto futuro, Deus, como o mistério inefável que será sempre futuro porque jamais deixará de ser mistério. Cada re-velação será também uma velação; quando se dá na

A tentativa de L. Boff de estabelecer a unidade da realidade mostrará que a prioridade é Deus. Ele imprimira um dinamismo intrínseco no ser humano e em toda a criação. Por isso, nós encontramos esta inversão paradoxal que mantém sua fidelidade antropológica ao princípio fundamental do Reino: “Para esse Deus o ser humano tende com insaciável tropismo. Seu coração é inquieto; suspira pela pátria na qual ainda ninguém, enquanto somos *viatores*, chegou; anseia pelo ar da identidade; sonha com um mundo novo; geme no desejo pelo Reino de Deus onde vige a reconciliação dos opostos.”<sup>155</sup> Nesse caminho, fica mais compreensível o paradoxo dessa alteridade intrapessoal, pois “o futuro do homem não reside no futuro manipulável porque este está dentro do plano do presente. Esse futuro, na verdade, não é futuro, mas apenas amanhã. É o presente concretizado no amanhã. O homem contudo vive dis-tendido para um absoluto futuro;<sup>156</sup> é abertura para o mundo e para o outro. Mas o outro e o mundo não abafam a ânsia de seu dinamismo interior.”<sup>157</sup>

É muito importante observarmos que L. Boff busca a unidade dentro da diversidade. Nessa diversidade na Totalidade, estão conjugados constantemente Deus, o ser humano e o cosmos. Por isso, como afirmamos anteriormente, os tratados teológicos são aprofundamentos de um mesmo desafio: as possibilidades de encontros entre Deus e toda

---

língua dos homens, neste mesmo momento se retrai na abscondidade do mistério e do futuro. Ele está sempre aberto; escapa à manipulação da nossa vontade de saber; por isso não é alguém para o qual vamos, mas de quem sempre viemos; é sempre Ele que nos vem, ad-vem, sobre-vem e con-vem. Ele nos deixa o tempo, ‘porque dele não precisa, pois nunca chega tarde ou se atrasa’. Para nós será sempre o futuro absoluto, a nossa radical impossibilidade. Por isso Deus é a mais perfeita e acabada utopia. E assim será sempre ‘Deus da esperança’ (Rom 15,13).” BOFF, L. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 36, 1973.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>156</sup> Essa abertura radical, alteridade intrapessoal, na sistematização, deve ser compreendida, portanto, na complexidade do Reino de Deus e na Escatologia: “A pátria da identidade, como Futuro absoluto, foi representada pela fé judaico-cristã pela utopia do Reino de Deus. Reino de Deus não é Igreja. Nem simplesmente a vida no após-morte. Reino de Deus é a palavra para dizer radical reconciliação de tudo com tudo; do homem com o cosmos, do homem com o outro homem e do homem com Deus.” *Ibid.* Nessa dinâmica podemos perceber a beleza da alteridade ontológico-relacional intrapessoal: o encontro consigo mesmo é genuíno e integral, quando o ser humano assume sua abertura pluridimensional – *princípio fundamental* do Reino sintetizado acima por L. Boff – para o outro, para Deus e para o mundo. Nesse momento, ele atualiza o dinamismo interno intrínseco que o possibilita não se desmanchar nos outros, mas sim, encontrar suas virtudes e fracassos; suas múltiplas possibilidades e seus incontestáveis limites. Ele se possui cada vez mais quando se liberta para experimentar o *novum* que caracteriza toda criação que se movimenta para seu destino derradeiro.

criação. Ao falar da graça, L. Boff aprofunda mais a dinâmica da alteridade intrapessoal, conservando o mesmo princípio à luz do específico do Reino realizado integralmente na vida de Jesus: “Quando nos entregamos ao mistério da vida, quando não nos pertencemos mais, quando não nos colocamos em primeiro lugar, quando nos fazemos serviço e doação aos demais, quando cremos e esperamos que, apesar de tudo, nada escapa ao desígnio do Mistério e que por isso, nenhum mal e nenhuma desgraça, por mais cruel que se antolhar, nos podem separar do Amor de Deus, então experimentamos aquela realidade que o cristianismo chama graça.”

<sup>158</sup> L. Boff mostra que essa antropologia tem sua originalidade na gratuidade de Deus que está na origem de todas as coisas criadas. Por isso, “a pessoa não emerge como um em-si. Não se autocria. Depende de outros para entrar no mundo. Outros o amaram e o aceitaram no mundo ao nascer. Sempre se encontra criada, porquanto, como pessoa vive humanamente na medida em que no jogo de trocas ao dar e receber amizade, amor, serviços, informações, etc.” <sup>159</sup> Além de existir para fora, a pessoa apenas confirma sua condição ontológica, quando reconhece e assume o dinamismo presente em seu Ser desde a entrada na vida. Sem dúvida, L. Boff coloca as bases para um ilimitado projeto ontológico-relacional que marcaria sua teologia subsequente, ao abordar temas limites da sociedade vigente.

Invertendo a modulação da abordagem técnico-científica sobre o ser humano,<sup>160</sup> L. Boff acena para um novo caminho da alteridade na América Latina que, em muito, se aplicaria a todo o Ocidente. Aos poucos,

---

<sup>157</sup> *Ibidem.*

<sup>158</sup> BOFF, L. A teologia da graça libertadora/7. *Revista de Cultura Vozes*, n. 69, p. 618, 1975.

<sup>159</sup> *Ibidem.*

<sup>160</sup> Ao desenvolver de forma *sui generis* a maneira como São Francisco vive essa alteridade intrapessoal, L. Boff identificaria o *eucentrismo* que marcou uma maneira de se colocar na vida na modernidade e indica uma postura situada na contramão assumida por S. Francisco: “Muito do fascínio moderno por São Francisco vem de seu enamoramento pela natureza. Foi na época do romantismo europeu que se redescobriu a figura singular de São Francisco. Entretanto, S. Francisco não é nenhum romântico *avant la lettre*. O romântico é típico da subjetividade moderna; é projeção dos sentimentos do eu sobre o mundo. Para o romântico moderno, a natureza reenvia a consciência a si mesma, aos seus sentimentos, mas não escuta a mensagem que vem da natureza e que reenvia para uma instância para além da consciência: para o Mistério de Deus. No romantismo, o eu se conservava em seu universo, rico, multiforme em comoções, mas cerrado em si mesmo.”

desenvolveu-se uma concepção de que o Ser torna-se *Ser* no âmbito do centramento egóico que marcou a tradição ontológica ocidental.<sup>161</sup> Por isso, L. Boff afirmaria que o “homem moderno não teria dificuldade em experimentar semelhante gratuidade que compõe cada existência pessoal. Para ele, o problema surge na referência com o mundo, representado com o instrumental científico à nossa disposição. A imagem do mundo veiculado pela física clássica dos sistemas fechados se orientava pela ordem, pela necessidade física e pelas leis imutáveis da natureza.”<sup>162</sup> L. Boff mostra que essa perspectiva que imperou no Ocidente dificultava perceber e a experimentar o *princípio fundamental* como dinamismo, acaso e probabilidade.<sup>163</sup> Paulatinamente, nos tornamos cômicos de que o projeto de alteridade de L. Boff, ao mesmo tempo em que realça a novidade, quer incisivamente avançar à frente de um *modus operandis* de relacionar-se com as coisas, instaurado na tradição praxica e filosófica na modernidade ocidental. A alteridade ontológico-relacional intrapessoal, isto é, viver para fora, é, na verdade, a dinâmica dual do Reino: o *já- é* e o

---

BOFF, L. A não-modernidade de São Francisco. A atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. *Revista de Cultura Vozes*, n. 69, p. 341, 1975.

<sup>161</sup> Por essa razão, no modo de viver de São Francisco, L. Boff captaria o específico dessa alteridade intrapessoal. Devemos recordar que L. Boff deixaria claro que São Francisco bebe na vida de Jesus Cristo. Portanto, destacaria assim, L. Boff: “No pensar selvagem e arcaico como o de S. Francisco o eu é provocado a alçar-se acima de si mesmo, abrir seu círculo fechado e irmanar-se com as coisas para juntos cantarem o hino de louvor ao Grande Pai. Mas isso somente é possível mediante uma profunda ascese e um esforço ininterrupto de despojamento e de renúncia de querer possuir e dominar as coisas.” *Ibidem*.

<sup>162</sup> BOFF, L. *A teologia da graça libertadora*/7, p. 618.

<sup>163</sup> A cada momento, fica mais evidente como L. Boff imprime em todos os temas a dinâmica intrínseca ao Reino. Quando finaliza o tema da providência divina, ele retoma o mesmo princípio do Reino: “Crer em Deus significa que tais sentidos gerados intramudanos não se frustram de forma absoluta, mas antecipam um sentido derradeiro para todo cosmos. Jesus chama de Reino de Deus a esta última totalização da realidade com Sentido último. A sorte e o azar são abarcados por um sentido superior.” *Ibid.*, p. 620. Aqui também acena o motivo pelo qual mostramos que Reino de Deus é apenas uma categoria usada por Jesus. Mas a sua verdade transcende essa categoria lingüística pela sua identidade intrínseca que é a abertura e a possibilidade de ser expresso em outras linguagens. Optamos, portanto, por sua linguagem de princípios, ou melhor, um princípio fundamental. Isso já faz perceber a necessidade de que se retome a base da teologia boffiana, principalmente o princípio fundamental que subjaz o Reino de Deus. Certamente, nos surpreenderíamos ao perceber, que o desenvolvimento de sua teologia guarda profunda continuidade com esses princípios. Na teologia boffiana, percebemos que as categorias e as linguagens serão sempre provisórias; depois de dizer, é necessário expressar o mesmo princípio ou a mesma verdade teológica que contém o princípio de forma diferente, com linguagens diferentes e categorias diferentes. Nossa suspeita, é que o *lôcus* fundante dessa hermenêutica pulverizada em sua teologia tem sua raiz na forma como ele constrói a teologia do Reino de Deus.

*ainda-não*. O ser humano se possui saindo de si porque seu futuro já presente, mas não plenamente, é ser acolhido pelo Mistério que é sua destinação derradeira,<sup>164</sup> onde não haverá mais o pôr-do-sol que anuncia o desfecho de mais um dia.

### **3.2.3. Disposição ontológico-relacional para os outros: alteridade interpessoal**

Devemos sempre lembrar que essas divisões na antropologia boffiana são apenas de caráter didático. Para L. Boff, o ser humano é uma unidade tensa e dialética. Dessa forma podemos dizer que aqui também se busca conjugar a mesma relação observada na hermenêutica do Reino: unidade na Totalidade das particularidades na diversidade. A alteridade intrapessoal apenas encontra seu sentido realizando-se na interpessoal. São momentos diferenciados de um e mesmo complexo que podem se dar concomitantemente. Gostaríamos de destacar que o dinamismo do Reino observado por L. Boff e realizado na vida de Jesus desvela uma dimensão ontológica na antropologia. Neste sentido, ao falar do destino do ser humano à luz da cristologia, ele explicaria: “A máxima felicidade do seu eu é extrapolar e encontrar-se aceito na profundidade do Tu divino. Isso vem significar concretamente para a nossa situação terrestre: só a situação abraâmica de quem larga tudo, se aliena e se perde no outro garante a verdadeira hominização. É no sair de si, no aventurar-se que se encontra e se ganha a casa paterna. Se quiser ficar em casa e morar em si mesmo, o homem perde o lar e seu próprio eu.”<sup>165</sup>

---

<sup>164</sup> Num texto muito importante, onde L. Boff aprofunda essa dinâmica ao falar da morte, ele explica as duas curvas da existência: uma biológica, exterior e outra pessoal, interior. A morte como completo esvaziamento do *eu* vital e biológico, exterior, é a total plenitude do sentido derradeiro do ser humano: ser acolhido em plena comunhão na diferenciação – máxima alteridade – com o Mistério de Deus. Porém, essa experiência ou essa alteridade intrapessoal começa num projeto de lançamento na vida, como bem destaca L. Boff: “O homem concreto que somos cada um de nós, já o dissemos e aqui o repetimos, é a unidade tensa e dialética das duas curvas existenciais, da biológica e da pessoal. Por um lado, se centra sobre si mesmo, agarrando-se à vida biológica. Por outro, se des-centra de si mesmo na busca de um tu e do encontro com as diferentes realidades. Sob um ponto de vista, é uma abertura total e sob outro, uma abertura definitivamente realizada. É um dinamismo incontido de possibilidades e realização precária de algumas apenas.” BOFF, L. A morte, o lugar do verdadeiro nascimento do homem. *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 228, 1972.

<sup>165</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 39.

Apesar de L. Boff considerar sempre a possibilidade do fechamento,<sup>166</sup> sua antropologia teológica é radicalmente marcada desde a base, pela esperança e pela positividade. L. Boff conjuga a discussão entre presente, passado e futuro de forma muito profunda.<sup>167</sup> Dentro desse contexto, portanto, se faz necessário entender a passagem da utopia para a topia da esperança. Sem compreender essa sua tentativa constante de captar a unidade das particularidades na Totalidade da diversidade, nós corremos o risco de totalizar alguns conceitos que são particulares e particularizar conceitos que se referem à Totalidade do Reino.<sup>168</sup> Na dimensão da Totalidade, o Reino só aconteceu na vida de Jesus, nele a *utopia* tornou-se *topia*.<sup>169</sup> Entretanto, no ato de lançamento do ser humano

---

<sup>166</sup> Para L. Boff, o pecado é um ato livre que se dá numa possibilidade de escolha entre se abrir à plurifocalidade intrínseca ao ser humano, isto é, ao Deus-Mistério, ao outro e à natureza. Portanto, abrir-se a si mesmo ou se cerrar num fechamento egóico. Por um lado, seu objetivo é superar a teologia e ontologia escolásticas fundamentadas, especificamente, na concepção dualista do *pecado original* oriundo da interpretação agostiniana. Por outro, seu objetivo é propor para a modernidade um novo caminho para a abordagem do ser humano. Para um aprofundamento maior sobre a formação da idéia do pecado e sua desconstrução. BOFF, L. O pecado original. Discussão antiga e moderna e pistas de equacionamento. *Grande Sinal*, n. 29, p.109-133, 1975. Seguindo a mesma dinâmica do Reino, em outro texto ele discute o sentido derradeiro do ser humano que se fecha ao convite de abertura proposto por Deus. Cf. BOFF, L. A absoluta frustração humana. *Revista de Cultura Vozes*, n. 65, p. 572-576, 1971; \_\_\_\_\_. Inferno, céu, purgatório: como sabemos? *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 149-154, 1972.

<sup>167</sup> L. Boff dissertaria da seguinte forma sobre esse tema referindo-se ao futuro absoluto do Reino de Deus: “Essa utopia fala a língua ridente no frescor da esperança escatológica: [...] Essa era a perspectiva vigorosa de todo o Antigo e Novo Testamento. O próprio paraíso, para os autores de Gênesis 2-3, não é uma situação que perdemos e da qual guardamos saudades. Forma o mundo novo para o qual estamos a caminho, na jovialidade da fidelidade divina. [...] E essa profecia promete para o homem: no Reino de Deus não haverá a dominação do marido sobre a esposa, nem haverá as dores de parto, nem seca, nem trabalho, nem a fidalgal inimizade entre o homem e os animais ferozes, nem mais a morte. Não haverá aí nada de amaldiçoado. [...] A verdadeira gênese, não se dá no começo, se dá no fim.” BOFF, L. *Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia*, p. 37.

<sup>168</sup> O lugar dessa utopia é tão importante na teologia boffiana que ele a coloca como centro de compreensão do Antigo Testamento e da vida de Jesus: “O Antigo Testamento não se entende sem essa epopéia do utópico. Não só ele. Jesus Cristo não se compreende sem sua pregação sobre o Reino de Deus. Ele também promete: ‘o prazo da espera se completou. O Reino de Deus está próximo. Mudem de vida. E creiam na alviçareira notícia.’ (Mc 1,15). Não vemos o que esperamos. Mas somos o corpo daquela cabeça na qual se realizou aquilo que esperamos.” Ibid. Por isso é que não podemos compreender os conceitos utilizados por L. Boff sem situá-los, primeiramente, dentro do imaginário da apocalíptica judaica. Para ver como desenvolvemos essa relação, Cf. 2.1.4.

<sup>169</sup> O fundamento da teologia boffiana apenas pode ser interpretado na sua integralidade se soubermos valorar corretamente o que significa para todos os tratados a realização plena do Reino de Deus na vida de Jesus. Mesmo na mudança de paradigma que acontece em sua teologia, o dinamismo do *princípio fundamental* do Reino seria irrevogável em sua teologia: esperança, alteridade ontológico-relacional, unidade na diversidade dentro da Totalidade. Muito do que seria desenvolvido a partir de outros referenciais, inclusive teológico, já estão presentes aqui como germe ou célula. Mudou o

no caminho do outro, já está transformando a *utopia* que existe em seu Ser, em *topia*. Contudo, nunca de forma plena. A não distinção desses conceitos pode levar à confusão, pois sua alteridade interpessoal bem como todas as outras devem ser interpretadas no horizonte do dinamismo do *Já* e do *ainda-não*. Essa dualidade leva, constantemente, L. Boff a descrever a Totalidade na diversidade, porém, com a unidade. No texto abaixo, vemos, seqüencialmente, essa descrição supracitada.

