

FACULDADES EST  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

FÁBIO CÉSAR JUNGES

**MÉTODO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM DEBATE:**  
a perspectiva de Clodovis Boff

São Leopoldo  
2011

FÁBIO CÉSAR JUNGES

**MÉTODO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM DEBATE:**  
a perspectiva de Clodovis Boff

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Teologia e História

Orientador: Prof. Dr. Ênio Ronald Mueller

São Leopoldo  
2011

FÁBIO CÉSAR JUNGES

**MÉTODO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM DEBATE:**  
a perspectiva de Clodovis Boff

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Teologia e História

Data: 24 de fevereiro de 2011

Draiton Gonzaga de Souza – Doutor em Filosofia – PUCRS

---

Valério Guilherme Schaper – Doutor em Teologia – EST

---

Ênio Ronald Mueller – Doutor em Teologia e Filosofia – EST

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J95m Junges, Fábio César  
Método da teologia de libertação em debate: a perspectiva de Clodovis Boff / Fábio César Junges ; orientador Ênio Ronald Mueller. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.  
137 f. : il.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Boff, Clodovis, 1944-. 2. Teologia da libertação. I. Mueller, Ênio Ronald. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## AGRADECIMENTOS

Ao Mistério Santo, fonte de minha vida e da Teologia.

Aos meus pais, Ildo e Lúcia, meus irmãos Franciel e Émerson, sempre compreensivos e atentos ao que precisei.

Ao Ênio Mueller, grande mestre, orientador da dissertação e amigo, por toda colaboração e incentivo.

À Diocese de Santo Ângelo, por ter permitido a continuidade dos meus estudos.

Aos professores do Instituto Missioneiro de Teologia: Léo Konzen, Décio Walker, Carlos Griebeler, Noli Hahn e Odécio Ten Caten, por toda confiança e incentivo.

Aos amigos Adair Adams e Pe. Edegar Matos, e às amigas Cassiana Everling e Vívian Ferrazza por toda apoio, ajuda e carinho.

Ao povo da Paróquia Nossa Senhora Medianeira, de modo especial ao Pe. Almo Köhler, Josiane Makoski e Maria Schmitz, por me acolherem em São Leopoldo.

À EST, pelo espaço institucional e acadêmico para a boa e saudável pesquisa teológica.

Aos seminaristas da teologia da Diocese de Santo Ângelo, pelos estudos e discussões.

Ao CNPq, pelo financiamento desta pesquisa.

## RESUMO

A dissertação aborda a produção teológico-metodológica de Clodovis Boff. Por meio de uma análise histórico-descritiva, sistematiza a produção teológica do autor em três fases. A sistematização é feita a partir da imagem de duas ondulações sustentadas e viabilizadas por um ponto de partida, correspondendo, também, aos três capítulos da dissertação. O problema central da pesquisa advém da problemática metodológica da Teologia da Libertação (TdL) apontada pelo próprio C. Boff em seus textos recentes, enquanto necessidade de revisão, reformulação e redefinição epistemológica da mesma. No primeiro capítulo, é apresentado o ponto de partida da reflexão teológico-metodológica de C. Boff. A discussão parte da situação da metodologia da TdL nos anos setenta, tal como avaliada e problematizada pelo autor. Desta problemática, denominada de regime da regência e da urgência, advém o problema e o objeto investigativo da tese doutoral de C. Boff, a saber, dificuldades na articulação metodológica da teologia latino-americana. A argumentação desenvolvida no primeiro capítulo coloca, portanto, as bases para as discussões ulteriores, enquanto ponto de partida de toda reflexão. No segundo capítulo, denominado de ondulação radical-otimista, antes de apresentar as novas articulações da TdL, são recolhidos elementos históricos a título de condições geradoras da nova problematização. Depois, são feitas clarificações conceituais de termos e elementos teológicos, além da articulação metodológica desta segunda fase. Toda a reflexão culmina com o confronto de teses e conclusões metodológicas de ambas as fases, enquanto retenção de divergências e convergências das mesmas. O terceiro capítulo e terceira fase da produção de C. Boff, denominada de ondulação crítico-restauracionista, além de descrever seu pensamento teológico-metodológico, esboça algumas críticas a C. Boff, enquanto retomada das principais questões do debate preconizado pelo autor em seus textos mais recentes. A tentativa é de tornar visível novas condições metodológicas para a TdL. Com isso, a presente pesquisa vai ao encontro da própria preocupação de C. Boff, não obstante com novos pressupostos.

Palavras-chave: Clodovis Boff. Teologia da Libertação. Metodologia. Epistemologia.

## **ABSTRACT**

This dissertation is about the theological-methodological production of Clodovis Boff. Through a historic-descriptive analysis, it synthesizes the theological production of the author in three phases. The systematization is done from the image of two undulations, supported and enabled by a starting point, corresponding also to the three chapters of the dissertation. The main research problem came from the methodological problem of the Liberation Theology (TdL) as said by the own C. Boff in his newest texts, needing revision, reformulation and epistemological redefinition. In the first chapter is showed the start point of C. Boff theological-methodological reflection. The discussion starts from the TdL's methodology in the seventies, as done and characterized by the author. From his point of view, named regency and urgency scheme, comes the problem and the objective investigation to C. Boff doctorate theses, to know, difficulties on the methodological articulation of the Latin American's theology. So, the developed argumentation in the first chapter is the basis to further discussion, and start point to all the reflection. On the second chapter, named optimal-radical undulation, before present the new articulation of the TdL, are collected historic elements to generate conditions to new problems. After that, are done conceptualization clarifications of theological items and elements, besides the methodological articulation of this second phase. All the reflection ends with the confront of the theses and methodological conclusions of both phases, while comparing the differences and equalities of them. The third chapter and phase of C. Boff's production, named critical-renewed undulation, besides to describe his theological-methodological thoughts, make some reviews to C. Boff, while resumption the main questions of the debate advocated by the author in his newest texts. The try is to make visible new methodological conditions to the TdL. Thus, the present research finds the C. Boff concern, although with new assumptions.

Key-words: Clodovis Boff. Liberation Theology. Methodology. Epistemology.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	09
1 PRIMEIRA FASE (1970-1979): O PONTO DE PARTIDA .....	15
1.1 Da problemática ao problema e ao objeto .....	17
1.2 Clarificações conceituais .....	21
1.3 Articulação metodológica .....	32
1.3.1 Teologia e ciências do social .....	32
1.3.2 Pertinência teológica da Teologia do Político (TdP) .....	39
1.3.3 A hermenêutica da Teologia do Político .....	44
Considerações finais .....	49
2 SEGUNDA FASE (1980-199?): ONDULAÇÃO RADICAL-OTIMISTA .....	52
2.1 Da nova problemática histórica à ondulação radical-otimista .....	53
2.1.1 Teologia da Libertação: uma explicação .....	54
2.1.2 Teologia da Libertação e duas instruções romanas .....	56
2.1.3 Teologia da Libertação e notificações .....	60
2.1.4 Formação da ondulação .....	65
2.2 Articulação metodológica .....	66
2.2.1 TdL: uma nova etapa na história da teologia .....	68
2.2.2 Pertinência teológica da TdL .....	72
2.2.3 Dois momentos do processo teológico .....	74
2.2.4 A hermenêutica da TdL .....	77
2.3 Debate crítico-propositivo .....	79
Considerações finais .....	84



3 TERCEIRA FASE (199?-2010ss): ONDULAÇÃO CRÍTICO- RESTAURACIONISTA .....	87
3.1 Articulação metodológica .....	88
3.1.1 Formação da ondulação .....	89
3.1.2 Teologia e teologias: a <i>arché</i> .....	92
3.1.3 Teologia da Libertação: o fundamento .....	103
3.1.4 Teologia da Libertação: a crítica da crítica .....	109
3.1.5 Teologia da Libertação e Sobrino: o <i>intellectus amoris</i> .....	113
3.2 Debate crítico-propositivo .....	117
Considerações finais .....	124
 CONCLUSÃO .....	 126
 REFERÊNCIAS .....	 132

## INTRODUÇÃO

A Teologia da Libertação (TdL) mais de trinta anos vem contribuindo eficazmente para o labor teológico e práticas eclesiais dos cristãos da América Latina. Desde o princípio, ela se colocou em diálogo crítico com a razão teológica estabelecida, não somente em relação ao conteúdo, mas também em relação ao método. Ao longo de praticamente meio século de vida “registrada”, as compreensões metodológicas da TdL acabaram recebendo aperfeiçoamentos a partir das novas ressonâncias contextuais. Podem, assim, ser vislumbrados momentos distintos de sua elaboração, perfazendo um caminho histórico determinado.

A presente pesquisa retoma historicamente o fazer teológico-metodológico da TdL. Como uma abordagem nessa amplitude é inviável, a discussão se atém especificamente sobre a contribuição metodológica de Clodovis Boff para a TdL. É no contexto das recentes críticas de C. Boff à TdL que se situa esta pesquisa, centrando sua atenção na sua contribuição teológico-metodológica, por meio de uma análise histórico-descritiva de seu pensamento. O objeto específico da investigação é(são) a sua(s) concepção(ões) de teologia(as) e método(s) que tal(is) concepção(ões) teológica(s) supõe(m). O esclarecimento destas concepções, porém, está necessariamente ligado a *relações*, tais como, Ciências Sociais e Teologia, Teologia Clássica e da Libertação, que igualmente são analisadas. Não obstante a abrangência conceitual e de relações, estas se constituem em decorrência e como implicações do objeto central da investigação.

A análise do estatuto teórico da TdL em C. Boff não é realizada com um fim em si mesmo, mas com o objetivo de contribuir para o seu labor teológico hoje. O objeto da pesquisa não é simplesmente uma realidade teórica, mas é a realidade existencial, social e eclesial, a qual, para melhor ser compreendida, exige um determinado ângulo de acesso. O ângulo de acesso desta pesquisa é a construção histórica do labor metodológico da TdL em C. Boff. O desenvolvimento se dá a partir da convicção de que, mesmo que não se possa

identificar rapidamente o pensamento teológico-metodológico de C. Boff com a TdL, o seu pensamento de alguma forma reflete o seu destino histórico, com pontos de partida, convicções, limites, nuances históricas e, de forma analógica, permite perceber desafios e perspectivas hodiernas da e para a TdL. Para além desta convicção, o estudo C. Boff se justifica por várias razões, que ora são apontadas em forma de tópicos.

a) O lugar do debate metodológico na teologia. A questão metodológica é fundamental para um saber que se queira científico, está colocado desde Aristóteles, e foi reafirmado de forma mais contundente pela modernidade, tendo primeiro Descartes e, em seguida, Kant como seus principais representantes. Esta tem sido, também, a incisiva preocupação de C. Boff na medida em que retoma, de diversas formas, a necessidade de rever e reavaliar a metodologia da TdL. Além disso, na questão metodológica se encontra implicada uma reflexão epistemológica, enquanto reflexão crítica das bases do método teológico. É praticamente consenso que todo o fazer teológico necessita de clareza epistemológica para não cair em fáceis contradições. Sem consistência epistemológica, o labor teológico facilmente produz ambiguidades e dificuldades internas insolúveis.

b) A importância acadêmica e eclesial do pensamento de C. Boff. Historicamente tanto quantitativa quanto qualitativamente, o autor tem se destacado por se dedicar sobre o trabalho epistemológico, desenvolvendo os pressupostos, ponto de partida e de chegada da TdL, a fim de que, como fazer teológico libertador, esta pudesse contribuir crítica (no sentido de criticidade e de cientificidade) e significativamente para a experiência de fé das comunidades cristãs. Não poucos estudantes e professores de teologia na América Latina tomaram a sua contribuição metodológica como referência metodológica para neste continente fazer teologia. Portanto, percorrer historicamente o método da TdL desenvolvido pelo autor é fundamental para a constituição de uma leitura crítica relevante dos sentidos, alcances, limites e possibilidades da TdL hoje.

c) Diante de suas recentes afirmações críticas. Independentemente do fato de se identificar ou não o método de C. Boff com o método da TdL, ao se falar do método do fazer teológico latino-americano, a passagem por ele se apresenta praticamente como obrigatória. A relevância da retomada histórica da formulação e configuração de sua compreensão metodológica decorre, também, das últimas publicações de C. Boff. Em vários textos recentes, com caráter de revisão crítica da TdL, C. Boff tem apontado problemas e proposto revisões, exigindo uma reelaboração de questões fundamentais do fazer teológico da libertação.

d) Enquanto projeto de pesquisa pessoal tendo em vista um horizonte mais amplo. Considerando a perspectiva de pesquisa com intenção de contribuir para a elaboração de um estatuto teórico da TdL a partir das contribuições da hermenêutica, o estudo sobre C. Boff é condição de possibilidade para, mais tarde, alargar o horizonte da discussão, sem correr ingenuamente o risco de partir do universal, negligenciando ou desvirtuando a construção histórica desta teologia específica. Perceber as contribuições deste autor, seus limites e desafios, esclarecer as opções de fundo da encruzilhada atual da teologia latino-americana, é de suma relevância para o projeto do momento e se justifica, também, enquanto projeto de pesquisa pessoal no futuro próximo.