A esperança se funda na diferença entre aquilo que já é e aquilo que ainda-não-é, mas é possível; entre o presente e o futuro possível-de-se-tornar-presente. O já-é forma o futuro realizado; o ainda-não constitui o futuro em aberto. O Futuro absoluto, embora permaneça sempre futuro, já se manifesta dentro do presente. Se não se manifestasse não seria absoluto. Daí podermos dizer: o Reino de Deus não é só futuro-futuro; é também presente. Mas presente em processo e gestação. Não está ainda acabado. Enquanto já-é, podemos celebrá-lo e comemorá-lo na jovialidade e no gozo de sua patência. Daí surge a festa no coração da vida, onde dizemos: sejam bem-vindas todas as coisas! Na festa degustamos o sentido revelado das coisas. Por isso ela não se entende sem o ar festivo, a pureza da mente e a reconciliação fraterna do coração. Ela é uma antecipada participação da eternidade e do Futuro absoluto.<sup>170</sup>

No entanto, L. Boff tem o cuidado de mostrar que a realização no mundo, da alteridade interpessoal não pode ser vista como um fim em si mesma. Ela é sempre o caminho, sinal, aspecto de viabilização da graça e do sacramento. “Contudo o já-é não pode ser absolutizado. Ele está aberto para o ainda-não que virá. Todas as vezes que o já-é se substantiva, surgem ideologias totalitárias profanas e religiosas. Aparece o dogmatismo, o legalismo, o ritualismo, o racismo, o materialismo, o capitalismo e todos os demais ismos. Em nome do Ainda-não pode-se contestar o já-é. É aqui que reside a matriz de toda a contestação verdadeira. O *não* supõe um *sim* prévio a algo de futuro e de possível.”

---

*Espírito da Época*, então, eles podem ser aprofundados e revelar a riqueza ilimitada que lhes são intrínsecos. Ou seja, o mesmo dinamismo inerente ao Reino de Deus. Por esse motivo, mostramos como a razoabilidade da linguagem torna-se critério hermenêutico para descrever o fundamental de sua teologia em seus constantes desdobramentos. Vejamos, então, a singularidade do Reino de Deus-Cristologia: “Com a certeza da ressurreição entrou no mundo a jovialidade. Ser jovial é poder comemorar, dentro da ambigüidade da situação presente regressiva e progressiva, violenta e pacífica, o triunfo da vida sobre a morte, do sentido sobre o absurdo e da graça sobre o pecado. Ser jovial é poder ver o Futuro fermentado dentro do presente e festejar sua antecipação na vida de Jesus Cristo. [...] A certeza de que a utopia será topia confere um dinamismo novo ao processo que em sua tendência-latência aguarda sua verdadeira gênese. [...] Desde que Cristo ressuscitou, o sol atingiu seu zênite; a luz ilumina os recônditos mais escuros da casa da vida humana e deixa entre-ver no que já-é, aquilo que ainda-não-é, clamando para ser totalmente.” *Ibidem*, p. 38.

Nesse momento, podemos mostrar com mais dados o que já esboçamos diminutamente em tópicos anteriores: o tema da *libertação*, que a partir de 1974 teria grande relevância na teologia boffiana, não pode ser interpretado como *originante*,<sup>171</sup> mas sim como *originado*. Não só ele, mas outros temas centrais que serão desenvolvidos são re-flexos de uma mesma fonte.

Na alteridade interpessoal, onde a matriz é o dinamismo da relação Reino-Cristologia, L. Boff descreve o ser humano concreto como “um nó de relações voltado para todas as direções, até para o Infinito.”<sup>172</sup> A abertura para os outros o coloca nesse dinamismo. Isso porque “ele pode ainda esperar, planejar e manipular o futuro. Mas nenhum futuro é o futuro absoluto onde desemboca e se aquieta seu dinamismo interior, quando se superam todas as alienações entre o homem e a natureza, liberdade e história, idéia e fato.”<sup>173</sup> Essa forma de estar na vida revela condições intrínsecas a todo ser humano. Por isso, numa dimensão, o Reino e a

---

<sup>170</sup> BOFF, L. *Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia*, p. 39.

<sup>171</sup> Aos poucos fomos descobrindo que esse dinamismo do Reino de Deus, à luz de um *princípio fundamental*, era muito importante na transição de sua teologia para um novo *Espírito da Época*, a saber, a *libertação-opressão* no contexto latino-americano. Após admitir que o paradigma da *opressão-dominação-libertação* era oriundo da interpretação sócio-analítica da realidade presente na sociologia, ele faz a releitura da história humana, mostrando sua presença nela. BOFF, L. A hermenêutica da consciência histórica da libertação. *Grande Sinal*, n. 28, 33-47, 1974. Em seguida, ele aplicaria o método à teologia. Aqui ficariam evidentes os lugares especiais que o dinamismo do Reino e sua hermenêutica peculiar ocupariam na totalidade da teologia boffiana. Ele utilizaria, justamente, o Reino de Deus e a Escatologia para justificar, hermeneuticamente e teologicamente, o uso do tema da *libertação* nos outros tratados teológicos: “As categorias teológicas de Reino de Deus e de escatologia nos criam também a abertura para ler o caráter teológico e de fé de qualquer práxis verdadeiramente libertadora. Reino de Deus e escatologia presente não se identificam com a Igreja, nem com nenhum deles se exaure. A Igreja já é um dos portadores e, por causa de Jesus Cristo, um portador especialmente qualificado, mas outros como o Estado, ideologias, movimentos libertadores, empreendimentos técnicos etc. podem ser igualmente. Encarna-se em projetos históricos, está dentro deles, mas também para além deles. Ele é um processo global e dinâmico que tudo abarca e que pode estar presente também lá onde Deus é negado, mas onde se buscam e se realizam passos concretos de justificação, de superação de estruturas discriminadoras e de real solidariedade entre os homens. O futuro absoluto se mediatiza no presente, sob formas limitadas certamente, mas verdadeiras. Para a fé, o decisivo não é como os movimentos libertadores se entendem a si mesmos, se ateus, revolucionários, reformistas etc. Mas decisivo é se neles realmente se verifica real libertação às vezes com sacrifício da própria vida. Nisso é que se manifesta o aspecto teológico e de fé.” BOFF, L. Libertação como teologia. *Grande Sinal*, n. 28, p. 203-204, 1974. No artigo anterior, ele já privilegiava as categorias Reino de Deus e Escatologia para mostrar que, no tesouro da teologia, já existia a presença da libertação. BOFF, L. Teologia como libertação. *Grande Sinal*, n. 28, p. 114, 1974.

<sup>172</sup> BOFF, L. Inferno, céu, purgatório: como sabemos? *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 150, 1972.

crisologia extrapolam o contexto judaico originante: “Essas reflexões mostram que o homem vive num permanente excesso. Não possui o centro em si mesmo, mas fora dele numa transcendência. Vive sua vida como ex-istência. É um ser assintótico sempre a caminho de si mesmo. Um dinamismo permanente pervade toda a sua realidade, orientando-se para um futuro donde tira sentido para o presente.”<sup>174</sup>

Como se vê, o princípio fundamental do Reino de Deus pervade de forma definitiva sua antropologia, bem como toda a sua teologia no período de nossa pesquisa. Como hermenêutica, esse princípio é a constante busca da unidade na Totalidade das particularidades, entre presente e Futuro, etc. Daí a importância de considerarmos o que denominamos como *princípio da unidiversidade*. Como teologia, a alteridade ontológico-relacional torna-se o novo que vai se desnovelando na construção dos tecidos de sua teologia. Essa teologia teria contornos diferentes, a partir da mudança do *Espírito da Época*.<sup>175</sup> A disposição ontológico-relacional para o outro já contém em si uma ética, um projeto de vida. Aqui não há separação entre teoria e prática, pois, o “outro é o lugar onde eu percebo a

---

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> Nesse texto podemos ver como Reino e escatologia formam a tela de um mesmo quadro na sustentação da sua teologia e da antropologia: “A escatologia porém bem compreendida nos diz que céu e Reino de Deus não é outro mundo totalmente novo. Se fosse totalmente outro, como poderia nos dizer respeito? Que continuidade guardaria com a nossa vida presente? Deus porém tem o poder de fazer o velho novo. Os fins derradeiros constituem a potencialização plena daquilo que foi crescendo dentro desta vida. A mentalidade da teologia clássica e tradicional assimilou o horizonte de compreensão da filosofia grega. Para ela o mundo verdadeiro era o outro mundo, o sobrenatural. [...] Toda perspectiva do Antigo Testamento é profundamente terrena”. BOFF, L. *Inferno, céu, purgatório: como sabemos?*, p. 153. A forma como a escatologia costura a base de sua teologia é surpreendente, por isso ele precisa fazer algumas diferenças para evidenciar o específico teológico-hermenêutico que marcaria sua teologia no futuro. Por vezes, esse dado fora desconsiderado como já presente na raiz de seu pensamento: “A apocalíptica deve ser claramente distinta da escatologia: esta fala do presente em função do futuro; aquela fala do futuro em função do presente. A apocalíptica é um gênero literário como a poesia, a carta etc., a escatologia é uma reflexão teológica que pode ser expressa sob muitos gêneros literários, inclusive o apocalíptico, como ocorre no Novo Testamento. A escatologia afirma que há uma continuidade entre essa vida temporal e a vida eterna, não nos *modos* que variam, mas na substância.” *Ibidem*. Em seguida o método é aplicado à antropologia e assim permearia toda a base de sua teologia: “O fechamento sobre si mesmo e a exclusão dos outros podem nos dar a experiência do inferno que aqui o mau e o egoísta vão criando para si e que na morte recebe caráter definitivo e pleno. [...] Se o homem é um nó de relações para todas as direções e se ele aqui na terra não pode realizar todas, tão somente algumas, haverá uma situação em que ele poderá atualizar todas elas? Poderá ele chegar a uma plenitude a qual todo seu ser vibra? *Ibidem*.”

transcendência.”<sup>176</sup> Neste sentido, a alteridade interpessoal boffiana se fundamenta na premissa de que o “homem é a maior aparição, não só de Deus, mas também de Cristo ressuscitado no meio do mundo. [...] Sem o sacramento do irmão, ninguém poderá salvar-se.”<sup>177</sup>

### **3.2.4. Disposição ontológico-relacional para a natureza: alteridade cósmico-pessoal**

O ser humano é um nó de relações para todas as direções, tem a sua dimensão voltada para o *mundo*, como presença e intimidade fraterna com todas as coisas. A alteridade do ser humano com o mundo também tem sua base na vivência integral da mensagem do Reino na vida de Cristo: encarnação, vida de doação, morte e ressurreição.<sup>178</sup> Para L. Boff, a vivência profunda de Jesus de todas as possibilidades relacionais humanas revela uma nova forma de se relacionar com todas as coisas, inclusive com a natureza e com todo o cosmos: “É saindo de si que o homem fica mais profundamente em si; é dando que recebe e possui seu ser. Por isso é que Jesus foi o homem por excelência, o *ecce homo*: porque sua radical humanidade foi conquistada, não pela autárquica e ontocrática afirmação do eu, mas pela entrega e comunicação de seu eu aos outros e para os outros, especialmente para Deus, a ponto de identificar-se com os outros e com Deus.”<sup>179</sup> É da cristologia que vem o profundo e amplo projeto de alteridade marcado por genuínos e recíprocos encontros: “Do modo de ser de Jesus como ser-para-os-outros, aprendemos qual é o verdadeiro ser e existir do homem. O homem só existe com sentido, caso se entenda como total abertura e como nó de relações para todas as direções, para com o mundo, para com o outro e para com Deus.”<sup>180</sup>

A alteridade cósmica passa a ter um sentido, porque ela faz parte desse processo humano que constrói sua identidade na aceitação da

---

<sup>176</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 236.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> Para ver como trabalhamos essa interdependência entre Reino de Deus e Cristologia, Cf. 2.2.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 212-213.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 213.

diferença. Nesse projeto de relação, a natureza não é estranha ao ser humano. “Seu viver é um viver com. Por isso, somente através do *tu* é que o *eu* se torna o que é. O eu é um eco do tu e, em sua última profundidade, uma ressonância do Tu divino. Quanto mais o ser humano se relaciona e sai de si, mais cresce em si mesmo e se torna eu.”<sup>181</sup> Esse movimento marca definitivamente a forma como Jesus se relaciona com todas as coisas existentes, inclusive a criação. Na encarnação e na totalidade da sua vida, a criação é vista dentro de um âmbito relacional do ser humano e inserida no projeto do Reino: “Cristo, porém, entendeu bem mais universalmente sua libertação, como total transfiguração deste mundo todo, homem e cosmos, chamando-o Reino de Deus.”<sup>182</sup> Entretanto, é preciso dizer que a “ressurreição manifestou toda a profundidade da comunhão e abertura de Jesus. [...] Agora pela Ressurreição, emergiu o homem novo, não mais carnal, mas pneumático, para o qual o corpo não é mais limite, senão total presença cósmica e comunhão com a totalidade da realidade. O Cristo ressuscitado enche toda a realidade, realizando assim em grau máximo seu ser-nos-outros e para-os-outros.”<sup>183</sup> Essa é a base onde se fundamenta a alteridade cósmica do ser humano: aquilo que Jesus viveu como coerência à mensagem fundamental do Reino, realiza-se de forma cabal e total em sua vida na ressurreição. O tu humano é também a criação. Ela tem uma dignidade própria.

Aqui se explica porque L. Boff faz uma ligação entre a vivência da alteridade cósmica assumida por S. Francisco e a totalidade da vida de Jesus. Num texto muito importante, L. Boff mostra o *princípio fundamental* do Reino de Deus que, aos poucos, estamos construindo em nossa tese: a relação de alteridade entre Deus, o ser humano e o cosmos. Importante perceber que S. Francisco capta justamente esse dado ontológico-relacional fundamental para desenvolver o seguimento de Cristo em todos os âmbitos de sua vida.

Se o Reino de Deus significou a experiência originária de Jesus Cristo, e se Reino de Deus quer dizer total reconciliação, paz, senhorio absoluto de

---

<sup>181</sup> *Ibidem.*

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 214-215.

Deus sobre todas as coisas, libertando-as definitivamente de tudo o que é inimigo para deixar Deus ser tudo em todas as coisas (cf. 1Cor 15,28), então devemos dizer que foi exatamente esta a experiência buscada e realizada por S. Francisco. A caminhada de sua vida se orientou numa postura insaciável de Deus e de Jesus Cristo em todas as coisas. Não fugiu do mundo; não largou a terra; não quis construir um mundozinho reconciliado dentro do grande mundo revolto; buscou e encontrou a total reconciliação no coração da vida com todas as suas contradições, na doença, na alegria, no encantamento pela natureza, na morte. Tudo é irmão e irmã em casa. Poder se confraternizar com tudo é deixar que o Reino de Deus se concretize, porque é um Reino de Justiça, de liberdade, de amor e de paz. Estes foram os grandes valores do universo franciscano.<sup>184</sup>

O projeto de antropologia boffiana traz um novo *status* para a alteridade. A natureza é irmã; ela é outra diferente. Nesse aspecto, acreditamos que L. Boff, à luz do *princípio fundamental* do Reino, fornece uma indelével contribuição na discussão sobre alteridade. Ela se soma à abertura trazida por E. Levinas em seu projeto de alteridade. Na abordagem boffiana, a natureza, bem como o cosmos são re-significados tanto na vida relacional de Jesus como na encarnação e ressurreição. O Reino de Deus se refere a toda criação e traz uma ética relacional não apenas com o outro homem, mas também com a natureza: “O homem realiza sua humanidade caso se mantiver constantemente em relação com a totalidade que está nele mesmo e com aquela que o cerca. Ele surge como um nó de relações voltado para todas as direções.”<sup>185</sup>

Neste sentido, devemos perguntar sobre o sentido fundamental no ser humano: “A que ele está vocacionado? Ele está chamado a ser imagem e semelhança de Deus enquanto ele, como Deus, cria e organiza a terra. Assim como Deus do caos primitivo e do nada tirou tudo, de forma semelhante deve o homem criar, dominar e ser senhor do mundo.”<sup>186</sup> Na verdade, a alteridade cósmica é possível ao ser humano porque, como em S. Francisco, ele tem uma inspiração a ser vivida nos quadros diferentes de cada cultura. O nó de relações, que é, ontologicamente, o ser humano todo, pode, portanto, ser potencializado para a irmanação com todas as coisas, pois ele já sabe que isso também é possível: “Jesus foi o primeiro homem da história que realmente de forma integradora conseguiu uma

---

<sup>184</sup> BOFF, L. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis. In: VVAA. *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 126.