Seguindo as indicações dadas nas justificativas desta pesquisa, o seu problema central advém da problemática metodológica da TdL apontada pelo próprio C. Boff em seus textos recentes, enquanto necessidade de revisão, reformulação e redefinição epistemológica da mesma. Neste sentido, a problemática se dá num *movimento circular*, com um *ponto de partida*, a saber: valor histórico e crítica atual, isto é, a marca e a importância histórica de C. Boff sobre a metodologia do fazer teológico latino-americano *de face* às suas últimas publicações críticas, tendo como referencial de leitura ou ponto de partida sua tese doutoral e no horizonte suas contribuições mais recentes. Neste sentido, a base sólida ou o fundamento a partir de onde se eleva esta construção teórica é sua tese de doutorado. Esta construção, no entanto, segue as indicações da “planta crítica” desenhada nos seus últimos artigos.

Desta problemática mais ampla, é formulado o *problema* desta pesquisa, ou seja, houve, nos últimos anos, uma ruptura epistemológica no pensamento metodológico de C. Boff em relação aos seus escritos anteriores e aos demais teólogos da libertação? Ou sua crítica estaria em nítida continuidade com sua contribuição passada, configurando-se apenas como uma guinada metodológica mais contundente? Como se vê, a pergunta é pelas condições de possibilidade da TdL hoje, isto é, pelos fundamentos metodológicos da mesma, procurando ressituar historicamente o problema, especificamente nas obras de C. Boff.

Eis o desafio desta pesquisa que, desde o início, é apresentado de maneira mais dialógica que crítica, numa atitude mais hermenêutica do que de censura prévia, e se vincula diretamente às condições de possibilidade de refundar a TdL hoje. Esse problema investigativo foi enunciado em termos de alternativa: ruptura ou guinada metodológica? É enunciado de maneira simples, específica e alternativa tendo consciência da complexidade da problemática em questão. Talvez a própria alternativa deva ser recusada. Se, por fim, a

alternativa mesma deva ser renunciada, pelo menos não se partiu, de antemão, de um condicionante e pressuposto genérico, ao menos explicitamente.

A pergunta, portanto, é pela compreensão histórica da teologia em C. Boff e, conseqüentemente, pelo(s) método(s) que tal(ais) compreensão(ões) teológica(s) supõe(m): ruptura ou continuidade? Esse é o problema básico que será abordado, com as suas exigências metodológicas para poder continuar a fazer TdL no contexto do século XXI e, por isso mesmo, apresenta-se como uma tarefa fundamental. Uma suspeita inicial, que mais tarde se configura como tese central, desde já pode ser registrada: a formulação metodológica de C. Boff sofreu *ondulações* relevantes no decorrer destes mais de trinta anos de produção teórica e estas se configuram em três fases.

Desta suspeita, algumas hipóteses podem ser lançadas de antemão: 1. Não houve uma ruptura epistemológica, no sentido radical deste conceito, no pensamento metodológico de C. Boff. 2. Da sua tese doutoral de 1976 até os dias hodiernos, seu labor teológico se configurou como uma linha ondulada. Há um fio condutor que perpassa suas obras, não obstante estas duas guinadas metodológicas: uma primeira que se deu por inícios da década de oitenta, tendo um espírito mais *radical-otimista* se comparado à tese doutoral, e a segunda, de meados da década de noventa até os dias atuais, mais *crítica* ou *restauracionista* em relação à primeira ondulação e mais próxima da tese doutoral. 3. Se o pensamento metodológico de C. Boff se configura como uma linha ondulada, esta ondulação se deu diante das novas vicissitudes históricas; aconteceu justamente por ele permanecer em abertura e diálogo com o mundo e, então, este processo também aconteceu com outros teólogos da libertação, não obstante as suas diferenças.

Uma pesquisa sobre C. Boff que ainda se encontra no auge de sua produção teológica se apresenta deveras desafiadora. Diante disso, esta não tem pretensão de acabamento, de definição, de síntese final, como sugere a própria imagem de *ondulação* aqui usada. Intenta-se contribuir nesta ondulação, por meio de uma análise histórica, tendo como horizonte maior a TdL hoje e depois. A leitura descritiva de suas obras é realizada na convicção de que essas permitem uma autocompreensão da TdL hoje e revelam novas possibilidades de ser e de ver no amanhã. Caracteriza-se, neste sentido, essencialmente como bibliográfica, constituindo-se numa investigação histórico-descritiva da produção teológico-metodológica de C. Boff.

Na medida em que se organiza o pensamento teológico-metodológico de C. Boff em fases, cabe apresentar que critérios foram utilizados para tal demarcação. Essa demarcação por fases, ainda que não seja muito rígida e estanque, dá indicações que sustentam a imagem

da ondulação aqui usada. Sendo assim, a primeira fase, enquanto ponto de partida, é sustentada pela tese de doutorado do autor: “Teologia e prática: teologia do político e suas mediações” (1976). Já a segunda fase (ondulação radical-otimista) tem como base o texto “Epistemología y metodología de la teología de la liberación” (1990). E, por fim, o texto “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois” (2000) baliza o delineamento da terceira fase enquanto ondulação crítico-restauracionista. A fim de facilitar o tratamento e a compreensão do assunto, seguem abaixo alguns conceitos dispostos em quadro, de forma comparativa.

<b><i>Distinções teológicas</i></b>	<b><i>Teologia1</i></b>	<b><i>Teologia2</i></b>	<b><i>Momento1</i></b>		<b><i>Momento2</i></b>
<b><i>Teologias</i></b>	Clássica	TdP: TdL, TdC, TdR, TdE, TdG <sup>1</sup> .	TdL	Teologia Clássica	TdL
<b><i>Temáticas</i></b>	Religiosas	Seculares	Dados da fé no horizonte da libertação	Dados da fé	Aplicação dos dados da fé no horizonte da libertação
<b><i>Princípio</i></b>	Formal	Material	Transcendente	Transcendente	Imanente
<b><i>Método</i></b>	<i>Auditus fidei e intellectus fidei</i>	Mediações: - Socioanalítica - Hermenêutica	<i>Auditus fidei e cogitatio fidei</i> , à luz da libertação	<i>Auditus fidei e cogitatio fidei</i>	Uso de mediações. Originalidade da TdL: a experiência espiritual do pobre

As disposições dos conceitos, dos capítulos e do conteúdo de cada um deles baseiam-se na delimitação histórica em três fases. O *ponto de partida* (primeiro capítulo e primeira fase) é a tese de doutorado de 1976, voltando-se, por vezes, a textos anteriores e posteriores a ela, como um volver necessário para articular elementos já abordados em outros momentos. No primeiro capítulo, são descritas de forma bem ampla as questões metodológicas, sem logo debater pontos críticos. Somente são retidos e assinalados alguns pontos sugestivos para um fecundo debate com a compreensão metodológica de sua segunda fase, esta *radical-otimista*, temática do segundo capítulo.

<sup>1</sup> As siglas acima significam: TdP (Teologia do Político), TdL (Teologia da Libertação), TdC (Teologia do Cativo), TdR (Teologia da Revolução), TdE (Teologia da Ecologia), TdG (Teologia de Gênero).

No segundo capítulo e segunda fase, compreendida como guinada metodológica radical-otimista, além de descrever metodicamente a compreensão teológica e metodológica desta fase, confronta teses e conclusões metodológicas de ambas as fases. Este confronto de fases é denominado de crítico-propositivo, uma vez que trabalha de forma crítica e sugere uma articulação sugestiva das mesmas. Feito isso, então, já se tem as condições teóricas para descrever sua última fase (terceiro capítulo), denominada de ondulação *crítico-restauracionista*.

Neste último momento, portanto, além de descrever seu pensamento teológico-metodológico, são esboçadas algumas críticas a C. Boff, enquanto retomada das principais questões do debate preconizado por C. Boff em seus textos mais recentes. A tentativa é de tornar visível novas *condições* metodológicas para a TdL a partir de outros pressupostos, numa perspectiva hermenêutica. Com isso, a presente pesquisa vai ao encontro da própria preocupação de C. Boff, claro que assumindo esta problemática a partir de outra perspectiva teórica.

## 1 PRIMEIRA FASE (1970-1979): O PONTO DE PARTIDA

Situar o ponto de partida de uma reflexão teológica a partir da tese de doutorado de um autor tem suas vantagens, não obstante os limites que acompanham esta opção. As principais vantagens se situam nas exigências de sistematicidade e de novidade requeridas para uma tese doutoral. A reflexão é articulada e constituída a partir de uma metodologia rigorosa, com novidades, sem apenas reproduzir o já estabelecido. A tese requer que o autor apresente uma novidade de pensamento, articulando a reflexão histórica constituída, refletindo-a de forma sistemática a partir das novas exigências situacionais. Neste sentido, se justifica a opção de tomar a tese de doutorado de Clodovis Boff como ponto de partida deste capítulo, uma vez que ela se apresenta como um marco fundacional para sua própria prática teológica.

Quanto aos limites, estes são resultantes do mundo circundante, das exigências ideológicas, da necessária solidez racionalista de uma tese doutoral escrita na Europa, entre outros fatores que poderiam ser elencados. O próprio autor, em prefácio autocrítico (1993)<sup>2</sup>, aponta questões importantes a serem revisadas e pontos a serem precisados. Mesmo que estes limites acompanham o todo da tese, textos publicados em torno da mesma revelam elementos importantes que ajudam na reestruturação destas dificuldades. Além do mais, muitas questões e limites que hodiernamente podem ser, e são apontados, naquele contexto não se apresentavam com a mesma intensidade, uma vez que já se passaram mais de trinta anos de sua elaboração inicial. Enfim, é uma obra densa, “como essas construções antigas, com sua solidez e ao mesmo tempo com alguma falta de alinhamento”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993, p. I-XII.

<sup>3</sup> BOFF, 1993, p. I.



Intitulada “Teologia e prática: teologia do político e suas mediações” (1976)<sup>4</sup>, a tese de C. Boff tem como *objeto* de reflexão a emergente teologia latino-americana, mais especificamente denominada como Teologia da Libertação. Não se constitui, entretanto, na primeira “síntese” elaborada por teólogos latino-americanos. Alguns teólogos o antecederam, produzindo estudos que ainda hoje são significativos, a tal ponto que reflexões de teólogos como G. Gutiérrez e H. Assmann formaram uma das fontes de informações usadas pelo autor. Além destes dois teólogos mais representativos, estudos de J. L. Segundo, E. Dussel, J. Comblin e L. Boff<sup>5</sup> ofereceram elementos reflexivos deste novo estilo de fazer teologia. Aliás, a problemática trabalhada por C. Boff, conforme será visto adiante, é resultante destes estudos já realizados por teólogos latino-americanos enquanto “ponto cego” a ser “iluminado”<sup>6</sup>.

A novidade em relação aos teólogos latino-americanos que o antecederam está no enfoque dado por C. Boff. Sua reflexão prima pela questão metodológica e epistemológica da teologia latino-americana. Seu esforço crítico se deu no sentido de exigir da teologia latino-americana o máximo de racionalidade possível, como é perceptível ao longo de toda a sua obra. Para tal, o autor fez uso de autores como L. Althusser, J. Ladrière, G. Bachelard, P. Bordieu, P. Ricoeur, teóricos que forneceram conceitos e teorias sobre epistemologia geral. Já da teologia clássica, autores como Tomás de Aquino, M. Chenu, Y. Gongar ofereceram conceitos e teorias mais específicos sobre a epistemologia teológica<sup>7</sup>.

Colocadas as razões por se tomar a sua tese de doutorado como ponto de partida desta reflexão, vale lembrar que diversos outros textos do autor também farão parte do itinerário reflexivo aqui percorrido. Estes entram como recursos bibliográficos complementares, com aspectos e níveis de reflexão diferenciados, sendo que alguns se configuram em recuos históricos importantes (textos anteriores à tese) e outros na qualidade de olhar póstumo (autobiográficos e temáticos), enquanto olhar retrospectivo e prospectivo, a partir de um momento histórico diferenciado ao da escrita da tese. Sendo assim, o desdobramento da reflexão sugere os seguintes passos: formalização do problema e objeto da tese, em seguida, clarificações conceituais de base e articulações metodológicas. Finaliza-se com algumas

---

<sup>4</sup> BOFF, 1993.

<sup>5</sup> BOFF, 1993, p. 31.

<sup>6</sup> “Ponto cego” é uma expressão utilizada por Ernildo Stein, referindo-se às novas abordagens de Heidegger posteriores a *Ser e tempo*: “Esse ponto cego aparece quando pensamos compreender plenamente algo. Não nos damos conta de que compreender plenamente algo não é pleno, porque lidamos com uma cara histórica que nos limita. Somos limitados por uma história que está atrás de nós”, STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 63. C. Boff também fala em “pontos cegos”, enquanto incompletude de sistematização, BOFF, 1993, p. 154.