<sup>185</sup> BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 41-42.

relação plenamente filial para com Deus, fraterna para com todos os homens e de senhorio frente ao mundo que o cercava, cósmico e social. Ele desnovelou o nó emaranhado de relações que é cada homem e o recolocou na sua situação matinal de filho, irmão e senhor.”<sup>187</sup> É desse amplo projeto de alteridades que podemos sim propor um programa de ética para a igreja e a sociedade.

### **3.2.5. O Princípio Fundamental do Reino de Deus e as disposições do homem e da mulher: alteridades como ética da-e-para a vida e a esperança**

A forma como L. Boff correlaciona as diversas formas do ser humano existir e se tornar humano revela que, a partir do Reino de Deus, é possível para a teologia e para Igreja<sup>188</sup> apresentar um projeto de ética para a sociedade.<sup>189</sup> Por isso, como observamos, a *condition limite* permite

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>188</sup> Em vários aprofundamentos de L. Boff sobre a relação entre Igreja e Reino de Deus, ele acena que apesar da Igreja ter uma função especial na continuidade no projeto do Reino que se realizou apenas na vida de Jesus, ela também deve se auto-iluminar e se auto-criticar pela proposta desse Reino. Neste sentido, o desenvolvimento da alteridade do outro seria sempre objetivo e meta da Igreja. Isso significa que ela tem o mesmo objetivo da sociedade, pois o Reino é de Deus. O poder da Igreja se manifesta em sua maior intensidade quando ela vive intrinsecamente aquilo que é o dinamismo do Reino, observado na sua proposta antropológica: definir-se numa abertura radical para o outro, a natureza e Deus. Neste sentido, à luz da hermenêutica do Reino e da ontologia do ser humano, parte da ontologia da Igreja é também abertura, lançamento, isto é, assumir o risco de cruzar os caminhos do outros, em especial, dos anônimos e esquecidos pela sociedade. Ao explicitar esse dinamismo intrínseco ao Reino e sua reverberação na ontologia de todo ser, elucidaria L. Boff: “Se cada ser vem carregado de esperança, e se esperança se constitui não apenas por aquilo que já é, mas principalmente por aquilo ainda não é, então devemos dizer que a verdade não é o que é, mas o que ainda será. Em outras palavras, a verdade do homem não é o homem como se encontra hoje, mas o homem como será amanhã e já foi, antecipadamente, manifestado em Jesus Cristo ressuscitado.” BOFF, L. *Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia*, p. 40. Logo em seguida, ele explicita a ética oriunda desse dinamismo do Reino que deve ser critério tanto para a Igreja como para a sociedade: “Missão do cristianismo é ser germen de esperança no mundo; é manter permanentemente a abertura para o futuro absoluto. Nem o Papa, nem os bispos, nem os Dogmas, nem as Escrituras podem fechar a abertura para o Futuro absoluto. Só Deus e Jesus Cristo ressuscitado. Conduzir os homens para o espaço de esperança que repleta o *cor inquietum*, significa anunciar: o futuro pelo qual anelamos há de se realizar definitivamente por meio daquele que o realizou em sua vida e que nos disse ter o poder de renovar todas as coisas e de criar novos céus e nova terra. A fé esperançosa então suspira: Marana-tha! Veni, Domine Jesu! Vem, Senhor Jesus!” *Ibidem*.

<sup>189</sup> No próximo capítulo, desenvolveremos a relevância do *princípio fundamental* do Reino para a Igreja e para a teologia. Se atualmente descobrimos a necessidade da atuação da teologia na sociedade, na perspectiva de uma teologia pública, vista como um pensamento científico, essa alteridade seria um caminho interessante. Nessa proposta,

que nosso autor tenha uma leitura muito ampla, crítica e profunda da história do pensamento no Ocidente. Ele dialoga utilizando as fontes teológico-filosóficas presentes na formação da concepção do ser humano, e também com os diversos reflexos que são desenvolvidos na patrística, com a proeminência do referencial neoplatonico-agostiniano e, na escolástica, com o referencial aristotélico-tomista, sem que elementos dos paradigmas anteriores sejam dispensados.<sup>190</sup> Ao mesmo tempo, ele tem conhecimento do desenvolvimento da metafísica e da ontologia na modernidade ocidental. Isso significa dizer que desde o início, em sua reflexão teológica, o ser humano é interpelado pela sociedade, pelo mundo e por Deus. Ambos estão entrelaçados na diferenciação.<sup>191</sup>

Desenvolver um projeto teológico no qual o *Ser* é contemplado a partir do desenvolvimento de todas suas potencialidades relacionais, superando os dualismos erigidos ao longo da história, fora uma virtude indelével dessa antropologia boffiana.<sup>192</sup> Temos a suspeita de que o

---

ela é vista como uma ciência mais autônoma que se autocrítica, ao mesmo tempo em que propõe novos caminhos tanto para as Igrejas Cristas como para toda sociedade. Ela também se torna um pouco mais a vontade para dialogar com outras áreas do saber, visto que possui uma epistemologia que transcenderia a natureza da Igreja.

<sup>190</sup> L. Boff percebe certa limitação na tradição clássica na abordagem que fizera do ser humano: “A tradição clássica via no ser-pessoa o momento de independência, de ausência de relação necessária para fora, o poder estar em si e para si sem necessitar para substituir outrem. Tal visão certamente atinou com dimensões verdadeiras e profundas do ser pessoal. Mas é também incompleta.” BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*, p. 63.

<sup>191</sup> Em sua antropologia, ao aprofundar o conceito de *pessoa*, L. Boff considera as discussões estabelecidas na modernidade. Sua capacidade dialogal para visualizar o limite, característica que está intrinsecamente ligada ao *princípio da unidiversidade*, faz com que ele também perceba no interior da modernidade, a possibilidade de avançar para a construção das alteridades ontológico-relacional do ser humano: “O pensamento moderno a partir de Lutero, Hegel, Descartes, Kierkegaard e mais fortemente na filosofia personalista e da existência meditou seriamente a originalidade da pessoa frente às coisas que existem, mas não subsistem nem se possuem. Estabeleceu-se uma distinção (não porem separação) entre *natureza*, regida pela necessidade, e *pessoa*, dotada de liberdade e espontaneidade. A pessoa é constituída sim por um centro independente e livre, como o vira a tradição clássica, mas esse centro é essencialmente diálogo. A pessoa não é uma coisa. Mas um processo de encontros e um ser-acontecimento”. *Ibidem*.

<sup>192</sup> A partir então do diálogo com a concepção do ser humano descoberto pela modernidade, ele constrói sua antropologia teológica: “O centro da personalidade é formado e constituído por uma continua doação a si. É saindo de si que fica em si. É dando que recebe o ser pessoal. Pessoa, nesse sentido, é um permanente criar-se a partir da relação. A capacidade de autotranscender-se (sair de si) é o específico da pessoa. Ao sair de si a pessoa volta sobre si e para si mesma a fim de, com maior intensidade, poder sair de si e autodoar-se. Como transluz: pessoa é contínuo processo e atualidade, comnhão e pan-racionalidade. A palavra fundamental não sou *eu*, mas *eu-tu*.”

dinamismo presente no Reino de Deus, descoberto na vida de Jesus, e que marcaria sua antropologia, é imprescindível para se perceber que a ontologia relacional, desde as suas origens, é alteridade: dinamismo para fora, que se constrói a partir do outro e para o outro,<sup>193</sup> mas principalmente no dinamismo para o Grande Outro.<sup>194</sup> Nós compreendemos que a hermenêutica do Reino, ou seja, a busca da unidade fundamental dentro da Totalidade é imprescindível para que L. Boff construa as alteridades da antropologia, isto é, transcendental, intrapessoal, interpessoal e cósmico-pessoal.<sup>195</sup> Em nossa opinião, aqui está uma das razões porque ele avança muito à frente da forma como o *Ser* era visto na ontologia ocidental, inclusive em Heidegger. Portanto, utilizando estritamente elementos fundamentais da teologia em diálogo com as diversas

---

O tu criou o meu eu e somente no tu, que me aceita como sou e aceita minha doação, permaneço eu. O eu é um eco do tu". *Ibidem*.

<sup>193</sup> Devemos sempre deixar claro que nessa etapa da nossa pesquisa, a base epistemológica de L. Boff é a teologia, especificamente a cristologia. Antes dos aprofundamentos antropológicos, ele faz questão de fazer uma introdução mostrando por um lado, o dinamismo intrínseco do Reino – dimensão teleológica que ele imprime na ontologia humana –, e por outro, a integralidade de vida Jesus como vivência coerente e plena do Reino. Sua vivência tangenciada pelo *limite* é, certamente, um fator para que ele também se coloque entre a teologia e as ciências; entre a Igreja e a Sociedade; e entre Deus e o mundo. Por isso, também, a unidade da diversidade dentro da Totalidade perpassaria sua reflexão teológica ao abordar diversos temas. Assim ele pode olhar cada período com seus limites e suas contribuições: "A reflexão moderna completou a definição do pensamento clássico ressaltando que o eu permanece em liberdade ao se relacionar com um tu. Querendo-se conservar a linguagem da tradição deve-se dizer que a pessoa é uma substância relacionada ou uma relação substancializada." *Ibidem*, p. 64.

<sup>194</sup> "Deus tem uma presença quase sacramental no outro. Daí que rejeitar ou aceitar o irmão, como se mostra claramente no evangelho dos cristãos anônimos (Mt 25,31-46) significa rejeitar ou aceitar a Deus. A divindade se esconde incógnita no faminto, no sedento, no nu e no encarcerado. No relacionamento com o tu, atingimos o Tu absoluto, Deus. Por isso Deus nos recria como pessoas, continuamente, através de outras pessoas com as quais nos relacionamos. No fundo, a pessoa não é somente para outra pessoa, mas radicalmente para a pessoa divina." *Ibidem*. p. 65.

<sup>195</sup> Nessa síntese, podemos constatar essa hermenêutica: "A experiência radical de Jesus reside na experiência de um sentido absoluto, interpretado por ele como Reino de Deus. Esta experiência se funda, por sua vez, na experiência de Deus, como Pai de bondade, do qual se sente Filho bem amado e Unigênito. Esse Deus experimentado por Jesus não é mais o Deus da Lei que discrimina bons e maus, a uns ama e a outros odeia. Mas é o Deus irrestrito do amor, capaz de amor e perdão para todos, também para os 'íngrats e maus' (Lc 6,35). Porque assim é um Deus da total reconciliação e do sentido que está para além do bem e do mal. Nele tudo é reconciliado e reconduzido à unidade original. Jesus se sente Filho desse Pai; por sua vida e palavras encarna na história o amor do Pai; oferece em nome do Pai a salvação a todos. Esta salvação não ocorre num toque de mágica; ela é humana, isto é, não dispensa a colaboração do homem; supõe a conversão e a adesão. Por isso, ela pode ficar apenas como oferecimento, caso o homem a rejeitar. Mas em Jesus o oferecimento de Deus se fez pleno e plena também foi a aceitação. Por isso, Ele é o sentido do homem e do mundo, sentido presente e total. Em sua existência ressuscitada temos a amostra daquilo que será para todos e para o cosmos." BOFF, L. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*, p. 125-126.

concepções do ser humano construídas na história, no período delimitado por nossa pesquisa, L. Boff pode ser colocado ao lado de importantes pensadores que se propuseram a acenar para novos caminhos no Ocidente para a discussão sobre o que intrinsecamente é o ser humano, quais as suas possibilidades e qual o sentido total de sua existência. Portanto, se o *princípio fundamental* dessa antropologia boffiana não é o que o ser humano é, mas o que ainda está se construindo, não poderíamos, portanto, pensar numa ética humana da-e-para a vida e esperança?

Nós encontramos aqui um projeto que torna o outro e a criação sacramentos por excelência de Deus. Esse é um dos aspectos da unidade na Totalidade da diversidade tão perseguida por L. Boff. Se o ser humano apenas se possui quando ele se abre e se deixa interpelar pelo diferente de si, isto é, por outras pessoas, pela natureza e por Deus, querer manter-se fechado sem enfrentar o risco do *encontro*<sup>196</sup> no *caminho*<sup>197</sup> da vida, é ir

---

<sup>196</sup> Ao descrever sobre a categoria *encontro*, podemos observar a riqueza e o dinamismo intrínsecos presentes dentro das alteridades humanas propostas por L. Boff: “Encontro significa a capacidade humana de ser-nos-outros sem perder a própria identidade. O encontro supõe o vigor de aceitar o diferente como diferente, acolhê-lo e deixar enriquecer por ele. Com isso rompemos o mundo do nosso eu e permitimos a surpresa, a aventura e mesmo o risco. Todo encontro é um risco, porque se dá uma abertura para o imprevisível e para a liberdade. [...] Paradigmas do encontro são a amizade e o amor. Quanto mais alguém é diferente do outro, tanto mais é enriquecido para ele.” BOFF, L. *Vida para além da morte*. O futuro, a festa e a contestação do presente. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 70. Na continuidade do texto, L. Boff mostra, então, aquilo que perpassa sua teologia do Reino de Deus, isto é, a unidade na diversidade da Totalidade: “Encontrar-se é poder ver a unidade e a comunhão na diferença. Não é tornar todos iguais e homogêneos. [...] A amizade que cresce até o amor é a total lucidez de um para com o outro, na comunhão íntima de vida em todos os níveis. O encontro nunca é acabado. Sempre está aberto a um mais e pode crescer indefinidamente. Quando porém Deus é o encontro do homem então não conhecerá mais fim. Aí se instauram o vigor que se esgota nem se limita mas vai abrindo dimensões sempre novas e diferentes do multiforme mistério do Amor.” *Ibidem*, p. 70-71.

<sup>197</sup> A descrição de L. Boff sobre o *caminho* guarda a mesma profundidade e o dinamismo do *encontro* que se dá no lançamento na vida. Ambos devem ser vistos à luz da hermenêutica do Reino, isto é, *já-é* e *ainda-não* que subjazem seus princípios temas teológicos no período delimitado por nossa pesquisa: “O caminho concentra em si uma das mais profundas experiências do homem em seu enfrentamento com a tarefa da vida. A vida nunca é um dado. É sempre uma tarefa. Algo que deve ser feito e conduzido. Não se vive simplesmente porque se morre. Anda-se pela vida. Viver é andar. Andar supõe um caminho. [...] A dimensão da vida como *caminho* revela que o homem é essencialmente *viator*, um viajero. [...] Caminhar significa auscultar e seguir os apelos que emergem do coração da própria vida.” Ser e fazer caminho. *Grande Sinal*, n. 31, p. 33-37, 1977. Em seguida, L. Boff mostra o específico de sua antropologia, bem como, a realidade dos apelos egocêntricos presentes numa forma de vida no Ocidente. De forma diferente, Emmanuel Lévinas teve a mesma interpretação dentro do seu projeto de alteridade: “A vida humana apresenta toda sorte de apelos, mas fundamentalmente se reduzem a duas

contra a sua condição ontológica e fundamental. Devemos nos atentar que L. Boff inverte a modulação da antropologia pessimista agostiniana que marcou a teologia e a espiritualidade na Escolástica Católica e na Escolástica Protestante do século XVII.<sup>198</sup> Aqui, a antropologia como abertura, que apenas pode ser pensada assim à luz do dinamismo intrínseco do Reino e da totalidade da vida de Jesus, é positiva. Ele não

---

ordens: apelos que conclamam para o eu e apelos que chamam para o outro. Uns concentram a pessoa sobre si mesma e outros a descentram na direção de um tu. Uns constituem a auto-afirmação do eu até a sua magnificação idolátrica, outros configuram a capacidade de auto-entrega até o sacrifício da própria vida. São os dois amores dos quais se referia Santo Agostinho na Cidade de Deus, amores que constroem duas cidades com destinos diferentes. Estes apelos se fazem sentir dentro da vida de cada pessoa. São caminhos possíveis como projetos fundamentais da existência. Como projetos fundamentais são excludentes, embora na concreção da vida se permeiem. Mas um comporá a direção fundamental e o sentido radical da vida: concentrada sobre si mesma ou descentrada para o outro." *Ibidem*, p. 37.