<sup>7</sup> BOFF, 1993, p. 30-31.

considerações finais, na tentativa de recolher elementos e indicações importantes para o desdobramento ulterior.

### 1.1 Da problemática ao problema e ao objeto

A escolha por este enfoque investigativo por parte do autor ocorreu por duas principais razões, podendo ser denominadas de regimes da *urgência* e da *regência*. Quanto ao primeiro regime, o da *urgência*, em texto de estilo autobiográfico-intelectual, a saber, “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois” (2000)<sup>8</sup>, C. Boff descreve a sua trajetória acadêmica de pós-graduação, datando o seu início pelos anos 70. Uma vez terminada a graduação em teologia, ao invés de em seguida prosseguir com a pós-graduação como sugerido por seus superiores, o autor optou em interromper por um tempo os estudos e “mergulhar na realidade” brasileira, dilacerada por conflitos religiosos, especialmente no âmbito da Igreja Católica, devido às profundas mudanças introduzidas pelo Concílio Vaticano II, e conflitos sociais, em plena ditadura militar<sup>9</sup>.

Num período de três anos, em partes no Acre e em partes na periferia de São Paulo, C. Boff fez a primeira descoberta teológica que irá marcar seu estudo metodológico posterior: “a constitutiva dimensão ‘sociolibertadora’ da teologia”<sup>10</sup>. Trata-se do imperativo da urgência, da necessária libertação do povo e da própria teologia quando esta não mais serve para a sua libertação. C. Boff, nesse período, torna-se convicto de que a teologia é um necessário instrumento de libertação, ao lado da fé e da Igreja. Esta primeira descoberta envolveu o autor com uma energia irresistível, mantendo-o, após já três anos de estudos em nível de doutorado na Europa, “como um potro indomável e mordendo o freio, com uma vontade incontida de, a todo custo, dar à teologia aquela força de que necessitava para servir realmente à libertação do povo”<sup>11</sup>. Justifica-se, assim, pelo regime da *urgência*, a escolha da libertação como objeto de reflexão.

Pretendendo primeiro escolher um tema doutrinário, o autor sentiu a necessidade de realizar um “recoo estratégico”, a fim de conferir à teologia emergente maior eficácia teórica

---

<sup>8</sup> BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2000.

<sup>9</sup> BOFF, 2000, p. 80.

<sup>10</sup> BOFF, 2000, p. 80.

<sup>11</sup> BOFF, 2000, p. 81.

e, em decorrência, também prática. Ao encontro da descoberta da dimensão libertadora da teologia, C. Boff percebeu a necessidade de resgatar a dimensão específica da teologia, no sentido de garantir também a “dimensão *teológica* da libertação”<sup>12</sup>. Trata-se do regime da *regência*, isto é, daquilo que confere à teologia sua positividade, pertinência e identidade. Esta questão, segundo o autor, necessita ser precisada e sistematizada, uma vez que se encontra somente de forma fragmentária ou intuitiva na reflexão dos teólogos da libertação daquele contexto. Como uma teologia que se apresenta com um novo espírito, uma nova maneira, um novo estilo de fazer teologia, a lacuna percebida pelo autor se encontra justamente no *fazer teológico*<sup>13</sup>.

C. Boff aponta uma série de dificuldades metodológicas no modo da teologia latino-americana operar. Ao analisar o grau de consciência crítica que essa teologia tem de si mesma, assinala com consistência algumas problemáticas, constituindo-se elas no problema base de sua tese. Entende que estas dificuldades são bastante usuais em todo novo saber, sendo os primeiros passos, como de uma criança, sempre vacilantes. Como toda ciência emergente, os primeiros passos são conduzidos mais pela lógica da hesitação, da urgência e da novidade. São as intuições que primeiro direcionam a reflexão. Agora, na medida em que a nova ciência procura se afirmar como ciência séria e criteriosa, então necessariamente precisa dar consistência metodológica ao seu discurso, por meio de uma crítica epistemológica.

Diante das novas tarefas que aos poucos se impunham à teologia latino-americana emergente, acompanhada pelo fascínio e pela necessidade de libertação dos tradicionais modelos metodológicos, a *formalidade* do discurso teológico não recebeu a devida aplicação crítica<sup>14</sup>, resultando na confusão entre saber e método. O autor percebe que nos discursos teológicos latino-americanos as regras de produção teórica se confundem com o próprio saber ou resultado do processo. Não obstante a existência tácita e tética de postulados, princípios e regras na constituição do discurso teológico, estes são insuficientes diante da crítica interna e externa, quando não se encontram explicitamente articulados<sup>15</sup>. Impõe-se como imperativo superar essa primeira fase por meio de uma reflexão fundamental, especificando as condições

---

<sup>12</sup> BOFF, 2000, p. 82.

<sup>13</sup> O grifo em “*fazer teológico*” procura destacar o aspecto metodológico priorizado por C. Boff.

<sup>14</sup> BOFF, Clodovis. Teologia e prática. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 144, p. 789-810, dez. 1976, p. 793.

<sup>15</sup> Neste ponto vale lembrar a referência de Nietzsche feita por C. Boff da obra “O Anticristo”: “Os métodos, é preciso dizê-lo dez vezes, são o essencial, e também as coisas mais difíceis, as que têm mais tempo contra ela os hábitos e a preguiça”, BOFF, 1993, p. 34.

nas quais o discurso teológico pode operar (epistemologia) e articular estas condições em forma de síntese metateórica (metodologia).<sup>16</sup>

Outro elemento, também fulcral, em continuidade com a confusão entre saber e metodologia, dá-se entre teoria e prática. Um comportamento teológico que procura adjudicar à teoria propriedades próprias da ordem prática não considera a teoria teológica como objeto teórico definido e pode levar a um idealismo teórico, no sentido ilusório. Justamente a confusão entre teoria e prática na teologia latino-americana, para C. Boff, provém da falta de distinção entre estilo e método, entre conduta mental e regras de organização discursiva, entre disposições de espírito ou envolvimento ideológico e princípios teóricos. Decorre dessa confusão ou falta de distinção uma gramática pouco definida, desprovida de “coalescência conceitual”<sup>17</sup>, especialmente sobre conceitos como práxis, política, dialética, engajamento e tantos outros. Elementos subjetivos que sempre acompanham a reflexão teológica, neste caso não apenas acompanham, mas tendem também a ocupar o espaço da objetividade, dos princípios teóricos ou das regras de organização discursiva.

Portanto, a teologia latino-americana, para C. Boff, sofre de “inconsistência epistemológica” e incapacidade de efetivamente se dizer como discurso particular (metodológica).<sup>18</sup> Ora, a definição de uma disciplina não se dá pelo objeto material ou pelo resultado do processo teórico, mas sim pelo *modo de tratamento* conferido a este objeto material que produz um resultado final. Este modo de tratamento varia de disciplina para disciplina e se denomina de objeto formal, pertinência, método ou fazer. Por isso que o objetivo fundamental de sua tese é discutir os problemas fundamentais do fazer teológico latino-americano. A ênfase é colocada sobre o *fazer*, ou seja, a orientação da tese é de ordem metodológica com uma orientação epistemológica. Este é o objeto de estudo de C. Boff e desta dissertação de mestrado em questão, conforme já explicitado na introdução.

É claro que não se trata de qualquer fazer, mas sim do fazer *teológico*. Se, portanto, a ênfase e o objetivo central são de ordem metodológica, o determinante é o teológico que, por sua vez, é, enquanto resultado, determinado pelo método. Há, aqui, uma espécie de círculo hermenêutico entre fazer e teologia, entre pertinência e resultado, e, à medida que a “maquinaria teológica” é acionada, um é determinante do outro e também determinado pelo outro. Do mesmo modo, o fazer teológico aqui realizado, apesar de se situar ao lado do

---

<sup>16</sup> BOFF, 1976, p. 790.

<sup>17</sup> BOFF, 1976, p. 791.

<sup>18</sup> BOFF, 1993, p. 139.

método ou fazer teológico, carrega junto de si a compreensão teológica. Em síntese, o método determina a teologia, bem como a teologia determina o método<sup>19</sup>.

Quanto a sua relação com a teologia latino-americana, tomada como *objeto* da tese, a postura do autor foi uma tentativa de mantê-la a distância e, enquanto *objetivo*, sua posição foi “ideológica”, no sentido de se sentir envolvido por esta teologia emergente. Portanto, C. Boff não apenas toma a teologia latino-americana como objeto de estudo, mas também se envolve com ela, deixando com que o envolva na distância teórica exigida pelo objeto de estudo<sup>20</sup>. No tópico que segue, são apresentados e articulados vários conceitos bases com que trabalha C. Boff, a fim de mais tarde poder articulá-los teológica e metodologicamente, sem ter que a todo momento retomá-los.

## 1.2 Clarificações conceituais

Uma primeira conceituação a ser esclarecida é sobre o que C. Boff denomina de Teologia do Político (TdP). Historicamente, a terminologia mais usual, enquanto denominador comum do fazer teológico latino-americano, desde a tese de doutorado de Rubem Alves (1969)<sup>21</sup> e a publicação do livro de Gustavo Gutiérrez (1971)<sup>22</sup>, tem sido Teologia da Libertação (TdL). Esta terminologia também é usada por C. Boff, compreendida, no entanto, de forma diferenciada, sob um novo denominador comum: a TdP. Sob a terminologia TdP se encontra a TdL, bem como outros tantos enfoques teológicos<sup>23</sup> latino-americanos, tais como: teologia da revolução (TdR), teologia do cativo (TdC), teologia da

---

<sup>19</sup> “O objeto só se determina através de um método conveniente e um método, por sua vez, só se determina através de seu objeto adequado”, BOFF, 1993, p. 176.

<sup>20</sup> BOFF, 1976, p. 789.

<sup>21</sup> Rubem Alves intitulara sua tese de “Towards a theology of liberation”. Como um editor católico havia se interessado pelo seu texto, fazendo-lhe, contudo, uma reserva quanto ao título, uma vez que o achara “meio esquisito”, ou seja, o termo libertação era “sem respeitabilidade teológica, sobre que ninguém falava” e “o que estava na crista da onda era a teologia da esperança”, foi sugerido, para entrar de cara no debate, que no título aparecesse o termo esperança no lugar de libertação. E assim ficou: ALVES, Rubem. **A theology of human hope**. New York: Corpus Books, 1969. Portanto, o nome “teologia da libertação” lhe escapou, ficando reservado este direito a Gustavo Gutiérrez. Estas informações se encontram todas no prefácio que Rubem Alves escreveu para a edição de sua tese em português publicada em 1987, no Brasil, intitulada “Da esperança”. O referido prefácio é intitulado “Sobre Deuses e Caquis”, in: ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papyrus, 1987.

<sup>22</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

<sup>23</sup> A terminologia de enfoques teológicos faz jus à conceituação de LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 254-288.

violência (TdV), teologia de gênero (TdG)<sup>24</sup>. Portanto, partindo da problemática metodológica da TdL, C. Boff alarga a sua contribuição por meio desta conceituação TdP.

Com esta terminologia, os dois elementos, objeto teórico e modo de sua apropriação, conforme descrição a seguir, que entram na composição de todo modelo metodológico de qualquer “saber educado” já são dados pela própria denominação TdP: o *político* aparece como objeto teórico (o quê) e a *teologia* como o modo de sua produção (como)<sup>25</sup>. É o político que agora faz problema para a teologia. É dele, em sua qualidade de novo objeto teórico, que provêm os problemas para o fazer teológico, exigindo o repensar de seus métodos e conceitos. Em outras palavras, a terminologia TdP é uma espécie de “guarda-chuva conceitual”, sob o qual encontram guarida todos os enfoques teológicos que têm como objeto de estudo as realidades seculares (o político), articuladas com as realidades religiosas. A distinção entre realidade secular e religiosa será feita logo adiante quando abordado o que é denominado de “distinção teológica”. De momento, é suficiente dizer que a realidade *do político*, pensada teologicamente, exige da teologia uma rearticulação metodológica.

É necessário observar que C. Boff fala em Teologia *do* Político (TdP) e não simplesmente de teologia política. Trata-se de um esforço epistemológico de “desadjetivação”<sup>26</sup>, na intenção de assinalar a devida distância entre o objeto e sua teoria. Com a desadjetivação, é demarcada a diferença entre a teologia política europeia e o fazer teológico latino-americano. Aliás, C. Boff vê com reservas o modo de proceder dos “teólogos da política” no sentido de não garantir o teológico do discurso sobre *o político*. Neste seu esforço, ao demarcar a devida distância entre a teoria e o objeto, o autor procura garantir a *pertinência* da teologia latino-americana a fim de que esta seja de fato teologia e não sociologia ou teoria social disfarçada de teologia. Somente com o seu estatuto teórico definido, a teologia poderá avançar de face descoberta, em toda sua nudez, sem se envergonhar<sup>27</sup>.