<sup>198</sup> Certamente, um dos mais importantes trabalhos que aprofunda a construção da cultura do *pecado, medo e culpa* no Ocidente, tenha sido realizado na historiografia moderna, pelo historiador francês, Jean Delumeau. Ele revela, dentre outros fatores, como a concepção agostiniana de *pecado original* foi decisiva para a formação de uma consciência dualista e pessimista do ser humano na sociedade ocidental entre os séculos 13 e 18. DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente. (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003, v. 1, p. 461-577. Alguns temas levantados por Jean Delumeau, a saber, os corolários da pastoral do medo e da culpa bem como o pecado original, são enfrentados e aprofundados a partir da teologia, por Alfonso Garcia. RUBIO, Alfonso Garcia. *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 187-221. Quando nos deparamos com esse importante compêndio sobre elementos centrais da antropologia ocidental, aprofundado em dois volumes, por um historiador, também detectamos a importância da hermenêutica que no primeiro capítulo, nos esforçamos para construir como critério de interpretação dos textos dos primeiros anos de nosso autor. Sua *Condição Limite* possibilita que ele contemple constantemente a fronteira entre vida e morte e busque, na unidade, caminhos de equacionamento: esperança e vida. Em vários textos da sua base teológica, L. Boff já tinha constatado traços indelévels dessa antropologia pessimista no Ocidente. Não apenas isso, mas também a discriminação sofrida pela mulher através de dúbias premissas teológicas. Ele descreve o problema e, à luz do novo tempo inaugurado pelo Reino na vida Jesus, o que vale agora é novo Adão e não o velho. Alguns de seus textos escritos há quase trinta anos atrás poderiam dialogar com as questões trazidas por Delumeau hoje. Esse também é um dos fatores que nos faz vê-lo entre os pensadores sobre a alteridade que buscam caminhar à frente da metafísica-ontologia presente na história do Ocidente. Já sinalizamos que sua proposta deseja avançar à frente da perspectiva heideggeriana. Os textos abaixo representam o que temos dissertado. Cf. BOFF, L. Cristianismo, fator de um humanismo secular planetário. *Revista de Cultura Vozes*, n. 65, p. 461-468, 1970; Teologia do corpo: o homem corpo é imortal. *Revista de Cultura Vozes*, n. 65, p. 61-68, 1971; O mal na sua forma mais perfeita. *Revista de Cultura Vozes*, n. 65, p. 161-163, 1971; Constantes antropológicas e revelação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 32, p. 26-41, 1972; Masculino e feminino: o que é? Fragmentos de uma ontologia. *Revista de Cultura Vozes*, n. 68, 677-690, 1974; O sacerdócio da mulher. *Convergência*, n. 7, p. 633-687, 1974; O pecado original. Discussão antiga e moderna e pistas de equacionamento. *Grande Sinal*, n. 29, p.109-133, 1975; Imagem e semelhança de Deus. O homem criado criador. *Grande Sinal*, n. 30, p. 413-421, 1976; A realização da utopia: o homem sob o signo do novissimus Adam. *Grande Sinal*, n. 30, p. 643-651, 1976; Relevância social e religiosa de feminino. *Revista de Cultura Vozes*, n. 71, p. 503-505, 1977; A que somos chamados? O radicalismo da utopia cristã sobre o homem e a sociedade. *Revista de Cultura Vozes*, n. 31, p. 563-571, 1977.

enxerga o ser humano a partir do primeiro Adão. L. Boff leva a sério a revolução-libertação inaugurada na história humana de uma vez por todas pelo segundo Adão, Jesus Cristo. Nesse sentido, podemos dizer que L. Boff estabelece os fundamentos para se desenvolver uma ontologia do ser humano, onde o outro e a natureza são sacramentos que se tornam caminhos para Deus e para si. Nessa perspectiva, homens e mulheres tornam-se humanos no momento em que atualizam o dinamismo das alteridades que lhes são intrínsecos. Temos, portanto, a totalidade da alteridade humana como ética da-e-para a vida em todas as suas dimensões. Por mais contraditória que seja a situação, a última-primeira palavra para homens e mulheres não é a catástrofe, mas sim a esperança de que a vida de justiça e amor triunfará sobre a morte na miséria e no isolamento egóico que ainda sufocam a beleza de homens e mulheres da era cibernética.<sup>199</sup>

### 3.3. A alteridade ontológico-relacional do cosmos todo

Durante nossa pesquisa, estamos mostrando que em função de diversos fatores,<sup>200</sup> L. Boff busca construir a unidade na diversidade. Isso se dá com a proposta de novas abordagens teológicas. Nesse sentido, a sua primeira obra, isto é, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, ganharia destaque nesse tópico de nossa pesquisa.<sup>201</sup> Enquanto na obra *Jesus*

<sup>199</sup> No próximo capítulo, nós aprofundaremos esse aspecto do *princípio fundamental do Reino de Deus*. Nosso objetivo será descrever como a alteridade ontológico-relacional responde algumas questões que ameaçam a dignidade da vida na sociedade contemporânea.

<sup>200</sup> Referimo-nos, especificamente, à *Condição Limite* de nosso autor. Ou seja, praticamente a proposta hermenêutica que construímos no capítulo primeiro: *O princípio da unidiversidade*.

<sup>201</sup> Além de essa obra ter um caráter especial, por ser a primeira publicação de nosso autor, ela também é importante dentro quadro hermenêutico. L. Boff percebe que a pergunta de Teilhard de Chardin é justamente pela unidade na Totalidade da realidade: “Um ‘sentido profundo da totalidade’ pervade o espírito de Teilhard, diz-nos o P. De Lubac. A 17 de abril de 1923 escreve que ‘o grande e único problema é aquele do Uno e do Múltiplo’; numa forma mais profunda, em 1936, retoma o mesmo tema e diz: ‘Multiplicidade e Unidade: eis o único problema ao qual se reduzem no fundo toda física, toda a filosofia e toda a religião’. Qual é o princípio desta unidade cósmica, desta totalidade que se impõe arrasadoramente ao espírito? Essa é a pergunta fundamental que devora a mente do jovem Teilhard.” BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico: a realidade de um mito, o mito de uma realidade*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 47. Depois de anos de pesquisa, que intercalam a mística e a busca de um sentido pleno dentro da Totalidade, Teilhard de Chardin resolveria o problema da unidade, como bem destacaria L. Boff: “A

*Cristo Libertador*, a cristologia é a realização integral do Reino, o Cristo cósmico é a unidade entre Deus e o mundo. Contudo, o dinamismo intrínseco ao Reino – *já-é* e o *ainda-não* – e a sua realização na vida de Jesus revelam também uma condição intrínseca de toda a criação: a ontorelacionalidade de alteridade.<sup>202</sup>

Neste sentido, neste tópico, em primeiro lugar, buscamos aprofundar como a qualidade ontológico-relacional do cosmos corresponde à Totalidade do Reino. Em seguida, destacamos a dignidade-alteridade intrínseca da criação re-descoberta na sua função sacramental. Portanto, à luz do *princípio fundamental* do Reino, propusemos alguns acentos para fomentar uma nova sustentabilidade que preserve as dignidades e as alteridades.

### 3.3.1. A qualidade ontológico-relacional do cosmos corresponde à Totalidade do Reino

Essa qualidade da criação é alteridade porque também recebe sua condição indelével do dinamismo teleológico do Reino. Através do Reino

---

experiência de Cristo – do eu cristão – e a experiência do mundo – do eu pagão – se individualizam numa só experiência sintética: ‘O pedaço de ferro dos primeiros tempos está há muito tempo esquecido. Mas em seu lugar, sob forma do ponto ômega, vejo eu agora a consistência do Universo reunido num único centro indestrutível, QUE EU POSSO AMAR’. O Cristo cósmico é a resposta de Teilhard ao problema da unidade de toda realidade.” TEILHARD DE CHARDIN *apud* BOFF, L. *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 49.

<sup>202</sup> Nesse momento, podemos também compreender porque essa obra é tão importante, teológica e hermeneuticamente, nessa primeira etapa do pensamento boffiano. Por um lado, L. Boff utiliza a mesma pergunta que move a pesquisa teilhardiana para construir o *princípio fundamental* do Reino de Deus. O seja, para entendermos a resposta trazida pela mensagem central do Reino é preciso compreender a pergunta. Por esse viés, ele mostraria a pergunta que ecoava na história do povo (apocalíptica) e redundava num profundo anseio humano (princípio-esperança) gerador de constantes utopias. Para compreender a mensagem do Reino, devemos conhecer essas perguntas. Por outro lado, assim como o Cristo cósmico fora o ponto de unidade para Teilhard de Chardin, a vida toda de Jesus é a Totalidade plena do Reino, inclusive para a dimensão cósmica. Encarnação, vida, morte e ressurreição vistas dentro da integralidade são imprescindíveis para fundamentarmos as raízes da alteridade estendida à dimensão cósmica na perspectiva boffiana. Certamente, a perspectiva teilhardiana é um dos diferenciais nesse processo, como bem L. Boff ressaltaria em nossa obra de pesquisa: “Por isso, a ressurreição revelou a dimensão cósmica de Cristo, enchendo o mundo e a história humana desde os seus primórdios. [...] Refletindo sobre as dimensões cósmicas do fato da ressurreição e vendo nisso a meta do plano de Deus já alcançada concernente ao mundo e ao homem, os autores do Novo Testamento elaboraram os primeiros elementos de uma cristologia transcendental e cósmica.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 228. Para fundamentar a tese dessa citação, na nota de rodapé, L. Boff indica, justamente, que sua obra – *O Evangelho do Cristo Cósmico* – seja consultada.

de Deus, percebemos que o cosmos participa desse projeto. Existe um sentido intrínseco também dentro do Universo. A pregação de Jesus sobre o Reino inclui a dimensão cósmica, como bem destacou L. Boff: “O Reino de Deus que na pregação de Jesus tinha uma dimensão cósmica pode, devido à rejeição dos judeus, realizar-se apenas numa só pessoa, isto é, em Jesus de Nazaré.”<sup>203</sup>

A capacidade de perceber o cosmos como alteridade está presente desde o início, na teologia boffiana.<sup>204</sup> A concentração na cristologia e sua relação com o projeto do Reino de Deus favorecem essa leitura. Após falar sobre a ressurreição e a presença do Espírito na criação, L. Boff explicaria a dimensão teológica dessas verdades no quadro da integralidade da cristologia: “Tais afirmações, de extrema gravidade teológica, só são possíveis e compreensíveis se admitirmos, com o novo testamento, que Jesus ressuscitado revelou em si mesmo o fim antecipado da criação.”<sup>205</sup> Portanto, de forma diferente do ser humano, a criação também possui, ontologicamente, o mesmo dinamismo teleológico do Reino. Na diferença, aos poucos, perceberemos que ela está imbuída de uma dignidade peculiar, especial e indispensável: “A cristologia cósmica, como especulação da fé, quer, no fundo, professar que Cristo é o começo, o meio e o fim dos caminhos de Deus e a medida de todas as coisas.”<sup>206</sup>

Até o momento nós observamos como a relação Reino de Deus-Cristologia é imprescindível para pensarmos na alteridade do cosmos.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 147.

<sup>204</sup> Na sua tese de doutoramento, a criação aparece, principalmente, na sua função sacramental. Cf. No próximo tópico desenvolveremos essa tese.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>207</sup> Em constante diálogo com a teoria chardiana, pensando na unidade na Totalidade, L. Boff avança para desenvolver a alteridade do cosmos: “Dentro de semelhante perspectiva teilhardiana podemos aprofundar sua intuição e perguntar: de que maneira Cristo poderá estar presente e encher o cosmos todo? A seguinte ponderação nos poderá trazer, quem sabe, alguma luz: a totalidade da realidade, que percebemos e nossos instrumentos de pesquisa nos revelam mais e mais, não se apresenta caótica, mas profundamente harmoniosa. Há uma unidade radical que transcende e liga todos os seres uns com os outros. As coisas não estão jogadas aí, umas junto, de permeio e por cima das outras. O mundo é fundamentalmente um *cosmos*, como a intuição genial dos gregos o percebeu muito bem. O que é que faz do mundo uma unidade e uma totalidade? Qual é o princípio que une os seres no ser e numa estrutura invisível de totalização? Esse problema transcende os limites das ciências que estudam campos específicos da realidade e exige uma reflexão de ordem metafísica que se pergunta pelo todo enquanto todo. Então o que é que faz de todas as coisas, mesmo as mais distantes no cosmos, um todo?” *Ibid.*, p. 232-233.

Isso porque, com a realização integral do Reino na vida de Jesus, “ele [Jesus] está presente no coração das coisas, naquela realidade transfísica, que forma uma unidade com todos os seres e que pode ser comparada com a presença e ubiqüidade do Espírito (*Pneuma*) divino, que enche tudo, constitui o cerne mais profundo de cada ser, sem, contudo, tirar sua alteridade criacional.”<sup>208</sup> A alteridade da criação<sup>209</sup>, como ontologia relacional, deve, portanto, ser pensada antecipadamente como parte do projeto de Deus. Vale dizer, da Totalidade do Reino, a criação reverbera aquilo que ela é e se tornaria visível com a ressurreição de Jesus Cristo. Na unidade da diversidade na Totalidade, com um aporte profundamente teológico, L. Boff perceberia que a criação cumpre um papel especial que revelaria sua dignidade intrínseca e irrevogável: “A fé nos abre um acesso iluminador para a intimidade última do mundo, até aquele ponto onde ele se revela como o templo de Deus e do Cristo cósmico transfigurado. O Senhor não está longe de nós; os elementos materiais são sacramentos que nos colocam em comunhão com ele, pois eles, no mais íntimo de seu ser, pertencem à própria realidade de Cristo.”<sup>210</sup> Seria, portanto, dentro do desenvolvimento da teologia dos sacramentos, pensada no contexto da busca pela unidade na diversidade da Totalidade, que observamos reluzir

---

<sup>208</sup> Essa forma de presença que, na verdade, é forma de vivência intratrinitária (Cf. 2.3.2.), revela o específico da alteridade em L. Boff que marcaria toda sua teologia subsequente. Como célula, essa teologia da alteridade, vista à luz da cristologia, na relação com o Reino de Deus, também já contém a relação trinitária: “Dessarte Jesus é verdadeiro homem e também verdadeiramente Deus. O inverso também é válido: assim como a criatura Jesus se torna tanto mais ela mesma quanto mais estiver em Deus, de forma análoga, Deus permanece tanto mais Ele mesmo, quanto mais Ele estiver em Jesus e assumir sua realidade. Como transparece, em Jesus, Deus e homem constituem uma unidade.” BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 214. Na continuação do texto, L. Boff destacaria a alteridade que brota da unidade na diferença marcada pela saída de si: “Deus conhece um *tornar-se*, sem, contudo, perder nada de seu Ser. Quando ele *se torna* e se faz devir e história, surge lá aquilo que nós chamamos Jesus Cristo, Verbo encarnado. Com essa idéia, a maioria dos cristãos não se acostumou ainda. O Deus experimentado e vivido pelo Cristianismo não é somente o Deus transcendente, infinito, chamado Ser ou Nada, mas é o Deus que se fez pequeno, que se fez história, esmolou amor, se esvaziou até aniquilação (cf. Fl 2,7-8), conheceu a saudade, a alegria da amizade, a tristeza da separação, a esperança e a fé ardentes, um Deus, porém, que só poderia ser infinito, absolutamente amor e autocomunicação que criou o cosmos todo e a história para possibilitar Sua entrada neles. Daqui se pode ver que a criação deve ser pensada a partir de Cristo. Ele foi o primeiro pensamento de Deus, que encerra dentro de si o próprio cosmos”. *Ibidem*. Não temos dúvida, ontologicamente, o cosmos foi criado com uma dimensão intrinsecamente relacional. Sua ontologia relacional deve ser vista à luz da alteridade revelada pela totalidade da vida de Jesus. Aqui também L. Boff citaria seu primeiro livro sobre a teoria de Teilhard de Chardin como referência.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 233.

com considerável luminosidade a alteridade do cosmos e de toda a criação nesse projeto boffiano. Contudo, devemos destacar que a teologia dos sacramentos reflete essa tentativa de nosso autor de destrinchar esse Mistério fundamental do Reino: o relacionamento de Deus com o ser humano e o cosmos preservando e ativando a partir de dentro, a alteridade intrínseca a todos.

### **3.3.2. A dignidade-alteridade intrínseca da criação re-des-coberta na sua função sacramental**

Por um lado, podemos observar a prioridade da Cristologia nesse período, por outro, devemos considerar que ela está no complexo que se une à Trindade.<sup>211</sup> Ou seja, a criação é a ponte que aponta para o mistério de Deus. Ela possui uma estrutura crística e, de certa forma, conserva intrinsecamente também o *modus vivendi* da Trindade: Nosso aprofundamento sobre o Reino de Deus leva-nos a perceber que a hermenêutica e a teologia do Reino re-significam o papel da criação. L. Boff supera a leitura teológica marcada pelo pessimismo agostiniano e resgata a esperança através de uma escatologia positiva onde Deus é o protagonista.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>211</sup> Para observar como essa relação se dá à luz do Reino de Deus, Cf. 2.3. Essa dinâmica intrínseca do Reino descreve a qualidade relacional intrínseca do cosmos oriunda da forma de vida trinitária: “Por isso com razão dizíamos que o cosmos pertence à ‘história’ de Deus. Em poucas palavras: Deus, fonte infinita e sem origem, conhece uma história e um processo, chamado de processo trinitário. Deus-Pai se expressa e se revela totalmente e se chama então Filho. Pai e Filho se comunicam mutuamente e juntos se expressam no Espírito Santo. Ao se expressar também através do infinito número de seres infinitos. A criação, pois, se insere no próprio processo de auto-expressão de Deus. Por isso, ela não é alheia a Deus, nem Deus e criatura estão um frente ao outro, mas um dentro do outro”. BOFF, L. O futuro do mundo: total cristificação e divinização. *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 563, 1972.

<sup>212</sup> O dinamismo intrínseco do Reino bem como a escatologia boffiana marcam uma leitura positiva e de esperança para o mundo: “O que se dá com a vida humana dá-se também com o cosmos: não está destinado simplesmente a um fim como uma distinção como um regresso a formas primitivas de energia e de matéria. O cosmos todo, assim o crê a fé cristã, está chamado à total cristificação e divinização.” *Ibidem*, p. 562. Na sequência, L. Boff ressaltaria o específico do fundamental do Reino que, aos poucos, observamos como transversalidade em sua teologia: “os dinamismos latentes do mundo, da matéria e da vida, todas as forças de ascensão, de organização de expressão a que o mundo está capacitado chegarão um dia ao seu acabado desabrochar. O mundo ainda não acabou de nascer. Ele está sendo feito. Há uma gestação cósmica da realidade futura do mundo e da matéria. A Palavra criadora de Deus ainda não foi pronunciada totalmente. Está sendo falada ainda. A frase do Gênesis: ‘... e viu Deus que tudo era bom’ deve ser entendida não teologicamente, mas escatologicamente. Em outros termos: ‘e viu que tudo

A alteridade ontológico-relacional do ser humano todo e a alteridade ontológico-relacional do cosmos todo fazem parte de um mesmo processo contínuo. Isso significa que o “homem é chamado a algo maior, isto é, de ser assumido por Deus de tal forma que, à semelhança de Jesus Cristo, Deus-homem, Deus seja tudo em todas as coisas e forme com o homem uma unidade inconfundível, imutável, indivisível e inseparável.”<sup>213</sup> Na dinâmica intrínseca do Reino, o mesmo aconteceria com toda criação, pois, o “o cosmos está consagrado a participar desta divinização e cristificação. Primeiramente, o cosmos (a matéria e a vida infra-humana) é a expressão do Deus Criador. Enquanto é expressão de Deus representa Sua revelação.”<sup>214</sup>

A partir dessa abordagem, onde a criação é auto-expressão de Deus, concomitantemente, percebemos uma intuição boffiana que seria aprofunda muito anos depois, a saber, em sua alteridade – diferença na semelhança e unidade na diversidade –, a criação toda tem uma dignidade própria, pois ela também ocupa um lugar especial no projeto do Deus: “Em razão disto o mundo possui um significado em si, independente do homem, como revelação e expressão de Deus para Deus mesmo. A multiplicidade dos seres configura a multiplicidade das facetas de Deus. Cada qual revela perspectivas novas do mesmo mistério.”<sup>215</sup> A característica boffiana, isto é, buscar unidade na diversidade, faz-nos perceber que o dinamismo intrínseco do Reino que interage a relação Deus, Ser humano e Cosmos, é fundamental em sua teologia. No período delimitado por nossa pesquisa, todos os seus tratados teológicos de alguma forma, querem decifrar, elucidar e expandir as possibilidades desse Mistério relacional do Reino. Um Reino que fora inaugurado de uma vez por todas na integralidade da vida de Jesus dá início ao futuro-presente do mundo.<sup>216</sup>

---

era bom’ não é um predicado da criação no passado, mas da criação no futuro, quando ela chegar a seu termo”. *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 563.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> No capítulo seguinte, exploraremos com mais detalhes o significado prático da hermenêutica relacional do Reino sendo destrinchada na teologia boffiana. Entretanto, gostaríamos de apontar o que estamos a dizer: “A escatologia não constitui um tratado entre outros tantos da teologia. Não é doutrina dos fins dos fins últimos do homem, mas meter-lhe medo do que a consolá-lo. A escatologia é uma reflexão sobre a esperança cristã. Como tal, forma uma tônica para toda a teologia e um colorido para todos os

Se o cosmos participa do projeto do Reino e, ontologicamente, possuiu na diferenciação, o mesmo dinamismo presente na vivência trinitária, L. Boff mostraria que sua dignidade-alteridade está no fato de apontar constantemente para o mistério de Deus. Portanto, se “Deus é tudo em todas as coisas, então cada ser possui seu sentido enquanto revela e aponta para Deus. Tudo é ponte para Ele. Sua grandeza [do cosmos] e essência é ser ponte, ser precursor da meta que é Deus.”<sup>217</sup> À luz dessa meta, isto é, do *princípio fundamental* do Reino, a relação não é mais entre sujeito e objeto, mas entre sujeitos diferentes que, ontologicamente, são constituídos de afinidades: as aberturas-alteridades recíprocas. Certamente na sistematização sobre sacramento,<sup>218</sup> com uma linguagem simples, contudo, teologicamente, intensa, L. Boff aprofundaria como todos os elementos da criação têm uma dignidade intrínseca e podem se tornar sujeitos-alteridade que propiciam a experiência de Deus e o relacionamento fraterno do ser humano com toda a criação:

---

tratados. Dizer esperança é dizer presente, mas também futuro. É gozar de um ‘já’ presente, na expectativa de que se revele plenamente porque ‘ainda-não’ se comunicou em totalidade. Deus mesmo é ‘o Deus da esperança’ (Rom 15,13): Ele está aí, presente e se autodoando, mas também é sempre aquele que vem, que está para chegar na surpresa de uma novidade. Por isso Ele é e será para o homem o eterno futuro absoluto. Nunca deixará de chegar, mas jamais chega de forma absoluta, a ponto de esgotar totalmente Seu inefável futuro. Porque é o Deus do futuro e da esperança do amanhã em nossa vida, Ele sempre se revela como aquele que liberta o homem de suas ligações com o passado, para que cada um esteja livre para o Seu futuro. No entanto, ele não seria o nosso futuro, se não estivesse manifestando esse futuro dentro do presente. Daí que seu Reino não é um futuro-futuro. Ele está crescendo e germinando nas luzes e sombras do tempo presente. O céu e a total divinização do mundo estão se moldando, lentamente, dentro do horizonte de nossa existência. Vão crescendo e madurando, até acabar de nascer.” BOFF, L. Uma espiritualidade de esperança: saborear Deus na fragilidade humana e festejá-lo na caducidade do mundo. *Grande Sinal*, n. 27, p. 403-404, 1973.

<sup>217</sup> BOFF, L. O céu como a absoluta realização humana. *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 489, 1972.

<sup>218</sup> Em sua tese de doutoramento, a teologia dos sacramentos fora amplamente explanada. BOFF, L. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, p. 61-82. Em alguns artigos escritos entre os anos 70 e 77, L. Boff retomaria as teses principais desenvolvidas em sua tese. Porém, como exemplo de seu anseio de perceber a unidade na diversidade da Totalidade, o tema já está presente na reflexão boffiana antes mesmo da tese do doutorado. Cf. BOFF, L. Concílio Vaticano II; Igreja Sacramento-Primordial. *Revista de Cultura Vozes*, n. 58, p. 881-912, 1964. Alguns artigos são importantes no aprofundamento que L. Boff faria sobre esse tema. Eles seriam reunidos em sua obra clássica, a saber, *Mínima Sacramentalia. Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos. Ensaio de teologia narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1975. Outros artigos ampliariam sua teologia dos sacramentos. Cf. BOFF, L. O que significa propriamente sacramento? *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 34, p. 860-895, 1974; O pensar sacramental, sua estrutura e articulação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 35, p. 515-540, 1975; O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade II. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 36, p. 365-402, 1976.

O dia-a-dia é cheio de sacramentos. Na arqueologia do cotidiano medram os sacramentos vivos, vividos e verdadeiros. É a caneca da minha família; a polenta da mamãe; o último toco de cigarro de palha deixado por meu pai e guardado com tanto carinho; a velha mesa de trabalho; uma vela grossa de natal; o vaso de flor em cima da mesa; aquele pedaço de montanha; o velho caminho pedregoso; a velha casa paterna etc. Estas coisas deixaram de ser coisas. Elas ficaram gente. Falam. Podemos ouvir sua voz e sua mensagem. Elas possuem um interior e um coração. Tornaram-se sacramentos. Em outras palavras: são sinais que contem, exibem, rememoram, visualizam e comunicam outra realidade diferente deles, mas presente neles.<sup>219</sup>

A criação que, como vimos, está presente no projeto do Reino de Deus tem uma dignidade própria. Ela ainda está nascendo. Quando, dentro de sua função sacramental, desempenha o papel de ponte, caminho, poço de afetividades, memória de histórias familiares e símbolos da comensalidade, L. Boff desvela e redescobre a dignidade-alteridade intrínseca da criação solapada na modernidade.<sup>220</sup> Aqui está a base para o desenvolvimento da ecologia na teoria boffiana dos anos seguintes. Ou seja, primeiramente, devem-se estabelecer relações respeitadas e cuidadosas com a natureza porque ela tem uma dignidade preservada à luz de uma abordagem estritamente teológica: a alteridade ontológico-relacional inerente ao Reino que é de Deus. Isso significa dizer que o “mundo sem deixar de ser mundo [diversidade] se trans-muta [unidade] num eloqüente sacramento de Deus [Totalidade]: aponta para Deus e revela Deus [alteridade].”<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> BOFF, L. O sacramento da caneca. *Revista de Cultura Vozes*, n. 68, p. 153, 1974. Na sequência de sete artigos sobre o sacramento – *Caneca, Toco de Cigarro, Pão, Vela Natalina, Estória da Vida, Professor Primário e Casa* –, L. Boff desenvolveria de forma clara, simples e poética, como todo ser criado por Deus pode ser o caminho para o ser humano sair de si, encontrar-se com Deus, com o outro e possuir-se novamente em genuína liberdade. Esses artigos estão reunidos em sua obra sobre o sacramento. Cf. BOFF, L. *Mínima Sacramentalia*. Os Sacramentos da Vida e a Vida dos Sacramentos. Ensaio de teologia narrativa. Petrópolis: Vozes, 1975.

<sup>220</sup> Por isso, L. Boff destacaria que a “modernidade vive entre sacramentos, mas não possui a abertura ocular capaz de visualizá-los reflexamente. É porque vê as coisas como coisas. Contempla-as de fora. Quem as vê por dentro, percebe que elas possuem uma fenda pela qual entra uma luz superior. A luz ilumina as coisas, torna-as transparentes e diáfanas.” *Ibidem*.

### 3.3.3. O *princípio fundamental* do Reino: onto-relacionalidade da criação – sustentabilidade da alteridade-dignidade

O lugar privilegiado que o cosmos recebe no dinamismo do Reino de Deus realça sua dignidade e seu valor intrínsecos, chegando até a não depender do ser humano.<sup>222</sup> Há, portanto, nessa incipiente intuição, uma autêntica teologia sobre a ontologia<sup>223</sup> da criação. Estão colocados aqui os fundamentos que fomentariam um projeto relacional para a Igreja e a sociedade. O resgate do valor intrínseco da criação e de sua dignidade inviolável torna-se uma reposta que questiona ao amplo tecnicismo presentes no desenvolvimento econômico imperante no Ocidente.<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> BOFF, L. O sacramento da vela natalina. *Revista de Cultura Vozes*, n. 68, p. 401, 1974.

<sup>222</sup> Essa novidade realçada pelo Reino deve ser também interpretada na totalidade do protagonismo de Deus na história do seu povo: “O AT e NT são testemunhos escritos da auto-consciência de um povo que se deixou sempre guiar pela presença e fidelidade de Deus. Dentro desta tradição surgiu Jesus de Nazaré e se deu o fato decisivo para a história do mundo: a ressurreição. Por ela se manifestou, em antecipação, o fim escatológico prometido a todos os salvos e para todo o cosmos. Nele Deus revelou plenamente seu desígnio de Amor e a destinação de todas as coisas de serem Reino de Deus, onde Ele será tudo em tudo (cf. 1Cor 15, 28)”. BOFF, L. Teologia da graça libertadora/8. *Revista de Cultura Vozes*, v. 69, p. 795, 1975.

<sup>223</sup> Nessa etapa de nossa pesquisa fica evidente que a ontologia é caracterizada pela hermenêutica fundamental do Reino: o *Ser*, desde as suas origens, é relação e movimento para fora. Na gênese, está a referência para os diversos Tu. A percepção de que a criação toda e o ser humano todo estão nascendo representa esse dinamismo que terá sua plenitude na realização do Reino. Esse nascimento para não ser encolhimento, tem como critério os outros. Nascer com-e-para os outros é dentro da diversidade, preservar a unidade na Totalidade. A esse processo denominamos alteridade. A marca distintivamente teológica dessa forma de compreender a alteridade é que ela é resignificada por uma experiência Maior, Exterior, Transcendente. Contudo, não é extrínseca, isto é, dualisticamente, de fora para dentro, pois a partir de dentro, o *Ser* reconhece semelhança, afinidade, identificação e estranhamento com Aquele que possibilita, internamente, esse movimento para-com todos os seres criados e para-com essa Totalidade externa e circundante, mas que é também interna e instigante.

<sup>224</sup> Essa reflexão seria o ponto de partida para um amplo projeto ecológico que seria sistematizado na teologia boffiana, onde os pesquisadores chamam de mudança de paradigma em sua teologia: “As lamentações da contra-cultura, os apelos éticos das instituições consagradas e as medidas saneadoras serão inócuas se não se descer à raiz do problema. O desequilíbrio ecológico não é uma realidade originária, vale dizer, o problema da ecologia não está na ecologia e a solução não reside na criação de uma legislação mais restritiva, no invento de instrumentos limitadores da poluição etc. Repousa numa dimensão mais profunda; é resultado e consequência de um modo de ser do homem moderno e de um sentido que este deu ao seu relacionamento com a natureza. O homem da modernidade se caracteriza pelo pré-domínio da objetividade. Esta subjetividade, contrariamente ao que a palavra sugere, não significa o predomínio do objeto, mas o pré-domínio da subjetividade humana que se distancia das coisas, se coloca sobre elas, sobre si mesmo e sobre o Divino para fazê-los de ciência e de uma possível operação transformadora, consoante o projeto elaborado por esta subjetividade. Saber é poder. Daí a ciência e a técnica constituírem, como configurações sociais e empresa coletiva, a maior projeção e encarnação deste modo de ser. O sentido do viver é saber e dominar a natureza, reduzir tudo a objeto de pesquisa e de possessão humana.

O *princípio fundamental* do Reino exaurido da totalidade da vida de Jesus revela uma forma peculiar de se relacionar com o mundo. A totalidade da vida Jesus des-vela aquilo que de fato o mundo e a criação se constituem como destacou L. Boff:

A graça que empapa o mundo atingiu em Jesus Cristo e em sua comunidade (Igreja) sua expressão sacramental mais densa. Cristo emerge como o Sacramento fontal de Deus e sua comunidade como sacramento radical de Cristo. A Igreja deve ser no mundo sinal da graça universal e do incomensurável Amor de Deus. Deve ser o sacramento da inaudita Esperança concretizada na ressurreição e da alegria de viver no mundo do Pai, confraternizando com todas as coisas as criaturas, como irmãs e irmãos em casa.<sup>225</sup>

Esse foi um dos motivos pelos quais L. Boff percebe a não-modernidade de São Francisco.<sup>226</sup> Ele vive a radicalidade da alteridade ontológico-relacional do *princípio fundamental* do Reino, como bem destacou: “Se o Reino de Deus significou a experiência originária de Jesus Cristo, e se Reino de Deus quer dizer total reconciliação, paz, senhorio absoluto de Deus sobre todas as coisas, libertando-as definitivamente de tudo que é inimigo para deixar Deus ser tudo em todas as coisas (cf. 1Cor 15,28), então devemos dizer que foi exatamente esta a experiência buscada e realizada por S. Francisco.”<sup>227</sup>

A relação estabelecida com a criação não é construída entre sujeito e objeto. O outro não é coisa, mas é o próprio outro que ocupa um lugar especial na Totalidade da criação.<sup>228</sup> Essa dinâmica de vida relacional,

---

Com isso o homem pretende satisfazer cada vez mais seus desejos e encontrar um sentido para o seu ser-no-mundo, como senhor das realidades que o cercam.” BOFF, L. A não modernidade de São Francisco. A atualidade do modo de ser S. Francisco face ao problema ecológico. *Revista de Cultura Vozes*, v. 69, p. 336, 1975.

<sup>225</sup> BOFF, L. *Teologia da graça libertadora/8*, p. 795.

<sup>226</sup> L. Boff acredita “que na articulação daquele espírito que se revelou de forma tão genuína em São Francisco, se encontra o caminho de superação da modernidade de que tanto precisamos.” BOFF, L. *A não modernidade de São Francisco*, p. 337. Qual seria esse espírito? Em outro artigo, L. Boff já escreveria como S. Francisco encarna com total potencialidade o modo de ser de Jesus Cristo, isto é, o *princípio fundamental* do Reino: alteridade ontológico-relacional. BOFF, L. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis. In: VVAA. *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 111-135.

<sup>227</sup> BOFF, L. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*, p. 126.