Tendo como pressuposto a circularidade existente entre compreensão teológica e método, o esforço teórico aqui empreendido exige começar de algum ponto desse círculo. A fim de facilitar o desenvolvimento ulterior, a opção realizada é sobre o que se pode chamar de distinção teológica. Em sua tese doutoral, aqui considerada o ponto de partida e primeira fase do seu pensamento, C. Boff realiza uma primeira distinção teológica naquilo que ele

---

<sup>24</sup> BOFF, 1993, p. 32.

<sup>25</sup> BOFF, 1976, p. 795.

<sup>26</sup> BOFF, 1993, p. 27.

<sup>27</sup> Gn 2,25.

denomina de “A TdP e sua arqueologia”<sup>28</sup>. Esta distinção consiste numa articulação diferenciada entre Teologia zero (T0), Teologia um (T1) e Teologia dois (T2). Seu esforço decorre da necessidade de situar a TdP no horizonte da Teologia como um todo.

A T0, que na tradição clássica leva o nome de teologia natural, é o discurso transcendental que se encontra na base de todo discurso teológico que tem por função garantir a possibilidade da Revelação e a Fé que lhe corresponde. A T0 é “o discurso pelo qual o crente deve se dar conta de sua fé na Palavra revelante, atestada na Escritura e testemunhada na Comunidade Eclesial”<sup>29</sup>. A importância da T0 no discurso teológico como um todo se revela pela *garantia* do discurso teológico, mesmo que tal garantia se dê sempre pelo uso da linguagem analógica. O discurso teológico da T1 e T2 tem como que a garantia do embasamento teórico oferecido pela T0. Bastaria imaginar o que incidiria à T1 e T2 “no caso em que a questão ‘Deus’, a saber, a ‘teologia natural’, se tivesse teoricamente decidido pela negativa”<sup>30</sup>: cairia em pedaços, impossibilitada desde o princípio.

Quanto à distinção entre T1 e T2, esta é fundamental para a reta compreensão da articulação metodológica da TdP proposta pelo autor. Um primeiro elemento que é importante de lembrar se situa no âmbito do objeto formal. A pertinência da teologia, aquilo que confere ao discurso teológico a denominação de teologia (*theologizans*) e não ideologia mascarada de teologia, é a mesma nas duas. A diferença essencial está unicamente na temática, ou seja, no objeto material, naquilo que precisa ser teologizado, no *theologizandum* de cada uma. Portanto, o que difere é o que precisa ser teologizado por ambas: enquanto que a T1 se ocupa com as realidades religiosas (Deus, criação, escatologia, sacramentos, pecado, graça), a T2 tem como objeto material as realidades seculares: política, violência, discriminação, opressão, cultura, história, etc.<sup>31</sup>

Por mais que a pertinência teológica seja a mesma nas duas, caso contrário a teologia deixaria de ser teologia, o objeto formal (método ou pertinência da teologia) sofre uma “refundição” em função da *natureza* do seu objeto material: o político. Neste sentido, o objeto formal da T1 e T2 não seria exatamente o mesmo nas duas. A refundição epistemológica é decorrente do objeto material diferenciado, pois é o método que está em função do objeto e não o contrário. “Ora, o método nada mais é senão o sistema de mediações concretas que asseguram o acesso ao objeto de conhecimento. Ele é a determinação técnica do modo de

---

<sup>28</sup> BOFF, 1993, p. 158.

<sup>29</sup> BOFF, 1993, p. 160.

<sup>30</sup> BOFF, 1993, p. 163.

<sup>31</sup> BOFF, 1993, p. 32.

aproximação do objeto”<sup>32</sup>. A acentuação da pertinência teológica, apesar das distinções ou sub-regiões teológicas (T1 e T2), apresenta-se neste caso como um elemento fundamental do esforço teórico exercido por C. Boff.

Além da tentativa de garantir a pertinência teológica e a *refundição* do objeto formal realizado pela TdP, a determinação do objeto material da T1 e T2 e uma *possível* (sic!) dialética ou circularidade hermenêutica existente entre as mesmas, principalmente no que diz respeito ao objeto formal e resultados do processo, constituem a principal contribuição epistemológica da tese doutoral do autor. Portanto, ao alargar a conceituação da TdL para TdP, circunscrevendo aquela no interior da TdP, enquanto T2, esta se constitui numa teologia dois (não segunda) no interior do processo teológico como tal.<sup>33</sup> Decorre daí uma generalização da temática teológica, mas não de sua pertinência.<sup>34</sup>

Este ponto, ou seja, sobre as distinções T0, T1 e T2, será retomado criticamente no segundo capítulo. Desde já, contudo, pode-se dizer que esta forma linear e hierarquizante de situar as Teologias (T0, T1, T2) obedece ao padrão aristotélico-tomista, mas talvez não seja a única possível. A questão é saber se há lugar para a dialética e a circularidade hermenêutica nesta linearidade hierárquica de estilo aristotélico-tomista e, até mesmo, a possibilidade, de fato, de refundição do objeto formal quando uma (T2) é dependente da outra (T1): um pensar linear e hierarquicamente constituído não acaba suprimindo ou enfraquecendo a dialética e a circularidade? Em forma de alternativa, não seria possível pensar em certa autonomia e tensão entre as várias Teologias, sem logo subjugar hierarquicamente? A articulação hierárquica proposta por C. Boff (T0 e T1) não cria uma dependência última da teologia à filosofia? Continuando na mesma linha, a relação entre T1 e T2 não gera um segundo problema, que, de fato, foi um sério problema na TdL enquanto subjugada à teologia europeia?

Desta articulação teológica em três níveis hierarquicamente fundamentados pode resultar a seguinte definição: só há teologia (T1) quando a questão Deus é garantida pela filosofia (T0) e, seguindo a mesma lógica, só há T2 quando esta condiz com os ditames da T1. Ora, isso é um problema para a autonomia da prática científica, quando considerados os dois regimes da prática teórica: dependência e autonomia. A explicitação crítica sobre possível dependência hierárquica ou possível articulação dialética e circular entre T0, T1 e T2 será adiante desenvolvida. Tara tal, é preciso articular e explicitar outros tantos conceitos exigidos

---

<sup>32</sup> BOFF, 1976, p. 795.

<sup>33</sup> BOFF, 1993, p. 32-33.

<sup>34</sup> BOFF, 1993, p. 34.



pela complexidade do tema em questão. De momento, é suficiente reter esta dificuldade inicial, uma vez que será importante no debate crítico-propositivo pensado para o segundo capítulo.

Para que esta reflexão teórica não se apresente tão facilmente com significantes flutuantes, desprovidos de coalescência conceitual, vários conceitos da prática teórica em geral exigem uma sumária clarificação. C. Boff usa o conceito *prática* por entender que corresponde melhor à verdade teórica, enquanto processo, tarefa, trabalho, produção e não sistema definido e acabado. Sua posição, neste momento, é nitidamente uma crítica da compreensão da ciência como representação do mundo. Há uma distinção muito clara entre o objeto real (a coisa) e o objeto de conhecimento (a ideia, o conceito), lição dada de forma muito precisa por Althusser.

Se a *diferença* entre o conceito e a coisa vale para as demais ciências, tanto mais para a teologia: “a ideia de Deus nunca será Deus mesmo. Colocar uma equivalência entre os dois é cair na idolatria”<sup>35</sup>. A prática teórica, inclusive a teológica, é uma prática de produção de conhecimento e não sua representação exata em significantes. Seu pressuposto é de que as coisas reais, inclusive no conhecimento científico, não são captadas em toda sua concretude. O próprio ponto de arranque do processo cognitivo, isto é, sua matéria-prima, não são as coisas em sua pureza ou em si mesmas, mas aquilo que se encontra já dado em elaborações conceituais abstratas e ideológicas em determinada cultura. Em forma de crítica, C. Boff lembra que no afã “de transformar a ordem do Mundo, de intervir sobre o curso da História, caiu-se na armadilha característica da consciência espontânea e até vulgar: a de *confundir a ideia da coisa com a própria coisa*”<sup>36</sup>.

Afirmada a prática teórica como produção, C. Boff vê as condições necessárias para desenvolver o *processo* da prática teórica. Para bem entender este processo de produção de conhecimentos, é preciso compreender alguns elementos que compõem a sua estrutura básica. Toda ciência, ao trabalhar com ideias e conceitos e não com a coisa em si, vale-se de generalidades teóricas: GI, GII e GIII. Essa descrição da prática teórica a partir de generalidades é proveniente de Althusser. Ela é tomada de empréstimo para a teologia, enquanto valor heurístico para a mesma<sup>37</sup>. Os momentos ou instâncias do processo teórico, estes sim são fixos. Enquanto que os elementos que entram no processo da prática podem

---

<sup>35</sup> BOFF, 1993, p. 104.

<sup>36</sup> BOFF, 1976, p. 794.

<sup>37</sup> BOFF, 1993, p. 145-146.

variar e, até mesmo, se deslocar, as instâncias possuem uma função bem determinada, fixa, definida na articulação do conjunto.<sup>38</sup>

Seguindo o pensamento de Althusser, C. Boff compreende que o processo da prática teórica, inclusive da teologia, comporta estes três momentos, enquanto níveis ou instâncias. A primeira generalidade da prática teórica, a GI, oferece a matéria-prima. Não se trata, contudo, de uma matéria inerte, capaz de ser captada em toda sua concretude, em si mesma, mas sim de uma matéria que de algum modo já foi elaborada, transformada e convencionalizada por meio das diferentes práticas sociais de uma cultura: estéticas, técnicas, científicas, ideológicas, etc. Todas essas práticas sociais são constituintes da matéria-prima e formam também de algum modo parte da prática teórica, na instância de GI, mesmo que de modo tácito.<sup>39</sup>

Sendo a GI a instância que oferece a matéria-prima para a prática teórica, a GII é a instância que “processa” esta matéria-prima. Conceitos e teorias constituem os meios de produção teóricos da GII. Por meio desta instância, a matéria-prima é processada e transformada em conhecimento. Enquanto instância que processa o material oferecido pela GI, a GII mantém sempre o primado, ou seja, é a instância que determina a identidade ou a pertinência de uma determinada ciência. A GI é a primeira no sentido lógico e cronológico do processo teórico, mas a GII detém sempre a primazia na ordem da importância (primado), pois que é ela que transforma esta matéria-prima, conferindo-lhe uma forma específica e sua identidade. Recorrendo a uma analogia, a primeira “prepara o texto da leitura que a segunda fará a partir de seu alfabeto particular”<sup>40</sup>.

A mesma ciência, neste sentido, pode se desenvolver em perspectivas variadas, conforme mudam os conceitos e teorias que constituem sua GII. Em termos metodológicos, a GI, portadora da matéria-prima, constitui-se no objeto material ou assunto a ser processado. É o objeto material que oferece todos os recursos materiais já captados ao nível do conceito, como significantes e significados. A GII, por sua vez, é a instância que detém o objeto formal do processo teórico. É ela que determina a especificidade ou a pertinência da ciência, isto é, que determina se o resultado final do processo é teológico, filosófico, sociológico, etc. Não é demais voltar a insistir sobre o primado da GII no processo teórico, pois a identidade de cada disciplina se decide pelos elementos que constituem esta segunda instância.

---

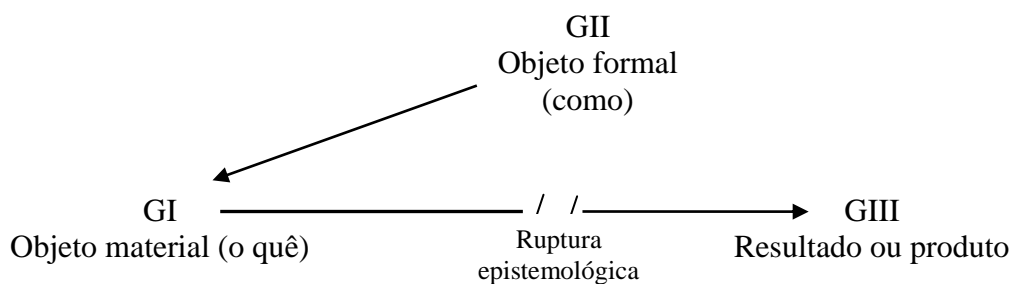
<sup>38</sup> BOFF, 1993, p. 152.

<sup>39</sup> BOFF, 1993, p. 147.

<sup>40</sup> BOFF, 1976, p. 796.

A matéria-prima (GI ou objeto material) trabalhada e processada pelos esquemas conceituais da GII (objeto formal) resulta num novo conhecimento: é o produto final do processamento teórico, a GIII. Se antes esta matéria-prima era bastante abstrata e ideológica, agora se apresenta como o concreto-pensado, enquanto produto articulado de forma sistemática e científica. A prática teórica, de fato, transforma ou produz algo novo porque, passando pela GII, a GI sofre uma descontinuidade, um corte epistemológico ou, ainda, uma ruptura epistemológica. A GIII, neste sentido, é um novo produto da GI, menos abstrato e ideológico, mais concreto e científico, graças ao processamento da GI efetuado pela instância da GII. Em síntese, “*a prática teórica produz Generalidades III mediante o trabalho da Generalidade II sobre a Generalidade I*”<sup>41</sup>. A prática teórica consiste, portanto, numa relação definida entre as instâncias: da relação GII sobre uma GI resulta uma GIII.