<sup>228</sup> S. Francisco capta o fundamental do Reino na vida de Jesus: “O que para Jesus foi a Ressurreição, onde, nas palavras de Orígenes, o Reino se realizou de forma pessoal, na pessoa de Cristo, foi para Francisco o Cântico das criaturas. Aí aparece a exaustiva unidade e completa reconciliação de toda a criação diante de Deus. O mundo agora está livre do pecado: é irmão e irmã cantando até com a morte o louvor ao Criador e Pai. A busca de um absoluto sentido se exaure porque encontrou o seu descanso numa total

portanto, fomenta traços imprescindíveis de um projeto de sustentabilidade fundamentado em alteridades recíprocas. Sua novidade está fato de mostrar que o chamado desenvolvimento sustentável atual é já uma reflexão segunda. Os extremismos em torno da sistematização sobre a ontologia levaram constantemente a se evitar a pergunta fundamental sobre a raiz relacional-alteridade intrínseca a todos os seres. À luz da alteridade ontológico-relacional, descobrimos que a questão primordial é anterior ao desenvolvimento, pois se refere à totalidade do ser de todas as criaturas existentes e como o ser humano se relaciona com elas<sup>229</sup>. O

---

realização. O Reino tanto para Cristo como para Francisco se realizou; produziu a transfiguração de toda realidade; Deus é tudo em todas as coisas.” BOFF, L. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*, p. 131. Na continuidade do texto, L. Boff destacaria a radical diferença entre Jesus e S. Francisco.

<sup>229</sup> Em 1975, no artigo que L. Boff acentua a peculiaridade do modo de ser de S. Francisco, já percebemos o primordial de sua intuição que seria desenvolvida na década de 90: “Enquanto não se questionar o modo de ser da modernidade e seu predomínio exclusivo, não se terá atingido o desequilíbrio ecológico que hoje ameaça a humanidade. A empresa científico-técnico já atingiu hoje suas principais metas e logrou um tal avanço avassalador que constitui um perigo para o futuro da terra. Daí a importância de se pensar o problema radicalmente e de considerarmos alternativas que levem a uma revolução do nosso etos cultural.” BOFF, L. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*. BOFF, L. *A não modernidade de São Francisco*, p. 336. Essa também é a razão porque propomos a interpretação da sua teologia pela hermenêutica do *princípio da unidiversidade*. As pesquisas sobre sua teologia não deveriam passar tão rápido ao tema da libertação. Nos anos 65 a 77, onde destacamos sua *Condição Limite* – capítulo 1 – encontramos a raiz dos principais temas que teriam destaque no desenvolvimento de sua teologia, a saber, *libertação e ecologia*. Ele não adere esses temas por simples transição ou modismo. A base de sua teologia tem como hermenêutica, a diversidade, a Totalidade e a unidade. O limite-unidade entre Alemanha e Brasil, Igreja e sociedade, pobreza e riqueza, Teologia e ciência, o Céu e Terra, Deus e o ser humano, o conceito e o mito, a teologia e a mística, a modernidade e a não-modernidade, a libertação e a ecologia, e vários outros temas são oriundos de uma mesma matriz hermenêutica. É a *condição Limite-fronteira* do seu ser. Esse dado não aparece como elemento secundário ou periférico na sua teologia, mas é a forma como nosso autor vive e interpreta a realidade e a narra em linguagem ora poética ora conceitual; ora secular ora religiosa; ora com categorias clássicas da teologia e/ou ora com categorias clássicas das ciências. Aqui, certamente, está uma importante contribuição de nossa pesquisa ao visitarmos um tema que amarra sua teologia nessa base, a saber, Reino de Deus-Cristologia: algumas abordagens que, futuramente, estariam presentes efetivamente como paradigma de sua teoria, guardam fidelidade hermenêutica e teológica à base de sua teologia. Ou seja, à alteridade ontológico-relacional do ser humano todo, do cosmos todo e de Deus como todo. As palavras de Ratzinger sobre um detalhe importante para compreender S. Francisco de Assis também se aplicam à compreensão integral da teologia boffiana: “Ele era conduzido por uma forte consciência escatológica, sem, naturalmente, a coloração apocalíptica... Longe estavam dele as especulações histórico-teológicas sobre o modo e momento do fim dos tempos. Entretanto, de uma forma surpreendente, totalmente originária e não-refletida estava repleto daquele espírito profundamente escatológico do Cristianismo que se exprimia com as palavras: O Reino de Deus foi aproximado (Mc 1, 15). Mais ainda: sem esta consciência escatológica não se tornam compreensíveis nem Francisco e sua mensagem, nem Cristo e a mensagem do Novo Testamento... Na verdade, sem considerar esta característica histórico-salvífica, melhor, escatológica, toda interpretação do franciscanismo falha em sua essência”. JOSEPH, Ratzinger. *Die Geschichtstheologie des*

elemento fundamental é a preservação das dignidades-alteridades de todas as criaturas. Nesse aspecto, aquilo que o ser humano autentica como desenvolvimento já é interpretado dentro de uma estrutural relacional, onde a natureza e uma enorme massa de seres humanos são tratadas como coisas, produtos. Portanto, à luz do princípio fundamental do Reino, a contribuição de grande relevância seria discutir na atualidade, um projeto de sustentabilidade, onde as alteridades recíprocas do ser humano e do cosmos sejam aprofundadas, assumidas e reivindicadas. Jamais como um fim em si mesma, mas sempre transcendendo-as. É como se tivéssemos que reaprender aquilo que intuitivamente e experiencialmente vivenciamos cotidianamente desde que nascemos: amamos porque fomos amados primeiro; vivemos porque, ainda no útero materno, fomos alimentados primeiro; continuamos vivendo porque gratuitamente a natureza nos fornece o ar que respiramos e ainda aponta para um Mistério que está para além dela. Dentro do paradoxo ambíguo de todo ser ex-istente, a gratuidade entrelaça sua proto-ontologia no dinamismo para fora: na gênese já se encontra o destino derradeiro – a auto-Transcendência. Na verdade, essa sustentabilidade da alteridade revela-nos o Mistério da poesia-teologia escondido nas frestas da existência: viver não é estar frente à criação, mas sim ad-junto no conjunto que de-gusta com gosto e des-cobre o intrínseco sabor peculiar – dignidade-alteridade – de cada ser na multiplicidade da criação no Universo.

### **3.4. A alteridade ontológico-relacional de Deus como todo: Pai, Filho e Espírito**

Ainda que a ênfase nesse período esteja sobre a Cristologia, estamos constantemente indicando que Jesus, primeiramente, é anunciador de uma mensagem, a saber, do reinado de Deus sobre todas. “É assente para a fé que foi Jesus Cristo quem revelou o mistério central

---

*heiligen Bonaventura*. Munich-Zürich: Verlag Schnell & Steiner, 1959 *Apud* BOFF, L. *Jesus de Nazaré e Francisco de Assis*, p. 128. Da mesma forma, se não compreendermos o *limite-idade* entre o *já-é* e o *ainda-não* e a diferença entre a apocalíptica e Escatologia nessa base da teologia boffiana não será possível interpretar coerentemente o desenvolvimento e a totalidade de sua teologia.

do cristianismo, a Santíssima Trindade.”<sup>230</sup> Porém, L. Boff destaca que esta “revelação não se fez, entretanto, no modo que é comum para nós, formulando preposições verdadeiras e ensinando verdades abstratas. O mistério trinitário se revelou no caminho concreto, na palavra, na atividade e na paixão de Jesus Cristo.”<sup>231</sup>

Portanto, a descoberta de Deus passa por um caminho onde os outros se tornam imprescindíveis. “Quem é de fato Deus Pai aparece no relacionamento com os outros homens. Jesus não fala de Deus em si, como uma grandeza metafísica e fora do mundo. Refere-se a Ele sempre numa conexão com este mundo, portanto, no interior de uma experiência.”<sup>232</sup> Falar de experiência é se referir a onto-relacionalidade do ser humano, onde L. Boff descobre a alteridade do mistério intra-trinitário: “Fazer a experiência radical da pessoa é fazer a experiência daquela realidade que a Trindade significa: do mistério absoluto sem origem (Pai) que se autocomunica (Filho), mas que não perde sua unidade fundamental porque retorna completamente ao mistério de sua origem (Espírito Santo).”<sup>233</sup> Na dissertação a seguir, portanto, quisemos indicar como o Reino de Deus revela, através da vida, a relação intrínseca da Trindade bem como, na proposta de unidade na diversidade, há uma reconciliação do mundo com seu sentido último, Deus mesmo. Isso significa dizer que o *princípio fundamental* do Reino fomenta à Igreja e à sociedade a vivência como referência ao máximo da alteridade cristã, a saber, o Amor Trinitário.

### **3.4.1. O Reino de Deus re-vela, através da vida, a relação intrínseca da Trindade: o modelo de todas as coisas criadas**

Pelo elemento principal da pregação de Jesus, isto é, a plenitude de Deus no mundo, podemos perceber sua vinculação à Trindade.<sup>234</sup> Aqui

---

<sup>230</sup> BOFF, L. Experimentar Deus hoje. In: VVAA. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 173.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>234</sup> Um dos aspectos para a rejeição do judaísmo contra Jesus, segundo João, está no fato de que ele estabelecia uma relação íntima com o Pai. L. Boff destacaria que as experiências profundas do Pai e de sua condição filial experimentada por Jesus foram o fundamento para que Jesus compreendesse sua vocação como inaugurador do Reino de Deus. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 161.

está também outro aspecto importante que ajudaria superar a teologia clássica ao falar sobre Deus. O caráter de Deus é descoberto através vivência de Jesus de sua radical humanidade e alteridade. Aquilo que a comunidade perceberia mais tarde ao chamar Jesus de Deus fora colhido da sua abertura também para o Pai. Aos poucos, a Totalidade do Reino antecipada na totalidade da vida de Jesus revela o que seja Deus como todo. Está é uma sensível percepção boffiana que faria diferença nas conclusões sobre Deus.<sup>235</sup>

A comunidade experimenta que Jesus é Deus justamente pela sua vivência radical do *princípio fundamental* do Reino, isto é, o aprofundamento na vida das máximas possibilidades da alteridade ontológica-relacional: “Não é, portanto, da análise abstrata do que seja Deus e homem que nós entendemos quem é Jesus Homem-Deus. Mas con-vivendo, vendo, imitando e decifrando Jesus que viemos a conhecer a Deus e ao homem. O Deus que em e por Jesus se re-vela é humano. E o homem que em e por Jesus se re-vela divino.”<sup>236</sup> Significa: é a vida de Jesus que faz com que se descubra o *modus vivendi* da Trindade. Podemos dizer que foi “num homem que a comunidade primitiva descobriu a Deus. E foi em Deus que viemos saber quem é de fato e para que está destinado o homem.”<sup>237</sup>

Neste sentido, podemos dizer que a alteridade ontológico-relacional, isto é, a abertura para o outro, a relação fundamentada no eu-tu-nós, conforme a hermenêutica dinâmica presente no Reino, como viemos indicando, é o princípio de unidade almejado por L. Boff. Essa unidade

---

<sup>235</sup> L. Boff destaca que a comunhão de Jesus com o Pai leva a comunidade a descobrir sua divindade. Esse é um aspecto fundamental para falarmos da alteridade ontológico-relacional de Deus como todo sem cairmos no transcendentalismo que caracterizou uma perspectiva da doutrina sobre Deus na tradição da teologia sistemática: “A intimidade com o Pai lhe dá autoridade para falar e agir no lugar de Deus. [...] Jesus não veio pregar o Messias, o Cristo, o Filho de Deus, mas para viver, com palavras e atos, o Filho de Deus, o Cristo, e o Messias. Aqui reside o significado do assim chamado segredo messiânico do Evangelho de São Marcos. Será obra teológica e cristológica da Igreja primitiva descobrir, iluminada pelo fulgor da ressurreição, nas atitudes de Jesus, o Deus e o Messias escondidos. Não porque a comunidade chama a Jesus de Filho de Deus e Cristo, Ele é feito Cristo e Filho de Deus. Mas porque Ele de fato o foi, pode a comunidade com razão chamá-lo de Filho de Deus e Cristo. Essas reflexões valem também para o título *Filho do Homem*, que nos sinóticos ocorre quase que exclusivamente na boca de Cristo.” *Ibidem*, p. 161-162.

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>237</sup> *Ibidem*.

relacional na diversidade dentro da Totalidade é fio condutor de sua teologia no período de nossa pesquisa.<sup>238</sup> Certamente, num de seus textos sobre Deus com grande densidade teológica desse período, L. Boff deixaria evidente esse objetivo. Sua metodologia parte da “morte de nossas representações sobre Deus como via para a experiência originária de Deus.”<sup>239</sup> Em sua tese, observamos por um lado, o objetivo de superar os dualismos, que num período, observava Deus apenas como totalmente outro, *transcendentalismo*, e em outro período, apenas como radicalmente íntimo, isto é, *imanentismo*. Por outro lado, encontramos sua proposta pela unidade na diversidade da Totalidade. Ou seja, ele retoma o mesmo conceito de Teilhard de Chardin – *Transparência* – já indicado na primeira obra, a saber, *O Evangelho do Cristo Cósmico*.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> Já nos referimos à sua tese de doutoramento, ao seu primeiro livro, a saber, o *Evangelho do Cristo Cósmico*, e a nossa obra principal, isto é, *Jesus Cristo Libertador*. Portanto, podemos perceber que a coerente unidade relacional na diferença – fato que nos movimentou no primeiro capítulo, à criação da hermenêutica do *princípio da unidiversidade* – entre Deus, o ser humano e cosmo (mundo) perpassaria as principais obras nesse período. Ao lermos esses textos por esse prisma, perceberemos que esse dado não é periférico, mas o fio condutor de suas abordagens. Alguns títulos já entrevêm nossa hipótese. Cf. BOFF, L. *O destino do homem e do mundo*. Rio de Janeiro: CRB, 1971; *A ressurreição de Cristo - A nossa ressurreição na morte*. Petrópolis: Vozes, 1972; *Vida para além da morte. O futuro, a festa e a contestação do presente*. Petrópolis: Vozes, 1973; *A atualidade de experiência de Deus*. Rio de Janeiro: CRB, 1974; *Mínima Sacramentalia*. Petrópolis: Vozes, 1975; *A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/CNBB, 1975; *Teologia da libertação e do cativo*. Lisboa: Multinova, 1976; *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976; *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. Petrópolis: Vozes, 1976; *Eclesiogenese. As comunidades Eclesiais de Base reinventam a igreja*. Petrópolis: Vozes, 1977; *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*. O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1977.

<sup>239</sup> BOFF, L. *Experimentar Deus hoje*, p. 126.

<sup>240</sup> Esse é um fato que também corrobora nossa tese de que nos primeiros anos de sua atividade teológica, 63 a 77, há uma diversidade e unidade. Nesse texto – BOFF, L. *Experimentar Deus hoje*. In: VVAA. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974 –, especificamente, aparecem os dois contextos (*Espírito da Época: secularização/secularismo e dependência-opressão-libertação*). Por um lado, ele sistematiza a possibilidade da unidade com o conceito de *transparência*, que já havia sido aprofundado na tese doutoral com interlocutor diferente da América Latina e, por outro, ele utiliza esse conceito para se referir à realidade de *opressão-dependência* no Brasil. Por outro, ele contempla radicalmente como no contexto pobre latino-americano autenticou-se uma imagem de Deus. Nesse sentido, uma teologia que propunha a morte de Deus estaria coerente com a lógica interna da experiência de Deus para a América Latina. Apenas morrendo uma *representação* hegemônica e unívoca sobre Deus, seria possível a descoberta de uma nova imagem de Deus, resultante da experiência fundamental presente no ser humano e em toda a criação. Esse é um dos textos onde, metodologicamente, a realidade da América Latina passa a ser contemplada como *locus* que interpela de forma contundente a teologia boffiana. Através desse texto, podemos constatar uma significativa diferença da nossa obra principal, a saber, *Jesus Cristo libertador*. Enquanto no texto acima, isto é, *Experimentar Deus hoje*, 1974, o tema da experiência de Deus, metodologicamente, é pensado tendo como referência principal as

Nosso autor destaca que “a afirmação exclusiva da transcendência de Deus levou a negar o mundo imanente. A afirmação exclusiva da imanência de Deus no mundo conduziu à negação de Deus transcendente. É que imanência e transcendência são categorias opostas e exclusivas. Aplicadas a Deus deviam levar à negação do mundo ou de Deus.”<sup>241</sup> Para L. Boff, “Deus não é só transcende, nem só imanente. Ele é também transparente. Como diz S. Paulo: ‘Há um só Deus e Pai de todos que está acima de tudo (trans-cendente), por tudo (trans-parente) e em tudo (imanente)’ (Ef 4,6). Existe uma categoria intermédia entre a transcendência e a in-manência: a trans-parência.”<sup>242</sup> Essa percepção boffiana já estava presente na construção da sua teologia do Reino em nossa obra principal. Se a totalidade da vida Jesus é a vivência coerente do Reino, a totalidade da sua vida torna-se o princípio de unidade e de descoberta do que significa Deus em todas as coisas, conservando, concomitantemente, sua alteridade – diferença e identidade<sup>243</sup>: “O mistério é tão radicalmente Mistério que pode, sem perder sua identidade, fazer-se não-Mistério, carne e história. Ele pode subsistir totalmente num outro diferente dele. Se assim não fora, não seria totalmente Mistério. Então, sendo vida, Ele pode morrer. Sendo morte, Ele pode viver. Ele pode, sendo impalpável, fazer-se

---

imagens-representações de Deus segmentadas na Igreja e na sociedade, na obra *Jesus Cristo Libertador*, não se constrói um conceito de “Reino de Deus” e um *Cristo Libertador* à luz, exclusivamente, da realidade latino-americana. Sem dúvida, estamos cômnicos das dificuldades políticas da ditadura para tal empreendimento. No entanto, entendemos que esse fato forjou uma característica também importante na totalidade de sua teologia: uma linguagem de princípios que, ao mesmo tempo em que se refere a uma realidade específica, também, a transcendente e pode ser retomada com a mudança do *Espírito da Época*. Entre os anos 70 e 77, isso já aconteceria com a inserção do tema da *libertação* e, mais tarde, ocorreria com o tema da ecologia. Portanto, concluímos que da mesma forma como a obra *Jesus Cristo libertador* foi rapidamente celebrada como uma Cristologia da Libertação genuinamente do contexto latino-americano, podemos também incorrer em semelhante equívoco ao ver a *Ecologia* em sua obra, como desdobramento direto do tema da *libertação*, desvinculado de sua base fundamental, que esforçamos para acenar em nossa pesquisa. Não queremos, em hipótese alguma, sugerir autonomia das partes no desenvolvimento de sua teologia. Acreditamos, como vários pesquisadores, na ligação intrínseca entre elas. Contudo, sugerimos que existe uma matriz, a saber, *o princípio fundamental do Reino de Deus* – a alteridade ontológico-relacional do ser humano, do cosmos e de Deus –, antes da sistematização sobre a libertação, onde já se observa como germe a intuição ecológica. Essa matriz fundamental possibilita chegar ao tema da *libertação*, o qual segundo L. Boff, nasce da leitura da sociologia e da política. Nessa base, o dinamismo do Reino é marcado pelo *já-é* e o *ainda-não* e não pode ser desvinculado da Escatologia.