A GI, portanto, é a instância que oferece a matéria-prima ou “o quê” (objeto material ou assunto) a ser transformada em conhecimento. A GII é a instância que possui os meios de produção teóricos (objeto formal ou produção do conhecimento sobre a matéria-prima). É a GII que determina “como” o objeto material será processado. A GIII, por sua vez, é a instância teórica que apresenta o produto ou o resultado teórico final. A fim de demarcar com maior precisão a competência de cada generalidade, o gráfico básico abaixo pode facilitar o acesso à compreensão, podendo ser esquematizado da seguinte forma<sup>42</sup>:



A produção do conhecimento colocada nestes termos pode parecer, por um lado, muito mecânica, ainda mais em se tratando da área das ciências humanas, como é o caso da teologia. Por outro, permite se desfazer da noção simplista da prática teórica que, em suas variadas tendências, tende a afirmar o conhecimento como representação rápida e exata da realidade. As instâncias demarcadas por Althusser exigem maior cautela e criticidade, em especial quanto ao material a ser trabalhado e os meios empregados para que este se torne um produto teórico fundamentado. Permite, também, com maior facilidade, determinar a pertinência ou a

<sup>41</sup> BOFF, 1993, p. 148.

<sup>42</sup> Este esquema é inspirado no gráfico de C. Boff, constante em BOFF, 1993, p. 149.

competência de cada ciência. A mesma matéria-prima (GI) pode resultar em produto final (GIII) totalmente diverso na medida em que são usados distintos meios teóricos de produção teórica da matéria (GII). Enfim, a exposição alhusseriana da prática teórica “só pode concorrer para a compreensão exata da identidade epistemológica da própria Teologia”<sup>43</sup>.

Outros dois elementos importantes para uma reta compreensão da constituição da prática teórica, conforme C. Boff, especialmente na sua relação com a matéria-prima (GI), são os de autonomia e dependência, enquanto regimes da prática teórica<sup>44</sup>. A ciência, na sua relação com a práxis, levanta alguns dos já conhecidos problemas filosóficos: empirismo e pragmatismo, de um lado, idealismo e teoricismo, de outro. O empirismo se revela como conhecimento tirado imediatamente da práxis, adjudicando a si o mérito de tratar diretamente da práxis, enquanto que o pragmatismo se orienta em favor da práxis. Tanto num quanto noutro, a produção teórica parece seguir os ditames da própria práxis, sendo incapaz de dizer algo além dos interesses exteriores<sup>45</sup>. No sentido oposto, o idealismo e o teoricismo consideram o conhecimento desligado do contexto histórico, da história, da práxis.

Nas produções teológicas latino-americanas, na intenção de elaborar uma teologia engajada e revolucionária, desprezando a teoria pela prática, C. Boff vai dizer que o “empirismo deu as mãos ao idealismo”<sup>46</sup>. Esta até foi definida como critério de verificação da teoria. Para o autor, neste ponto se esquece que teoria é teoria e não prática, e que prática é prática e não teoria; esquece-se que não há passagem linear de uma para outra, em ambos os sentidos; esquece-se também que a teoria é uma prática, uma prática teórica, estruturada com regras próprias e autônomas. Enfim, é neste ponto, ao se falar de prática teórica, que o problema histórico pode ser resolvido por meio dos regimes de autonomia e dependência.<sup>47</sup> É preciso compreender “tanto a *autonomia* de cada uma das duas ordens em questão quanto a sua *dependência* recíproca”<sup>48</sup>.

A consideração dos regimes de autonomia e dependência a que as disciplinas teóricas estão sujeitas é de especial importância para a produção teológica. De princípio, não é a posição social donde é efetuada a prática teológica, nem a sua destinação política, nem mesmo a relevância social da temática que são decisivas para que a produção teológica seja de qualidade teórica. Os critérios de qualidade da prática teológica são definidos pela sua

---

<sup>43</sup> BOFF, 1993, p. 149-150.

<sup>44</sup> BOFF, 1993, p. 57.

<sup>45</sup> BOFF, 1993, p. 57.

<sup>46</sup> BOFF, 1976, p. 794.

<sup>47</sup> BOFF, 1993, p. 59.

<sup>48</sup> BOFF, 1976, p. 795.

gramática, enquanto conjunto de regras que compõem o seu discurso. É o regime da autonomia por exercer uma “relação de *conhecimento*”<sup>49</sup>, que define o “perímetro epistemológico” da teologia, garantindo a sua “verdade” ou não. As leis de sua sintaxe particular dão a cada disciplina as condições de especificidades que lhes são próprias. Há, neste sentido, uma espécie de *epoché* metodológica que coloca em suspenso o mundo circundante e considera a gramática própria de cada ciência.<sup>50</sup>

A prática teológica, por outro lado, é realizada por sujeitos situados, exige resultados concretos e práticos, com uso de recursos e técnicas práticas do mundo circundante. Os meios práticos, as condições operativas, o tempo e o lugar são condutores da prática teórica. Não há nada do corpo material de uma disciplina teórica que não seja determinada pela realidade sociocultural. Do lado do regime da autonomia, cada campo de conhecimento tem sua lógica própria, sua gramática e sintaxe que garantem sua autonomia e especificidade. Esta operação teórica, contudo, acontece sempre situada, articulada sobre um espaço social determinado por sujeitos, orçamentos, recursos, planos, lugares, etc. Como qualquer outra disciplina teórica, a teologia também depende das determinações materiais e históricas, sendo definida também pelo regime externo como “relação de *função*”<sup>51</sup> no âmbito eclesial e social.<sup>52</sup>

Fazendo uso das generalidades descritas por Althusser e usadas por C. Boff com valor heurístico para a teologia, conforme descrito acima, torna-se possível demarcar os regimes da prática teórica, autonomia e dependência, em sua relação com as generalidades I, II e III de forma mais precisa. Ao lado do regime da autonomia, o essencial e constitutivo da ciência não é a sua matéria-prima (GI), também não é o seu resultado ou produto final (GIII), mas sim a instância motora e operante em todo o processo cognitivo (GII). Se, portanto, a GII define a pertinência ou autonomia de uma disciplina, a GI e GIII são as instâncias que apontam para o regime exterior, para a dependência histórica de toda disciplina e saber.

De momento, é suficiente dizer que o regime da autonomia diz respeito às leis internas do discurso, constitui a estrutura interna que garante a especificidade do discurso em questão. É um olhar interno, é a sua essência. Já a dependência é um olhar externo em direção à existência. Sugere uma relação externa, enquanto condições efetivas que permitem colocar em execução a lógica interna. Isto quer dizer que o regime interno é atravessado pelo regime

---

<sup>49</sup> BOFF, 1993, p. 324.

<sup>50</sup> BOFF, 1993, p. 64.

<sup>51</sup> BOFF, 1993, p. 324.

<sup>52</sup> BOFF, 1993, p. 61.

externo. Um sistema teórico é autônomo, tem sua garantia interna, mas também está em dependência com o exterior.

A distinção entre regime interno e externo, de autonomia e de dependência respectivamente, tal como aqui apresentado, é uma distinção apenas formal, sendo que na prática concreta coexistem os dois regimes. Por mais que esta distinção seja apenas formal, ela é basilar para não confundir o nível e lugar de cada um, especialmente em se tratando da disciplina teológica. Portanto, contraditórios à primeira vista, autonomia e dependência são dois regimes importantes na construção metodológica da TdP proposta por C. Boff. São eles que garantem a articulação com a práxis e a exigência *relacional* entre teologia e ciências sociais<sup>53</sup>.

Um dos conceitos que sempre acompanha o fazer teológico latino-americano, da sua parte em relação à vida social e política (regime externo), e da parte eclesial mais ortodoxa em relação ao modo de compreender e articular a fé no sentido de libertação (regime interno), é o de ideologia. No artigo “Puebla: Evangelização, Ideologias e Política” (1979), onde são tecidas ponderações sobre perdas e ganhos desta Conferência, C. Boff reconhece que abordar o tema ideologia é uma tarefa teológica particularmente espinhosa<sup>54</sup>. O autor, por isso, apresenta uma clarificação conceitual sobre ideologia na tentativa de superar polêmicas e acusações cruzadas, marcadas e limitadas por usos particulares da mesma. Serve-se, para tal, dos regimes de autonomia e dependência a que todo saber está sujeito, chegando à terminologia de “ideologia um” (I1) e “ideologia dois” (I2). Em relação às distinções teológicas T1 e T2, o autor entende que a T1 está mais sujeita à I2, enquanto que a T2 encontra-se mais exposta pela I1<sup>55</sup>. Sua convicção é de que toda ideia é passível de um uso ideológico, determinada pelo regime interno (autonomia) ou externo (dependência).

Do lado do regime da autonomia, entende o autor que pode se compreender como ideologia o erro de acreditar como sendo verdadeiro o que de fato não é. Constitui-se na falta de distância crítica em relação aquilo que se conhece. Este primeiro registro de ideologia, C. Boff o denomina de “ideologia um” (I1). Segundo o registro da dependência, o autor assinala que não é o suficiente afirmar que o ideológico se refere a toda ideia que tenha por função justificar práticas ou interesses específicos, uma vez que não há saber algum que não esteja de algum modo ligado a interesses e práticas determinados. O questionamento que precisa ser

---

<sup>53</sup> BOFF, 1993, p. 60.

<sup>54</sup> BOFF, Clodovis. Puebla: “Evangelização, ideologias e política”: ganhos e questões. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 39, n. 153, p. 101-104, mar. 1979, p. 104.

<sup>55</sup> BOFF, 1993, p. 102.

feito é se o saber é legítimo ou não. O “ideológico dois” (I2) corresponde, portanto, a justificar o injustificável, fazer passar por verdadeiro o que não passa de dissimulação.

A fim de demarcar mais precisamente o objeto dissertativo em questão, a saber, o fazer teológico latino-americano, elementos como discurso teológico e discurso religioso também merecem uma clarificação conceitual. Parte-se, aqui, da convicção de que o termo teologia não pode ser empregado indistintamente, a fim de não cair na armadilha teórica de qualificar como teológico, por exemplo, o que não passa de discurso religioso. Em verdade, a determinação do discurso teológico é o objetivo principal da reflexão em questão e, por isso mesmo, ocupa um espaço determinante no todo deste texto. É suficiente, neste momento, apenas distingui-lo do discurso religioso, em três níveis: do religioso sem mais, da filosofia da religião e das ciências humanas da religião.<sup>56</sup>

Em relação ao primeiro nível do discurso religioso, “do religioso sem mais”, este se caracteriza por uma relação imediata e direta com a experiência vivida. Não há um instrumental teórico que dê criticidade e sistematicidade a esse discurso, no sentido de garantir certa distância entre o dizer e o objeto. Não deixa de se caracterizar como teológico, mas no sentido espontâneo, fraco e analógico. Em relação aos outros dois níveis de discurso religioso, “da filosofia da religião” e das “ciências humanas da religião”, é preciso, desde já, lembrar que não é a sua matéria ou o seu objeto (GI) que define a ciência, mas sua pertinência (GII). A filosofia da religião “olha” para revelação por meio da razão, diferente do teólogo que “olha” (GII) “à luz da fé”<sup>57</sup>. Para o filósofo da religião, a revelação é objeto de reflexão, é sua matéria-prima (GI) analisada “à luz da razão” (GII).

Tratando agora do nível do discurso religioso das ciências humanas, pode-se dizer que o objeto material (GI) deste nível discursivo é “o religioso”, sob as diferentes formas de expressão, como experiência, organização, linguagem e história. Destas diferentes formas de expressão, dentre tantas outras, resultam também as diferentes disciplinas da área das ciências humanas que tomam “o religioso” como objeto (GI) de reflexão, conhecidas como: sociologia da religião, psicologias da religião, análise da linguagem religiosa. Esta variedade de disciplinas que tomam “o religioso” como objeto material de reflexão ganham identidade e legitimidade não pelo seu objeto material (GI), que, aliás, é comum nas diferentes disciplinas, mas na pertinência (GII) que define cada uma delas.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> BOFF, 1993, p. 140.

<sup>57</sup> BOFF, 1993, p. 140.

<sup>58</sup> BOFF, 1993, p. 141.

Em sua relação com o discurso propriamente teológico, os resultados (GIII) destas ciências podem e devem servir de *mediações* importantes para uma elaboração teológica consistente e crítica. Da mesma forma, além das disciplinas já referidas que se ocupam com “objetos religiosos”, outras tantas tomam a própria teologia como objeto de análise (GI), configurando-se em sociologia do conhecimento teológico, história do pensamento teológico, crítica das ideologias religiosas, etc.<sup>59</sup> São estudos relevantes para a teologia, necessariamente entram na reflexão teológica enquanto *mediações*, mas não podem ser tomados como estudos propriamente teológicos.

Esta apresentação, certamente muito sumária, sobre os três níveis de discurso religioso, faz ver que diversas disciplinas, mesmo “trazendo a verossimilhança e até o nome ‘teologia’”, “são destituídas do corte propriamente teológico”<sup>60</sup>. E certamente a principal lacuna é a definição precisa do objeto formal (GII) destas disciplinas que tomam a religião como seu objeto material (GI). As disciplinas como teologia, filosofia da religião e ciências da religião praticamente coexistem, de modo especial hoje no Brasil, sem precisar bem onde estão as distinções das mesmas. Ou seja, urge, neste caso, uma pulverização epistemológica séria sobre o objeto formal das mesmas a fim de demarcar bem a pertinência, a identidade e, conseqüentemente, a diferença dessas disciplinas.

Uma última clarificação conceitual a ser realizada é sobre o conceito *mediação*. Já utilizado algumas vezes nas reflexões acima, o conceito de mediações se constitui no elemento de articulação de toda a tese de C. Boff. A partir dele, se compreende e se articula toda a reflexão metodológica, especialmente na relação da teologia com as ciências do social. Insatisfeito com o modo de tratamento da problemática da libertação presente nos primeiros ensaios “libertadores”, C. Boff acreditava que se fazia necessário, para além das genéricas afirmações de que se tratava de um novo método ou novo modo de teologizar, mostrar na prática como que isso funcionava, seu percurso, passos específicos, mecanismos próprios, enfim, suas leis de produção ou sua gramática própria. Nesse momento surgiu a ideia de mediações<sup>61</sup>.

No intervalo de uma palestra sobre a Teologia da Libertação, no “Lumen Vitae” de Bruxelas, um estudante latino-americano, conversando com C. Boff, afirmou: “tudo é questão de mediações”<sup>62</sup>. Para o autor, este era o conceito do qual estava à procura e que se encaixou

---

<sup>59</sup> BOFF, 1993, p. 143.

<sup>60</sup> BOFF, 1993, p. 144.

<sup>61</sup> BOFF, 2000, p. 83.

<sup>62</sup> BOFF, 2000, p. 83.



perfeitamente no esquema metodológico da TdP. Mediações, nesta perspectiva, significam os meios com que a teologia se dota para realizar o que ela se propõe. Diante do que a TdP se propõe, estaria necessitando da mediação socioanalítica (MSA) e da mediação hermenêutica (MH). “A ideia de ‘mediação’, que tinha cheiro hegeliano, mas não o conteúdo, foi de grande utilidade para situar as várias instâncias que a teologia põe em ação para se produzir especialmente as ciências sociais”<sup>63</sup>. As mediações, socioanalítica e hermenêutica, designam, portanto, o conjunto dos meios que o pensamento teológico emprega para captar o seu objeto.

### 1.3 Articulação metodológica

A teologia latino-americana, em função de seu novo objeto, o político, apresenta várias exigências metodológicas que, de algum modo, orientam o fazer teológico. C. Boff reúne estas exigências em três que, aliás, também correspondem às três partes da sua tese e podem ser consideradas como exigências *teológicas de relação*: teologia e ciências sociais, teologia e escritura, teologia e prática<sup>64</sup>. Como já assinalado várias vezes no decorrer desta exposição, a tese de C. Boff vai justamente ao encontro de uma lacuna do reflexionar teológico latino-americano emergente naquela época, a saber, o seu método, sendo esta ênfase sua principal novidade e contribuição para a teologia latino-americana.

#### 1.3.1 Teologia e ciências do social

A primeira articulação metodológica a ser realizada é o que aqui se denomina de exigência teológica de relação entre teologia e ciências do social. É importante mais uma vez reter que este ponto de partida é uma exigência do novo objeto teórico, o político. Trata-se de uma tarefa espinhosa, uma vez que se está a lidar com dois jogos de linguagem distintos. A sua interlocução exige cuidado e cautela a fim de que a identidade das duas disciplinas seja mantida, ao mesmo tempo em que se procura sua articulação positiva e construtiva. Esta preocupação é assinalada com precisão por C. Boff, ao dizer que “o acordo da Teologia com

---

<sup>63</sup> BOFF, 2000, p. 84.

<sup>64</sup> BOFF, 1993, p. 21.

as Ciências do Social não foi firmado no tabelião, se é que seus termos já foram lavrados ‘na boa e devida forma’ ...”<sup>65</sup>.

Antes de firmar no tabelião o acordo entre Teologia e Ciências do Social, ou seja, antes de apresentar a instauração formal da mediação socioanalítica (MSA), como relação de constituição entre Teologia e Ciências do Social (CdS), é preciso fazer um esforço de “desobstrução epistemológica”. C. Boff identifica cinco obstáculos que dificultam a passagem do político ao teológico, denominados de ausência de MSA (empirismo), exclusão de MSA (purismo metodológico), substituição de MSA (teologismo), MSA malfeita (mistura semântica) e MSA não articulada (bilinguismo)<sup>66</sup>. São descrições “típicas” que reivindicam um valor caracteriológico. Trata-se primeiro de um reflexionar teórico pela negativa com a intenção de extrair conclusões positivas para o momento de construção efetiva. É um trabalho de crítica que carrega junto de si um trabalho de construção.

A reflexão crítica e instauradora de limites epistêmicos é fundamental porque se está lidando com disciplinas teóricas distintas: CdS e Teologia. Pelo fato de uma mesma GI (o político) ser trabalhada por pertinências distintas, não raras vezes, acontece de uma ou as duas disciplinas esquecerem seus limites e particularidades constitucionais. Pode ocorrer, deste modo, um comportamento de identidade absoluta, negando a possibilidade de um olhar diverso e, por consequência, a pluralidade de significações, denegando às outras disciplinas todo conteúdo de verdade, senão fazendo próprio um discurso alheio. “O conflito surge quando um destes discursos ocupa o lugar do outro, isto é, quando se registra uma interversão dos lugares epistêmicos e das respectivas pertinências”<sup>67</sup>. É este conflito ou confusão epistêmica que aqui se procura evitar por meio das desobstruções epistemológicas que seguem.

Quanto ao primeiro obstáculo, o empirismo, talvez seja o que mais comumente ocorre. Não poucas vezes se reivindica à teologia condições próprias de captar o real, de se aproximar das situações exteriores, sem usar de mediações específicas. C. Boff entende que toda leitura teológica de fenômenos histórico-sociais carrega junto de si ou implica uma teoria, mesmo que do senso comum ou da prosa cotidiana, seja esta consciente ou não. A estrutura do conhecimento exige que se chegue aos objetos por meio de mediações. O real em si mesmo, em grau zero de objetividade, no qual o conhecimento da coisa coincidiria com a própria

---

<sup>65</sup> BOFF, 1976, p. 792

<sup>66</sup> BOFF, 1993, p. 68.

<sup>67</sup> BOFF, 1993, p. 167.

coisa, é privilégio somente divino e não humano. “Por conseguinte, mediação existe sempre, seja ela crítica ou a-crítica, seja ela disciplinada ou espontânea”<sup>68</sup>. Como a produção teológica enquanto tal não tem as condições necessárias para captar a textura do objeto teórico *o político*, a mediação das MSA se apresenta como que um imperativo.

Se na perspectiva do empirismo a ausência das MSA é sentida por razões até inconscientes, o segundo obstáculo epistemológico, a saber, o purismo metodológico ou da exclusão da MSA é um procedimento conscientemente fundamentado. Trata-se de uma espécie de arrogância ou purismo teológico, como se o método teológico pudesse prescindir de qualquer mediação, uma vez que se encontraria de posse das necessárias condições teóricas para trabalhar qualquer matéria-prima do âmbito histórico-social. A crítica de C. Boff neste ponto desemboca na clássica Moral Social da Igreja Católica que, não poucas vezes, prescindiu das mediações de outras áreas do conhecimento que não fosse teológica ou, em último caso, filosófica<sup>69</sup>. Não conseguiu, deste modo, tratar do político a não ser numa perspectiva ética que, por sua natureza abstrata, resultou em moralismo social.

O terceiro obstáculo epistemológico que obstrui o reto uso da mediação socioanalítica é denominado de teologismo, na sua pretensão de substituir a MSA. Enquanto que o obstáculo acima caracterizado se referia ao método, o teologismo diz respeito à teoria teológica enquanto tal, na sua pretensão de considerar a interpretação teológica a única verdadeira e adequada para compreender o mundo circundante. Este espírito poderia ser também denominado de “triunfalismo teológico” por desconsiderar a interpretação de todas as demais disciplinas, uma vez que se autodenomina como a interpretação total e exaustiva da realidade. Se no passado esta prática era legítima e legitimável, é preciso dizer que, hodiernamente, não o é mais pelo nível de racionalidade atingido desde o advento das ciências sociais e humanas.<sup>70</sup>

Quanto ao que se denomina de mixagem semântica ou articulação malfeita da MSA, C. Boff se refere diretamente às produções do magistério eclesiástico sobre problemas sociais e à corrente “teologia política” de tradição alemã. Por mais que esta se apresente em oposição aos mais diversos discursos eclesiásticos sobre o gênero política, epistemologicamente ambas permanecem muito abstratas e especulativas, sem apresentar as razões e os pressupostos que governam o seu discurso. O que seria então a mixagem semântica? Trata-se de uma

---

<sup>68</sup> BOFF, 1993, p. 69.

<sup>69</sup> BOFF, 1993, p. 48-51.

<sup>70</sup> BOFF, 1993, p. 75-78.

superposição ou um discurso híbrido que manifesta sua indiferença com determinada prática social, sem analisar, aquém dos seus conteúdos, em que estado se encontram as regras da organização formal de seu discurso. Enfim, “há aí uma certa ignorância com respeito à própria identidade epistemológica e/ou então uma consciência epistemológica errônea”<sup>71</sup>.

Já o obstáculo epistemológico denominado de bilinguismo ou MSA mal articulada, sobrepõe dois jogos de linguagem diferenciados sobre um mesmo campo. Consiste na construção de um discurso teológico paralelo ao socioanalítico<sup>72</sup>. Tal procedimento metodológico resulta numa sinopse mal articulada, permanecendo justapostos o discurso socioanalítico e o discurso teológico. Por mais que à primeira vista este desígnio epistemológico pareça viável e possível, no decorrer do processo estas diferentes interpretações acabam entrando em conflito. É claro que pode haver solução dos conflitos, por meio de certo recuo da parte de um dos jogos de linguagem. Agora, quando isso não acontece, então ocorre o bilinguismo, cujos termos se fazem mutuamente face, numa oposição anti-dialética.<sup>73</sup> Enfim, em forma de quadro, seguem os quatro obstáculos epistemológicos na relação das ciências do social com a teologia:

Empirismo	Pretende uma leitura imediata ou meramente intuitiva da realidade histórica e social, sem mediação da análise crítica.
Purismo	Concebe a teologia como tendo as condições teóricas necessárias para ler a realidade histórico-social, prescindindo de qualquer mediação.
Teologismo	Postula que somente a teologia, fazendo uso da mediação filosófica, basta para conhecer e julgar a realidade social, política e cultural, sem reconhecer o aporte específico das ciências humanas e do social.
Mixagem semântica	Combina a análise social e a teologia sem articulá-las devidamente, de modo que confunde os níveis epistemológicos e suas correspondentes pertinências.
Bilinguismo	Sem negar a mediação socioanalítica, concebe mal sua integração: justapõe à análise social a reflexão teológica sem articulá-las entre si.

<sup>71</sup> BOFF, 1993, p. 80.

<sup>72</sup> BOFF, Leonardo. A salvação nas libertações: o sentido teológico das libertações sócio-históricas (Teologia da libertação: o mínimo do mínimo). In: BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 18.

<sup>73</sup> BOFF, 1993, p. 80-81.