<sup>241</sup> BOFF, L. *Experimentar Deus hoje*, p. 131.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 131-132.

palpável, sendo invisível, fazer-se visível, sendo Deus fazer-se humano.”

<sup>244</sup> Toda realidade possui dentro de si a possibilidade de se abrir à alteridade, pois tudo foi criado a partir da condição da Trindade. Ao se referir a essa realidade, L. Boffalaria da estrutura crística – unidade – presente em todas as coisas que possibilita a abertura.

### **3.4.2. O Deus do Reino reconcilia o mundo com o seu Sentido derradeiro: Deus mesmo**

A unidade entre o mundo e Deus na perspectiva boffiana, pode ser vista como uma reconciliação de toda a criação com sua estrutura fundamental e sua destinação originária. “Deus sendo o sentido do mundo, reconciliado e transfigurado: é o que a expressão Reino de Deus quer expressar.” <sup>245</sup> A leitura que se concentra na novidade inaugurada de uma vez por todas por Jesus visualiza essa positividade nas entranhas de todo ser existente. Por isso, referindo-se a relação comunitária da Trindade, isto é, o *princípio fundamental* do Reino, L. Boff pontuaria que na “total, completa e absoluta doação de um ao outro é que Deus Trino eternamente realiza seu infinito. A estrutura que está contida na criação toda, especialmente na realidade humana, e chegou à sua máxima patência em Jesus de Nazaré foi criada em analogia à própria estrutura do mistério de Deus Trino.” <sup>246</sup> O Mistério cristão é intrinsecamente relação de alteridade, por isso, L. Boff descreveria a reconciliação do mundo com Deus através da unidade na diversidade. Isso porque “no cristianismo articulou-se a experiência do Mistério como história do Mistério. O Sentido não ficou difuso, pro-fuso e com-fuso na realidade. Ele armou tenda entre nós e se chamou Jesus Cristo. (Jo 1,14).” <sup>247</sup>

O Reino de Deus em todas as abordagens boffianas, tanto no contexto da *secularização/secularismo* quanto da *opressão-libertação*, é um reinado de alteridades marcado pela esperança e pela descoberta de

---

<sup>243</sup> L. Boff, ao falar sobre a estrutura crística, acentua a presença de Deus em todas as coisas. *Ibidem*, p. 269-270.

<sup>244</sup> BOFF, L. *Experimantar Deus hoje*, p. 133.

<sup>245</sup> BOFF, L. *A atualidade de experiência de Deus*. Rio de Janeiro: CRB, 1974, p. 58.

<sup>246</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 275.

<sup>247</sup> BOFF, L. *A atualidade de experiência de Deus*, p. 53.

todas as potencialidades humanas desveladas por Deus,<sup>248</sup> ainda que seja necessário criticar aquilo se forma na sociedade e/ou na religião como obstáculos para que a vida seja o palco desse nascimento. “Reino de Deus que significa a libertação escatológica do mundo se instaura já dentro da história, adquirindo forma concreta nas modificações da vida.”<sup>249</sup> Porém, a forma como L. Boff descreve o fundamental do Reino demonstra que ele sempre transcende a realidade.<sup>250</sup>

Por isso, L. Boff destacaria a impossibilidade de falar do mundo sem falar de Deus e falar de Deus sem falar do mundo<sup>251</sup>: “Deus emerge da

---

<sup>248</sup> Numa obra que, metodologicamente, entra de cheio no contexto da América Latina – *Paixão de Cristo – paixão do mundo, 1977* –, L. Boff faz uma relação direta entre o contexto histórico de Jesus com a realidade de dependência e opressão do contexto latino-americano. Nosso autor retoma o *princípio fundamental* do Reino Deus, como se observa a seguir: “A palavra-chave veiculadora deste sentido radical, contestador do presente, é Reino de Deus. Esta expressão se enraíza no fundo mais utópico do homem. É lá que Cristo atinge e acorda os dinamismos de absoluta esperança adormecidos ou recalçados pelas estruturas históricas, esperança de total libertação de todos os elementos que alienam o homem de sua verdadeira identidade. Por isso sua primeira palavra de anúncio articula esse utópico agora prometido como ridente realidade: ‘O prazo de espera expirou. O Reino de Deus foi aproximado. Mudem de vida! Crede nessa alvissareira notícia’ (Mc 1,15). [...] O novo em Jesus é antecipar o futuro e em reverter o utópico em tópico. Ele não diz simplesmente: ‘O Reino virá’, mas ‘o Reino foi aproximado’ (Mc 1,15; Mt 3, 17) e ‘já está em vosso meio’ (Lc 17, 21). Com sua presença o Reino já se faz presença: Se eu expulso demônios pelo dedo de Deus, sem dúvida o Reino de Deus chegou a vós’ (Lc 11,20). Com ele emergiu o mais forte que vence o forte (Mc 3,27).” BOFF, L. *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 26.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>250</sup> Nossa hipótese quer demonstrar justamente esse aspecto da definição boffiana do Reino na obra *Jesus Cristo libertador*. A construção do Reino de Deus focada mais em princípios universais permite que em cada época algum aspecto da sociedade seja a referência que possibilite ou obstaculize a relação de alteridade entre Deus, o ser humano e o cosmos. Ao que nos parece, no período delimitado por nossa pesquisa, L. Boff tem consciência desse fato. Mesmo quando assume a *libertação* como interlocutora dialógica, evidencia os riscos de um reducionismo da função fundamental do Reino que transcende as realidades históricas: “O Reino de Deus significa a totalidade de sentido do mundo em Deus. A tentação reside em regionalizá-lo em privatizá-lo a uma grandeza intra-humana. Libertação só é verdadeira libertação se possuir um caráter universal e globalizante e traduzir o sentido absoluto buscado pelo homem. Daí é que regionalização do Reino-libertação em termos do bem-estar comum ou de uma religião significa perverter o sentido originário do Reino intencionado por Jesus. Os evangelhos referem que Jesus foi confrontado com semelhante tentação (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) e que esta o acompanhou durante toda sua vida (Lc 22,28). A tentação consistia exatamente em reverter a idéia universal do Reino numa província deste mundo, o Reino concretizado na forma de dominação política (a tentação na montanha de onde podia vislumbrar todos os reinos do mundo), na forma de poder religioso (a tentação no pináculo do templo) e na forma do império miraculoso social e político que satisfaz as necessidades fundamentais do homem como a fome (a tentação no deserto de transformar pedras em pão).” BOFF, L. *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*, p. 26, 27.

<sup>251</sup> Se por um lado o Reino não pode ser regionalizado como um fim em si mesmo, por outro ele instaura a radical reconciliação entre Deus e o mundo aqui e agora: “Jesus se recusa terminantemente a instaurar um Reino de poder. Ele é Servo de toda humana criatura, não o seu dominador. Encarna, por isso, o amor e não o poder de Deus no

radicalidade da experiência do mundo. O discurso sobre Deus é um discurso qualificado sobre o mundo, um discurso qualificado sobre o mundo enquanto nos apercebemos que o mundo não é a última instância, mas vem sempre remetido e suportado por Algo que se ilumina dentro dele, mas que não é ele.”<sup>252</sup> A comunhão e abertura estão presentes como elemento fundamental de um Reino que tem Deus como seu protagonista. O mundo não lhe é estranho e Ele não é estranho ao mundo. Ambos se coincidem na unidade e na diferença da existência. O Reino revela que podemos “experimentar Deus sempre e em qualquer situação, no momento em que descermos ao nível de profundidade da vida, onde ela mostra a abertura que é orientada na acolhida do Transcendente.”<sup>253</sup>

A paixão de Cristo, portanto, é paixão do mundo. A realidade do mundo torna-se, na diferenciação da alteridade, a realidade referente a Deus. O Reino de Deus anunciado por Jesus não tem “um sentido particular, político, econômico, religioso, mas um sentido absoluto que tudo abarca e tudo supera.”<sup>254</sup> Na verdade, se Deus é o protagonista, “Reino de Deus significa a totalidade de sentido do mundo em Deus.”<sup>255</sup> O fim já foi antecipado no presente e re-significa toda existência humana. É um caminho sem volta, pois Deus se auto-doou na história através de Jesus Cristo. Por isso, em “Jesus Cristo ressuscitado temos um modelo que nos permite vislumbrar a realidade futura da matéria. Seu corpo material foi pela ressurreição transfigurado. Não deixou de ser corpo e por isso uma porção da matéria. Mas essa matéria é de tal forma penetrada por Deus e pela vida que revela maximamente Deus e com isso manifesta as capacidades latentes na matéria que agora são plenamente realizadas.”<sup>256</sup> Na verdade, o *princípio fundamental* do Reino é a forma de vida intra-

---

mundo; melhor, visibiliza o poder do próprio Amor de Deus que é instaurar uma ordem que não viola a liberdade humana nem exige o homem de ter que assumir as rédeas do próprio projeto. Por isso é que a forma com a qual o Reino começa a se inaugurar na história é pela conversão. Por ela o homem, ao mesmo tempo em que acolhe a novidade da esperança para este mundo, colabora para sua construção nas mediações políticas, sociais, religiosas e pessoais.” *Ibidem*, p. 27.

<sup>252</sup> BOFF, L. *A atualidade de experiência de Deus*, p. 43.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>254</sup> BOFF, L. *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*, p. 26.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> BOFF, L. O futuro do mundo: total cristificação e divinização. *Revista de Cultura Vozes*, n. 66, p. 564, 1972.

trinitária, que se tornou conhecida através da totalidade da vida de Jesus, que demonstra também a ontologia de todo ser criado: “tudo é glória, luz e comunhão, presença, transparência, ubiqüidade cósmica. A matéria não é mais princípio de limitação, de peso e de opacidade, mas total expressão do sentido, excarnação do espírito e princípio de comunhão e presença total.”<sup>257</sup> O Reino de Deus é a antecipação da vivência da relação da Trindade.

### **3.4.3. O Reino de Deus é o Reino do Amor Trinitário: o máximo da alteridade Cristã à vida, à Igreja, às religiões e à sociedade**

Aos poucos, fica mais evidente que a questão fundamental sobre o reino na teologia boffiana é a relação de Deus com o mundo e com o cosmos. Se por um lado, sua teologia evidencia a alteridade, ou seja, a unidade na diferença, por outro, ela demonstra um elo que define a qualidade dessa aproximação radical de Deus ao mundo: “A benignidade, a proximidade e a auto-comunicação são experimentados como amor irrestrito, bondade sem limites, perdão pleno e presença misericordiosa de Deus dentro da própria realidade humana. A vida do homem Jesus é a vida de Deus; o amor do homem Jesus é o amor de Deus; a aceitação e o perdão de Jesus de Nazaré são o perdão e a aceitação de Deus mesmo.”<sup>258</sup>

Ainda que haja uma concentração cristológica nesse período, através do Reino, percebemos, constantemente, uma referência à Trindade. L. Boff destaca: “Deus, fonte infinita e sem origem, conhece uma história e um processo, chamado de processo trinitário. Deus-Pai se expressa e se revela totalmente e se chama, então, Filho. Pai e Filho se comunicam mutuamente e juntos se expressam no Espírito Santo. Ao se expressar totalmente no Filho, Deus-Pai se expressa também através do infinito número de seres finitos.”<sup>259</sup> O *modus vivendi* da Trindade, isto é, o *princípio fundamental* do Reino, é, justamente, um dos aspectos que tiram o ser humano da sua condição de fechamento e o possibilita

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> BOFF, L. *A atualidade de experiência de Deus*, p. 54.

<sup>259</sup> BOFF, L. *O futuro do mundo: total cristificação e divinização*, p. 563.

assumir o caminho do Reino: “É que na humanidade de Cristo, em sua fantasia criadora, em seu enorme bom-senso, em sua originalidade, na soberania de seu modo de falar e de agir, em sua relação única com o Pai e no amor que devotava a todos surgiu uma realidade que todos os homens esperavam”<sup>260</sup>.

Qual seria essa realidade *sui generis* que liga Jesus diretamente a Deus e ao Reino e, ao mesmo tempo, respondia ao anseio antigo do povo: “a solução dos conflitos fundamentais, da alienação, do pecado, do ódio, da morte, num novo sentido de realidade e de comunhão com Deus na intimidade de Pai e Filho, que envolve e reconcilia os próprios perseguidores e matadores.”<sup>261</sup> O Reino que se realiza na forma peculiar de vida assumida por Jesus é o Reino das opções pelo caminho do amor. Jesus revela o Pai e mostra que o amor é o sentido da alteridade intratrinitária exaurida na vida: “Jesus não transmitiu uma doutrina sobre a bondade infinita de Deus. Ele mostra essa bondade, sendo ele mesmo bondoso, circulando com os pecadores e dando confiança aos desamparados social e religiosamente.”<sup>262</sup> Na verdade, essa foi sua experiência com o Pai. Jesus sente-se, amorosamente, acolhido durante toda sua vida pelo Pai, por isso, poderia viver o amor: “Não faz isso por um puro humanitarismo, mas como tradução de sua experiência de Deus como Pai e Amor, como Graça e Perdão. Porque se sente totalmente amado e aceito pelo Pai, ele também aceita e ama a todos: ‘se alguém vem a mim, eu não o mandarei embora’ (Jo 6,37)”<sup>263</sup>.

A reconciliação entre o mundo e Deus é, na verdade, a alteridade do amor trinitário presente na estrutura ontológica do ser humano e de toda criação.<sup>264</sup> Ao falarmos da alteridade ontológico-relacional como

---

<sup>260</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*, p. 252.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> BOFF, L. *A atualidade de experiência de Deus*, p. 62.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>264</sup> À luz do dinamismo do Reino de Deus, ninguém pode amar se não for pela sua condição ontológico-relacional. Certamente, a novidade trazida por L. Boff é possibilitar a construção abertura de outro caminho para a ontologia. É a unidade entre a experiência externa, dos outros e do grande Outro que revela o sentido da experiência interna. Primeiro não é uma teoria sobre o humano, mas o humano vivido e experimentado em todas as facetas de sua vida. Suspeitamos que os contextos nos quais o inserimos no capítulo primeiro são imprescindíveis para essa apreensão boffiana. O texto abaixo, apesar de extenso, exemplifica um dado peculiar de sua alteridade ontológico-relacional: “A experiência última do homem não é mais homem. É experiência daquilo que

*princípio fundamental* do Reino, estamos afirmando que o amor experimentado e assumido por Jesus deveria ser o modelo de vida almejado para Igreja e proposto à sociedade. “Deus quer ser servido nos outros e não tanto em si mesmo. Sempre que se fala do amor a Deus, fala-se também do amor ao próximo. (Mc 12, 31-33; Mt 22, 36-39 par). É no amor ao próximo que se decide a salvação.”<sup>265</sup>

Em função da abertura radical proposta pelo Reino, Jesus levou esse amor às últimas conseqüências. Por isso, a alteridade colhida por L. Boff, na práxis de Jesus, é a relação onde o *Eu* é impossível *Ser* pensado sem o *Tu*. Na verdade, nesse projeto de alteridade, em nenhum momento existe o *Eu* solitário. Há sempre o *eu-tu-nós-Ele*. O *Eu* apenas descobre sua identidade na abertura para os *Outros*. O próprio fechamento do *Eu* ao a-colhimento é um en-colhimento contra um outro. Neste sentido, a cruz torna-se símbolo da maior experiência de alteridade no cristianismo, onde há um completo esvaziamento de *si*, do *Eu*, para haver uma total identificação com o *Tu*, e, portanto, uma completa retomada de *Si mesmo*, isto é, em seu sentido originário, em Deus. Aqui está a síntese da hermenêutica do Reino e da Escatologia, e, portanto, da alteridade ontológico-relacional do ser humano todo, do cosmos todo e Deus como todo.

Se a vida se articula sacrificialmente então podemos dizer que ela se manifestou definitiva e escatológica em Jesus Cristo. Por isso ele é o sacrifício perfeito e a salvação presente. Salvação é a completa hominização. Completa hominização é poder extrapolar totalmente de si e abandonar-se radicalmente a Deus a ponto de ser um com Ele. O sacrifício representa por excelência essa dimensão e assim realiza a completa hominização e a salvação plena do homem. Jesus Cristo realizou isso e convida os homens, com os quais é ontologicamente

---

transcende o homem; é a experiência do Mistério. Cada homem, por mais pecador e miserável que seja, não pode apagar a transcendência que se revela no semblante. Ele é sempre maior do que todos os seus crimes; maior do que todos os seus arroubos de amor e de mística. Nele flui um filete de bondade, palpita uma profunda misericórdia, um *além* que constitui a permanente diafania de Deus no mundo. Por isso, é o maior sacramento de Deus. Eis de onde provém toda a sacralidade da pessoa humana; daí toda sua venerabilidade; daí a identidade afirmada por Cristo entre o amor ao próximo e o amor a Deus. Isso não é mandamento meramente voluntarístico: assim é porque Deus simplesmente o quer. Existe aqui um fundo ontológico: na sua última profundidade mora no homem o Mistério que gera a misteriosidade da vida humana. É Deus em contínua comunicação e auto-doação na história humana, através de cada pessoa, mistério de Deus no mundo. Amando o outro, na radicalidade, estamos amando a Deus.” *Ibidem*, p. 50.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 64.

solidário, a fazerem o mesmo. Na medida desta realização é que somos salvos.<sup>266</sup>

Portanto, o *princípio fundamental* do Reino que tem como referência o amor trinitário, descoberto e experimentado na vida de Jesus, estabelece uma condição ontológica. Nessa condição estará a unidade na diversidade da Totalidade descoberta e aprofundada por L. Boff no desenvolvimento de sua teologia. Os seus diversos temas nesse período são aprofundamentos em um mesmo Mistério que pode assumir muitos rostos. Nessa condição está o aspecto de seguimento e de crítica à Igreja, à teologia e à sociedade. O Amor trinitário que o moveu à vida é o mesmo que revela, através da totalidade da vida de Jesus, a condição intrínseca de todo ser humano e da Igreja.

Porque Jesus de Nazaré é ontologicamente solidário com nossa história, e nós participamos, por Ele e com Ele, deste ponto Ômega e desta situação de salvação e libertação. Por isso a fé o proclama como Libertador e o Salvador universal. Nele as estruturas antropológicas mais radicais, donde irrompem os anseios de unidade, reconciliação, fraternidade, libertação e imediatez com o Mistério que circunda nossa existência afloraram e chegaram a sua máxima realização. É aqui que reside o sentido secreto e profundo de sua Ressurreição. Cristo, já chegado ao termo final, toca pela raiz do ser todos os homens, mesmo que esses nem tenham consciência disso ou até rejeitem a proclamação desta boa notícia. Ao tocá-los pela solidariedade na mesma humanidade abre-lhes a possibilidade da redenção e da libertação, anima-os na arrancada de todos os exílios e ativa as forças que vão sacudindo toda a sorte de servidões.<sup>267</sup>

## Conclusão

A teologia do Reino em L. Boff evidencia os limites da linguagem conceitual para tratar de temas transcendentais e marca a tentativa de superar a metafísica clássica. Sua teologia do Reino busca a unidade na diversidade da Totalidade. Portanto, há preferência pelas linguagens mítica e simbólica. Isso significa também dizer que o conceito do Reino não se fundamenta em proposições abstratas ou fechadas. Ao superar a perspectiva estritamente conceitual, L. Boff constrói uma abordagem fundamentada em *princípios abertos*, isto é, possível de ser re-atualizada

---

<sup>266</sup> BOFF, L. *Paixão de Cristo - Paixão do Mundo*, p. 118.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 125.

em contextos diferentes, mantendo a mesma identidade fundamental. Por isso, tornou-se evidente os elementos que formam a hermenêutica própria para interpretar o conceito de Reino de Deus e toda sua teologia desse período, isto é, a hermenêutica do *princípio da unidiversidade* que perpassa toda nossa pesquisa. Essa característica peculiar de sua metodologia teológica marcaria um novo caminho para a teologia, pois se fundamenta, prioritariamente, no símbolo, na imagem, nos sinais, na experiência, no mito, isto é, nos dramas da vida. Contudo, destacamos o diálogo com a história da teologia tradicional e clássica.

A questão do Reino de Deus em L. Boff é a Totalidade, a unidade e a diversidade. Se Deus tem preferência, como Ele se apresenta no mundo sem que o mundo deixe de ser mundo e Ele deixe de ser Deus? Num primeiro momento, os conceitos do Reino de Deus querem dar conta dessa pergunta estritamente relacional. Não se trata de uma questão periférica, pelo contrário, remete às dimensões intrínsecas do *Ser* em sua Totalidade, isto é, a ontologia. No entanto, aqui constatamos sua contribuição: a ontologia seria aprofundada numa direção diferente da sua história. Ao mesmo tempo em que nosso autor constrói a base para uma nova compreensão sobre o ser humano e o mundo, concomitantemente, todos os seus conceitos não podem ser interpretados como fins em si mesmos. Eles devem ser interpretados na relação entre Totalidade, unidade e diversidade: à luz da hermenêutica do *princípio da unidiversidade*. Neste sentido, na sua teologia do Reino, do ponto de vista hermenêutico, falamos de *princípios* e, do ponto de vista teológico, chamamos de *fundamental*, pois as conclusões se referem à raiz, à ontologia do ser humano todo, do cosmos todo e de Deus como todo.

Nesse quadro hermenêutico, então, encontramos a ambigüidade e a diversidade dos conceitos do Reino. Primeiramente, eles se referem à Totalidade sem, contudo, excluírem as particularidades. Os conceitos demonstram, ontologicamente, a relação entre Deus, o ser humano e o mundo. Dos anos 70 a 73 os termos, dentre eles, *libertação*, *transformação total*, *alienação fundamental* e *outros*, não têm densidade ideológico-teológica que receberiam a partir de 1974. Na verdade, a *libertação* como seria sistematizada entre 74 e 77, período de nossa pesquisa, é, na

verdade, o primeiro desdobramento teológico/prático do *princípio fundamental* do Reino – alteridade ontológico-relacional de Deus como Todo, o ser humano todo e o cosmos todo. Uma leitura que desconsidere os interlocutores diferentes na construção dos conceitos entre os anos 65 a 77, isto é, a hermenêutica do *princípio da unidiversidade* e a sua *condição limite*, pode incorrer em confusão e reducionismo da riqueza diversa de sua teologia do Reino: um mesmo conceito, porém com significados e referências diferentes, é utilizado nos dois momentos: ora se referindo à Totalidade universal do Reino, ora às particularidades. Entretanto, mesmo o aspecto prático e histórico do Reino não pode ser visto como um fim em si mesmo. Sob o dinamismo intrínseco – Escatologia marcada pela hermenêutica do *já-é* e o *ainda-não* – tudo é ponte e aponta para além dele mesmo, ou seja, à Totalidade que transparece dentro da diversidade.

Portanto, se a questão fundamental do Reino é a relação coerente entre Deus e o mundo e as suas conseqüências, a unidade na diversidade é a alteridade ontológico-relacional de Deus, do ser humano e do cosmos todo. Porém, a *alteridade* não é um conceito oriundo da teologia do Reino em L. Boff. Neste sentido, vimos a necessidade de explicar seu significado, utilizando a filosofia de E. Lévinas. Significa que a proposta levinasiana fundamental critica a ontologia racionalista ocidental e a perspectiva egóica presente numa abordagem da teoria heideggeriana. Em Lévinas, o *Ser* deve ser aprofundado a partir do outro. O modelo vigente da filosofia construiu o *Ser* a partir do mesmo. É imprescindível uma radical mudança, isto é, a alteridade fundamentada sobre a ética do outro, do diferente, do Olhar do Outro. Se falar de ontologia relacional, poderia ainda haver alguma semelhança com a ontologia na tradição da metafísica, à luz da alteridade, ela recebe sua qualificação máxima: desde as origens se constrói e se define a partir de fora e dos Outros. No entanto, essa qualidade é exaurida da totalidade da vida de Jesus ao viver coerentemente a mensagem do Reino.

A cristologia se torna, portanto, tão importante na teologia boffiana desse período. Através dela, ele desvela a antropologia que é tangenciada na sua raiz, pelo dinamismo intrínseco do Reino de Deus. O ser humano

tem uma disposição ontológico-relacional para o Transcendente. O mistério humano evoca o mistério de Deus. A virtude boffiana está em descrever a existência de um Mistério de fora que não é estranho à dimensão interior do ser humano. Na verdade, essa coincidência permite que o ser humano, ontologicamente, se descubra distendido, orientado, abarcado, arrastado e definido por um Mistério que se auto-revela gratuitamente. Essa dimensão revela a unidade, preservando sua identidade, isto é, a *alteridade Transcendental* do ser humano. Ainda que seja se fechando à provocação desse Mistério, o ser humano constrói sua identidade numa referência a Ele, ao Totalmente Outro.

O dinamismo intrínseco do Reino e a escatologia são imprescindíveis para compreender a ontologia-relacional de L. Boff. A ontologia-relacional é alteridade porque, não apenas o ser humano, mas todo cosmos ainda estão nascendo para a destinação derradeira. Neste sentido, a abertura aos outros é uma condição indelével da ontologia. Para se fechar, primeiro é necessário se abrir. Todo fechamento é um rechaçar contra os outros e os diferentes, ainda que uma cultura ao longo de séculos, se encaramuje de tal maneira em seu mundo, que crie identidades propensas a se tornarem surdas às vozes dos outros e cega aos Rostos que, cotidianamente, interpelam seus caminhos. Neste sentido, no descentramento e na abertura a um Mistério e aos outros, é que o ser humano passa a possuir-se. Desenvolve a disposição ontológico-relacional consigo mesmo. Na verdade, é um movimento paradoxal, onde, o encontrar-se em si passa, primeiramente, pela descoberta da imagem dos outros e do Grande Outro. Essa relação é o que denominamos *alteridade intrapessoal*. A distensão ontológica para um Mistério – o Reino é de Deus – e a alteridade intrapessoal se complementam no conjunto das alteridades humanas. Essa ontologia precisa ser compreendida também à luz de um elemento fundamental do Reino de Deus, a saber, a gratuidade soberana que se tornaria elemento da ontologia: Deus vem ao encontro do ser humano e do mundo. Deus sai, Deus ama e Deus quis. A alteridade intrapessoal na ontologia relacional é esperança, positividade e gratuidade coexistente nas ambigüidades humanas.

Apesar de a alteridade intrapessoal receber seu sentido e significado da alteridade interpessoal, a última não pode ser compreendida como um fim em si mesma. A alteridade interpessoal é uma etapa que sempre aponta para além dela mesma: nessa ontologia descobrimos um humano *viator*, isto é, em processo contínuo de transformação. Ele é um nó de relações para todas as direções, até para o Infinito. Se na ressurreição, Jesus realizou o máximo do seu ser-para-os-outros, assumindo, também, o cosmos, existe no ser humano, a disposição ontológico-relacional para natureza, a *alteridade cósmico-pessoal*. O tu humano é também a criação. Ela não é um objeto que deva ser ab-usada ou sub-jugada, pelo contrário, o modelo de relação captado da integralidade de vida de Jesus estabelece uma relação comunal e respeitosa com a natureza. A criação agora é irmã que interfere na construção da identidade relacional do ser humano.

À luz da dinâmica gratuita do Reino – *já-é e ainda-não* –, a ontologia humana é construída, ontologicamente, na abertura para o outro, para a natureza e para o Mistério Divino. Portanto, nós podemos afirmar que existe aqui uma proposta coerente de vida relacional para Igreja e sociedade. O *princípio fundamental* do Reino revela a alteridade como ética *da-e-para* a vida e a esperança. A ética não é do *eu* consigo mesmo, mas sim do *tu* com todos os outros. A alteridade como ética da esperança fomenta alternativas que possibilitem refletir sobre a necessidade de formarmos um novo-velho ser humano. Não é a ontologia viciada pelo egoísmo ou a catástrofe, pois o ser humano e o mundo ainda estão se construindo rumo a um futuro Misterioso.

Toda essa reflexão depende do Reino de Deus que também revela a ontologia relacional do cosmos todo. A pregação de Jesus tem uma dimensão cósmica. A realização do Reino na vida Jesus indica que Ele enche toda a criação. Torna-se o Cristo cósmico, a unidade na diversidade que preserva a alteridade-diferença da própria criação. Através da vivência plena do Reino, desvelamos a condição intrínseca já presente anteriormente na criação querida e deseja por Deus. No coração de todo *Ser* criado pulsa o mesmo dinamismo presente na vida intra-trinitária. Por isso, a criação deixa de ser vista como objeto, coisa. Ela tem uma

dignidade particular decodificada pela primazia de Deus na antecipação do Reino: a alteridade da criação se manifesta na sua função sacramental. A raiz intuitiva da teoria ecológica que seria aprofundada anos depois por L. Boff é teológica. Sua proposta teórica remete ao fundamento do *Ser* e reabilita a dignidade, o valor, a particularidade e a vida na diferença. Vale dizer, essa forma de abordar a criação está na contramão do projeto de desenvolvimento da Modernidade. Por isso, L. Boff destacaria de forma incipiente, a *não-modernidade* São Francisco, pois o *princípio fundamental* do Reino demonstra um *modus vivendi*, onde toda a criação é respeitada em sua dignidade intrínseca, isto é, em sua alteridade ontológico-relacional. Neste sentido, observamos nessa alteridade do cosmos todo, uma consistente proposta para discutir o tema da sustentabilidade. A forma como esse assunto tem sido abordado atualmente não pergunta pelos fundamentos. Por isso, não alcança a dignidade intrínseca da natureza. Toda a criação inclua-se a humana, torna-se, portanto, objeto, uma coisa a ser subjugada em favor do desenvolvimento econômico. A ontologia relacional do cosmos em nosso autor revela acentos de uma imprescindível sustentabilidade, onde as alteridades recíprocas do ser humano todo e do cosmos todo deveriam ser aprofundadas, respeitadas e valorizadas como os critérios para a reflexão dos desdobramentos do desenvolvimento sustentável.

Todo esse discurso está no fato de que o Reino é um Reino de encontros, aberturas, diferenças e possibilidades. O seu *princípio fundamental* reflete o modo de vida intra-trinitário. No entanto, a virtude boffiana fora descobrir essa qualidade trinitária na vivência integral da mensagem por Jesus. Jesus exaure as máximas potencialidades relacionais humanas da vida e revela a profunda identidade divina. Foi através da alteridade ontológico-relacional de Jesus que a comunidade pôde descobrir que Ele era Deus. Deus doa-se sem se perder no cosmos e no ser humano. A questão que movimenta o Reino é saber o que Deus tem a ver com o mundo e o que o mundo tem a ver com Deus. L. Boff mostraria que as tentativas anteriores de elucidar essa questão polarizaram-se, dualisticamente, entre o *transcendentalismo* e o *imanentismo*. Segundo nosso autor, Deus é *transparente*. Com essa

categoria, portanto, L. Boff quer manter a unidade na diversidade, isto é, a alteridade ontológico-relacional do cosmos todo, do ser humano todo e de Deus como Todo.

O Reino como reconciliação passa pela descoberta no ser humano da sua condição relacional intrínseca. Tanto na *Secularização/secularismo* quanto na *opressão/libertação* o princípio fundamental está presente: o que significa dizer que o mundo, a sociedade e a Igreja têm a ver com Deus e que Deus tem a ver com toda a realidade. O princípio fundamental revela a aproximação radical de Deus no mundo e na vida. Essa auto-revelação se dá pela gratuidade do amor. O amor de Deus é colhido da vida de serviço de Jesus aos excluídos de seu contexto e do profundo relacionamento com o Pai. Esse amor é a clarificação genuína do que seja a relação, a alteridade e a ontologia relacional. Aqui, a ontologia e a metafísica não partem do abstrato escolástico ou da racionalização egóica da Modernidade, isto é, do eu e/ou do mesmo. Ela nasce da experiência da vida na qual se desvela o amor trinitário. No entanto, devemos destacar que a discussão sempre remete para o fundamento originante de todo *Ser* que, na verdade, está para além do próprio ser humano e da própria realidade sensível que, misteriosamente, o circunda.