Uma vez afastados os principais obstáculos epistemológicos que historicamente têm obstruído ou dificultado a relação das CdS com a TdP, pode-se estabelecer os termos formais desta relação. Ficou firmado que se a teologia quiser se aplicar sobre a política, aqui entendida como a práxis histórica e concreta dos cristãos e das pessoas concretas; se não quiser que seu discurso seja censurado como biliguismo, mixagem semântica, empirismo, purismo, teologismo, entre outras censuras a que pode estar sujeita, então precisa fazer uso da MSA, colocando-se à escuta das CdS. É claro que, e isso não tem sido dito até o momento, o teológico se sobrepõe ao sociológico, caso contrário deixaria de ser teologia. A articulação formal da relação CdS com a TdP permanece sempre comandada pela teologia; caso contrário, esta deixaria de ser teologia. A teologia transforma e incorpora no interior de sua operação própria o já material informado pelas CdS.<sup>74</sup>

As CdS são parte constitutiva da TdP, mas ao nível de matéria-prima da teologia ou de seu objeto material (GI) e não ao nível de seu objeto formal ou pertinência. Neste sentido, se a TdP precisa praticar uma escuta atenta dos resultados produzidos pelas CdS, cabe à teologia não tomar estas informações como sendo teológicas, porque de fato não o são. Incorporar ao seu discurso elementos sociológicos, sem transformá-los pela sua gramática particular e exclusiva, é um mal que se faz tanto à teologia quanto às CdS. As CdS, em princípio, não devem nenhuma satisfação teórica à teologia e quando oferecem algo à teologia, cumpre assinalar, é somente “o quê” (GI) sobre o qual a teologia terá que se exercer. Portanto, o resultado, o produto final, o concreto-pensado das CdS (GIII) é acolhido pela TdP como matéria-prima, matéria bruta no sentido teológico, que necessita ser retrabalhado a partir dos procedimentos próprios da teologia, resultando num novo produto, especificamente teológico.<sup>75</sup>

Enquanto a prática teológica não for exercida sobre o material sociológico oferecido pelas CdS, este material continua sendo não teológico. A leitura sócio-histórica realizada pelas CdS é oferecida para a teologia como matéria-prima para sua prática teórica, a ser retrabalhado com sua gramática própria. À teologia cumpre ouvir atentamente o deciframento sociológico proporcionado pelas CdS e, com seu código próprio e exclusivo, tirar o sentido teológico deste material. Como ficou perceptível, entre o material sociológico e o teológico não há uma transição direta e contínua. “O que existe é uma transição de nível, transição essa

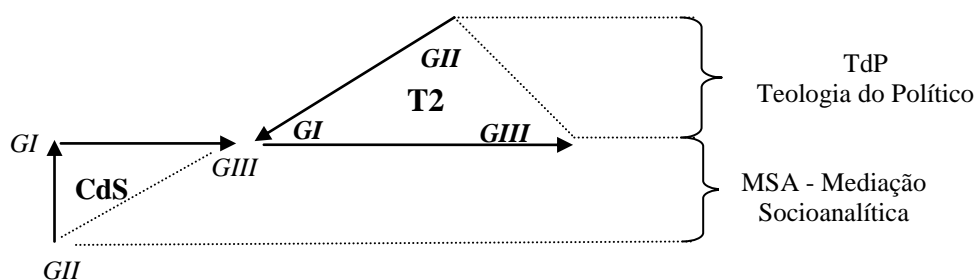
---

<sup>74</sup> BOFF, 1993, p. 83.

<sup>75</sup> BOFF, 1993, p. 83.

que deve levar o nome próprio de *ruptura epistemológica*<sup>76</sup>. A título de exemplo, esta ruptura epistemológica se configura do seguinte modo: onde as CdS afirmam que há pobreza estrutural, a teologia afirma ser pecado estrutural, e assim por diante.

A relação das CdS com a TdP (T2) pode ser melhor compreendida com o gráfico que segue logo abaixo. No gráfico<sup>77</sup> estão dispostas as generalidades que compõem a prática teórica, tanto das CdS como da TdP. O resultado do processo teórico das CdS, representado graficamente pela GIII, constitui a matéria-prima (GI) da TdP. As CdS, como se vê, não são parte constitutiva do processo teórico enquanto tal, a não ser ao nível de matéria-prima da teologia. As CdS são mediações das quais a TdP lança mão como instrumento de análise social e não enquanto constituição de sua perspectiva. Elas ajudam a decodificar analiticamente o texto histórico-social que necessita ser, em seguida, retomado do ponto de vista da fé, caso se queira produzir realmente teologia<sup>78</sup>.



Para Scannone, que já em 1977 publicara um artigo intitulado “A relação teoria-práxis na Teologia da Libertação”<sup>79</sup>, a compreensão de C. Boff requer uma correção. Para o autor, o objeto material completo da TdL é a história real e concreta, e não somente o produto teórico elaborado pelas ciências sociais. Esta indicação crítica quer indicar que cada ciência humana e social somente tem em conta um aspecto regional ou parcial do humano global, como são a história, os acontecimentos e a práxis histórica. Sendo assim, Scannone demarca uma diferença em relação a C. Boff. Para Scannone, a compreensão do histórico-social requer, de um lado, a mediação das ciências sociais, ou seja, como ciência, a teologia “deverá utilizar, para seu conhecimento, a mediação das ciências humanas e sociais, quer dizer, a análise científico-social (histórico e cultural): em uma palavra, a mediação analítica”<sup>80</sup>, tal como propusera C. Boff. Por outro lado, e neste ponto se encontra a principal diferença e crítica a C.

<sup>76</sup> BOFF, 1993, p. 84.

<sup>77</sup> Este esquema é inspirado no gráfico de C. Boff, constante em BOFF, 1993, p. 164.

<sup>78</sup> BOFF, 2000, p. 85.

<sup>79</sup> ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Fé e eficácia**: o uso da sociologia na teologia da libertação. São Paulo: Loyola, 1991, p. 80.

<sup>80</sup> SCANNONE, Juan Carlos. El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas. **Stromata**, São Miguel, n. 42, p. 137-158, 1986, p. 142.

Boff, os acontecimentos sociais requerem não somente uma leitura analítica da realidade, mas também uma leitura teológica, procurando compreender a verdade de Deus na história e sobre a verdade histórica<sup>81</sup>.

Outra questão crítica de Scannone a C. Boff diz respeito ao uso da mediação socioanalítica pela teologia. Scannone, neste sentido, estabelece a relação da teologia com as ciências sociais a partir de quatro momentos: 1. *Ver e analisar* os dados históricos e sociais; 2. Compreender, *à luz do objeto formal* da teologia, seu sentido teológico; 3. Realizar um juízo *reflexivo e crítico* sobre os mesmos, partindo dos princípios da fé; 4. Estabelecer um discernimento *prático* das interpretações da situação histórica e das oposições que se dão entre elas. Para fazer um reto uso da mediação socioanalítica, é necessário ter em conta estes quatro momentos, tanto na teologia como nas ciências sociais. Isso porque não cabe à teologia realizar tão somente uma mera *apreensão de dados* brutos fornecidos pelas ciências sociais, mas também estabelecer um *juízo crítico de verdade* sobre elas, perguntando por que se assume determinada interpretação em vez de outra<sup>82</sup>.

Dadas suas implicações éticas, a novidade de Scannone em relação a C. Boff se dá, especialmente, sobre o *discernimento prático* do uso da mediação social pela teologia. Para Scannone, cabe à teologia um discernimento “racionalmente crítico” e às vezes “ético e salvífico” sobre as ciências sociais, pois a opção por determinada teoria social, ou determinado método de análise ou modelo analítico, “se dá, ademais do momento propriamente teórico, um ‘plus’ não redutível a análises, já que se trata de uma opção. Esta, sem embargo, mesmo que livre, não é arbitrária: daí a possibilidade de critérios para discerni-la e valorá-la”<sup>83</sup>. Este discernimento supõe uma conversão intelectual, ética e religiosa, já no que no contexto latino-americano se concretiza a opção preferencial pelos pobres.

Tanto num caso como no outro se respeita a autonomia das outras ciências, porém seus aportes são assumidos pelo objeto formal da teologia, sendo “sujeitados” a uma transformação semântica quando interpretados à luz da fé. Para Scannone, a fé e a compreensão cristã do ser humano podem inspirar enfoques científicos, evangelizando, assim, indiretamente, o pensamento científico. Tal influxo, por ser indireto e hermenêutico, respeitando a autonomia de cada ciência em seu próprio domínio, assim como a correspondente dimensão da realidade que ela estuda, a qual tem suas próprias leis e

---

<sup>81</sup> SCANNONE, 1986, p. 141.

<sup>82</sup> SCANNONE, 1986, p. 146.

<sup>83</sup> SCANNONE, 1986, 147.

estruturas investigáveis. Vale também lembrar que entre o “mundo da vida” e as ciências se dá uma ruptura epistemológica ou separação, porém esta não é absoluta porque o “mundo da vida” e o sentido nele implicado constituem o transfundo da subjetividade do científico e de sua prática<sup>84</sup>.

### 1.3.2 Pertinência teológica da Teologia do Político (TdP)

Depois de apresentada a articulação epistemológica das CdS com a TdP em C. Boff, onde se procurou garantir a autonomia das CdS em relação à TdP e desta em relação àquela, bem como, a dependência da TdP para com as CdS, exigência de seu novo objeto, o político, também sua retomada crítica por parte de Scannone, o esforço epistemológico que segue precisa dar conta da pertinência teológica da TdP, na sua relação com a T1. A tarefa agora se constitui na determinação da GII da TdP (T2). Sem querer subestimar o desenvolvimento realizado até o momento, pode-se dizer, sem cautela, que a tarefa que segue é deveras fundamental, uma vez que é a determinação da GII da T2 que está em jogo, significando a garantia ou não da pertinência teológica, sua especificidade e sua identidade.

Seguindo as generalidades de Althusser, a reflexão a seguir procura definir a pertinência teológica, sua GII. Em princípio, não há nada, não há matéria-prima ou temática alguma, que não possa, enquanto GI, receber um tratamento teológico. Vale lembrar que o objeto formal não é definido pelo tema (o quê). Estes temas somente se tornam pertinentemente teológicos se trabalhados por uma GII, de fato, teológica (como). Então, onde fundar a GII teológica? “Os princípios da Teologia são as verdades da Fé”<sup>85</sup>, isto é, constituem-se a partir da Revelação, identificável na Escritura. Este processo de instauração da formalidade teológica, naturalmente, é mais complexo do que a rápida inferência: Escritura = GII. A formalidade teológica também precisa ser trabalhada, construída e articulada para formar um sistema de conceitos determinado. Apesar disso, amplamente se diz que é “à luz da Fé” ou da “Revelação” que se considera qualquer coisa em teologia.

C. Boff crê, deste modo, estar superada a clássica e pseudo-oposição entre História da Salvação e saber especulativo. Entende que não há oposição e não há como realizar escolha por um dos termos, uma vez que os dois se exigem mutuamente. A História da Salvação se

<sup>84</sup> SCANNONE, Juan Carlos. Cuestiones actuales de epistemología teológica: aportes de la teología de la liberación. *Stromata*, São Miguel, n. 46, p. 293-336, 1990, p. 66-67.

<sup>85</sup> BOFF, 1993, p. 151.



situa no lugar da GI e o saber especulativo no lugar de uma GII. Somente há História *da Salvação* quando se tem uma visão de fé com condições de ler na História (GI) o evento da Salvação (GII) e “só há Teologia (cristã) na exata medida em que se decifre a *História da Salvação*”<sup>86</sup>. O conceito libertação, por exemplo, é um conceito sociológico e histórico. O teólogo não trabalha *com* o conceito de libertação, ele trabalha *o* conceito libertação (GI) *com* o conceito de Salvação (GII), de modo a produzir uma proposição final de que libertação é salvação<sup>87</sup>.

A descrição sobre a constituição da GII da T2, até o momento, permaneceu deveras vaga, ou seja, a articulação metodológica entre T1 e T2 ainda não recebeu o devido tratamento. De imediato, há de se dizer que a T2 (TdP) se faz sobre dois discursos disciplinados prévios: primeiro, o discurso *das CdS*, na condição de mediação socioanalítica (MSA), que oferece sua GIII na qualidade de GI para a TdP; segundo, o discurso *da T1*, na condição de mediação hermenêutica (MH) que, por sua vez, oferece sua GIII na qualidade de GII para a TdP. Fazendo uso da equação Libertação-Salvação, esta intrincada relação pode ser assim descrita: A T2 trabalha “*com* o conceito de ‘Salvação’ (GII), que a T1 produziu e colocou a sua disposição (GIII). A T2 recorre a este conceito” (GIII da T1 como GII da T2) “para produzir a relação entre seu conteúdo e a realidade da libertação (GI da T2)”<sup>88</sup>. Portanto, a GI da TdP é uma ex-GIII das CdS e sua GII uma ex-GIII da T1.

A questão é saber se, de fato, a GIII da T1 é e/ou pode ser rearticulada pela TdP ou se esta simplesmente a assume, de maneira crente e confiante, sem realizar uma hermenêutica própria, no sentido de talhar ao seu modo os conteúdos da fé. A afirmação que segue ajuda a perceber que se trata de uma problemática séria. “Pois a TdP tem tão pouco acesso à Sociedade fora das CdS quanto à Revelação fora da Escritura devidamente interpretada e compreendida”<sup>89</sup> pela T1. É claro que nesta citação não está aparecendo explicitamente que a interpretação e compreensão adequada da Escritura é mérito apenas da T1. Contudo, tendo presente todo o raciocínio anterior, uma crítica pode ser tecida neste ponto, fazendo uso da afirmação acima, tendo presente que o discurso da T1 forma a GII da TdP.

“Desde o início, percebi que a teologia da libertação não podia ser uma teologia completa em si mesma, mas que ela pressupunha uma teologia mais ‘básica’, que chamei de

---

<sup>86</sup> BOFF, 1993, p. 153.

<sup>87</sup> BOFF, 1993, p. 171.

<sup>88</sup> BOFF, 1993, p. 161.

<sup>89</sup> BOFF, 1993, p. 163.

teologia I<sup>90</sup>. Esta afirmação não deixa de ser um problema sério de compreender estas questões, numa perspectiva latino-americana. Resta à TdP colocar apenas em processo o já constituído pela T1? Naturalmente, o acesso teológico às realidades seculares necessita ser mediado por outras ciências, no caso pelas CdS, que lhe conferem já um tratamento (in)acabado a partir da pertinência que lhes é própria. Também a produção teológica tradicional, já constituída historicamente, não pode ser negligenciada. Agora, quanto à interpretação e compreensão da Escritura, aliás, diga-se *devidamente* interpretada e compreendida, só é realizada, *devidamente*, pela T1? Por que não poderia ser realizada, também, pela TdP?

Na medida em que a disciplina teológica faz uso de discursos prévios que entram na sua fundação e os submete a sua pertinência, não é porque a teologia se autodenomina como o discurso reitor e, portanto, superior a todos os demais. Os resultados de outras disciplinas são submetidos à perspectiva teológica, seja para retrabalhá-los (quando uma GIII de outro discurso se torna uma GI teológica), seja para assimilá-los (casos em que a GIII de outro discurso integra a própria GII teológica), a fim de que seja garantido o *teo-lógico*<sup>91</sup>. Trata-se de um relacionamento interdisciplinar regrado, sendo, todavia, uma exigência própria da teologia, uma vez que a teologia é o discurso *do* Absoluto, do Mistério inefável ou, numa terminologia, rahneriana, do Mistério santo. A teologia não é o discurso absoluto, mas *do* Absoluto, sendo esta sua fraqueza e grandeza: um discurso que chega depois (fraqueza) e que ainda fala quando as demais disciplinas se calam (grandeza)<sup>92</sup>.

Nos capítulos intitulados “A objetividade da teologia: a ordem da salvação” e “A teoria teológica: a ordem do saber”<sup>93</sup>, também no artigo “A ilusão de uma Nova Cristandade” (1978)<sup>94</sup>, C. Boff assinala que, do ponto de vista *hermenêutico*, a nova situação latino-americana levanta problemas radicais para a razão teológica. Diante disso, o autor trata de conceitos fundamentais que estão na base do discurso teológico, tais como Salvação, Revelação, Ágape, Graça, Fé. Esses conceitos não pertencem propriamente aos *princípios articuladores* de uma teoria teológica, mas como sendo próprios da teoria teológica enquanto tal. Não obstante a isso, apresentam-se como fundamentais para a questão metodológica. O autor os trabalha na convicção de que na passagem da T1 para a T2 há a exigência de uma

<sup>90</sup> BOFF, 2000, p. 89.

<sup>91</sup> BOFF, 1993, p. 173.

<sup>92</sup> BOFF, 1993, p. 104.

<sup>93</sup> BOFF, 1993, p. 175-237.

<sup>94</sup> BOFF, Clodovis. A ilusão de uma nova cristandade: crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 39, n. 149, p. 5-17, mar. 1978a, p. 14.

refundição epistemológica, em virtude de seu novo objeto material. Uma primeira tese que conduz a sua reflexão afirma: “*é preciso estabelecer uma distinção – fundamental para a objetividade da Fé e da Teologia – entre o Real e sua Consciência*”<sup>95</sup>.

Na tentativa de desdobrar a tese acima pela negativa, decorre o seguinte: a consciência da Salvação não se identifica com a Salvação<sup>96</sup>; a consciência da fé não é a Verdade da Fé<sup>97</sup>; além de que, a consciência temática da salvação (Teologia) é diferente de sua consciência a-temática (Fé). Fazendo uso do artigo intitulado “A dimensão teologal da política” (1978)<sup>98</sup>, em termos positivos, pode-se falar em três níveis da Fé, do supérfluo ao profundo. O momento em que a Fé aparece e se exprime, aqui denominado de “religião”, é o nível mais tardio ou superficial da Fé. Este nível da fé não tem uma função constitutiva, mas sim manifestativa ou apofântica; antes de instrumento da Graça, é sinal da Graça; antes de realização concreta da Salvação, é sua expressão figurativa<sup>99</sup>. Um segundo nível, mais abaixo deste primeiro, é o da experiência da Fé, enquanto consciência e vivência, denominado de “fé”. O terceiro nível é a realidade mais profunda. É o nível ôntico da Fé, como condição de possibilidade dos dois níveis acima, onde se situa a verdade substancial e profunda da Fé, e é denominado de “Salvação”.

A título de “real”, Salvação se distingue tanto de sua consciência (Fé) quanto de sua tematização sistemática (Teologia)<sup>100</sup>, uma vez que o controle absoluto do Absoluto é, sem dúvida alguma, um projeto inexecutável. Em outras palavras, “o conhecimento da Salvação é tão pouco salvador quanto pouco é açucarado o conhecimento do açúcar”<sup>101</sup>. A razão deste limite intransponível ocorre pelo fato de supor aquilo mesmo (real da Salvação) que se pretende conhecer (consciência da Salvação). Não obstante as manifestações fenomenais da Salvação, ela não coincide com alguma dessas manifestações. A Salvação é universal e, por isso mesmo, abarca e possibilita todas as demais manifestações. Em termos eclesiológicos, a demarcação entre Salvação e Revelação pode ser assim descrita: sendo aquela universal e

---

<sup>95</sup> BOFF, 1993, p. 177.

<sup>96</sup> O que C. Boff denomina de “Ordem da Salvação” ou de “Salvação”, historicamente, outras designações foram dadas, tais como: Existencial Sobrenatural (Rahner), Economia da Salvação (clássica), Incondicional (Tillich), cf. BOFF, 1993, p. 178.

<sup>97</sup> BOFF, Clodovis. A dimensão teologal da política. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 38, n. 150, p. 245-268, jun. 1978b.

<sup>98</sup> BOFF, 1978b, p. 247-248.

<sup>99</sup> BOFF, 1978b, p. 258.

<sup>100</sup> BOFF, 1993, p. 179.

<sup>101</sup> BOFF, 1993, p. 62, ainda, do mesmo modo que o conceito de cão não ladra, o conceito de Deus não salva, cf. BOFF, 1993, p. 218, nota de rodapé 55.

condição de toda manifestação, esta “é particular e é própria da Igreja: esta tem a Revelação (particular) da Salvação (universal)”<sup>102</sup>.

Da distinção fundamental entre Salvação e sua Consciência (Fé e Teologia) decorre uma segunda tese: “no nível desta Consciência, é preciso estabelecer uma distinção – fundamental para o estatuto teórico da Teologia – entre a Fé e a Teologia”<sup>103</sup>. A distinção entre a Fé e a Teologia, ao nível da Consciência da Salvação, carrega junto de si vários elementos clássicos da teoria teológica, dentre eles: *fides qua* e *fides quae*, lugares teológicos, experiência e consciência. A Fé, nesta perspectiva, é a *expressão* consciente da Salvação, como experiência subjetiva ou *fides qua* (individual ou coletiva), e como Positividade da Fé (*fides quae*), isto é, o conteúdo de uma “revelação”, de uma “doutrina”, etc. Já a Teologia é a *apreensão* consciente, a racionalização da Salvação na e pelo sistema conceitual, tendo como condição de base a Fé subjetiva e Revelada positivamente, ou seja, a Fé é condição primeira e absoluta da Teologia. Por fim, nunca é demais lembrar que, grandes teólogos e místicos, “cada um a seu modo, não cessam de advertir de que Deus está para além de toda categoria e de toda experiência”<sup>104</sup>.

Neste ponto, é preciso ainda demarcar uma diferença, de valor epistemológico para a Teologia, entre Fé Positiva ou Revelada (*fides quae*) e Fé Subjetiva (*fides qua*). C. Boff não é muito claro neste ponto, ou melhor, não aborda diretamente esta temática. Trabalha-a, de certo modo, na descrição da reciprocidade dialética existente entre Fé e Política, quando o autor vai afirmar: “naturalmente, aqui a Fé é a *fides quae* – a consciência da Salvação. A *fides qua* – experiência e vivência da Salvação – está investida na GI do cristão, isto é, na sua prática política efetiva”<sup>105</sup>. O que constitui a GII teológica, para o autor, é o dado Revelado ou Positivado na Escritura. Por isso, também, C. Boff vê com reserva os “lugares teológicos” descritos por M. Cano e que, de algum modo, levaram a definições como “vida”, “história”, “experiência” como sendo lugares teológicos por excelência<sup>106</sup>. É a Fé Positiva que constitui a identidade ou a pertinência *teo*-lógica (GII), podendo ser descrita, vagamente, por “à luz da fé”. Portanto, é este “à luz da fé” que agora faz problema para a reflexão que segue.

---

<sup>102</sup> BOFF, 1978a, p. 14.

<sup>103</sup> BOFF, 1993, p. 177.

<sup>104</sup> BOFF, 1978b, p. 245.

<sup>105</sup> BOFF, 1993, p. 236.

<sup>106</sup> BOFF, 1993, p. 156-157.

### 1.3.3 A hermenêutica da Teologia do Político

A presente reflexão, pertencente à ordem da hermenêutica, procura demonstrar a constituição da pertinência teológica, na sua qualidade de GIII da T1, constitutiva da GII da T2. A pertinência teológica é constituída em relação à Palavra da Revelação, ou seja, a GII da “T2 pressupõe tal Revelação – retrabalhada, de certo, pela T1, da mesma forma como um texto pressupõe um código que o decifre, e ao mesmo título que uma GI pede uma GII para poder ser trabalhada e transformada”<sup>107</sup>. A Palavra da Revelação não entrega o sentido de modo rápido e preciso. Precisa ser decifrado, a partir de um código próprio, constituído para tal fim, com a finalidade de melhor se aproximar de sua verdade. Este instrumental ou código é denominado de hermenêutica.

C. Boff apresenta três acepções de hermenêutica: 1. “A *de uma canônica de interpretação exegética*”, denominada de hermenêutica técnica; 2. “A acepção de *interpretação como tal*, isto é, de *exegese* como operação de decifração, incluindo seu resultado”; 3. E hermenêutica “como sinônimo de *Teologia*”<sup>108</sup>, no sentido de Hermenêutica dos “Sinais dos Tempos”, da “História”, da “Política”, etc. O autor utiliza as duas primeiras acepções, na qualidade de *Mediação Hermenêutica* (MH), uma vez que no uso da terceira acepção não haveria mais sentido de falar em *Mediação Hermenêutica*. “Assim, a Hermenêutica, para nós, não corresponde à totalidade da Teologia (política), ainda que permaneça sempre uma peça essencial de toda Teologia”<sup>109</sup>.

Há que se introduzir aqui, juntamente com as duas acepções de hermenêutica, a noção de círculo hermenêutico proveniente de Heidegger. C. Boff em diversas circunstâncias afirma que, em se tratando de Hermenêutica, a circularidade é inevitável, inclusive em teologia. Alerta, contudo, de que este círculo hermenêutico se efetua a partir de regras, não se constituindo numa “trajetória perfeitamente circular entre termos homogêneos”, isto é, “a relação constitutiva do círculo hermenêutico possui um caráter dialético”, configurando-se “numa relação tensa, crítica e até dramática e que se faz sob o governo de um termo – o reitor do ritmo dialético”<sup>110</sup>. O posto de governo ou reitor da circularidade cabe à Escritura. Tem-se, assim, o que se pode denominar de círculo (movimento) dialético-hermenêutico, que encontra

<sup>107</sup> BOFF, 1993, p. 233.

<sup>108</sup> BOFF, 1993, p. 239-240.

<sup>109</sup> BOFF, 1993, p. 243.

<sup>110</sup> BOFF, 1993, p. 243.

na Escritura ponto de apoio, força e ritmo, a título de *norma normans*<sup>111</sup>. Cabe ressaltar, aqui, que Heidegger não chega a afirmar que no círculo hermenêutico há pontos diferenciados, de modo que um deles seja o motor da circularidade. Heidegger afirma, todavia, que “o decisivo não é sair do círculo, mas entrar nele de maneira correta”<sup>112</sup>. Se *o entrar de maneira correta* no círculo (Heidegger) significa, de fato, o reconhecimento de *desníveis nos pontos* circulares (C. Boff), é um debate interessante que pode ser realizado.

A noção de círculo hermenêutico, dentre tantos outros elementos, exige a revisão de articulações rápidas entre *Escritura* e *Contexto Atual*, e o trabalho de uma nova articulação, esta mais complexa. O autor, neste ponto, realiza uma crítica para o que ele denomina de “modelo de correspondência dos termos”<sup>113</sup> que, em termos práticos, constitui-se do seguinte modo: situação política atual (termo 1) em paralelo ou corresponde à situação política do tempo de Jesus (termo 2); ou regime opressor atual (termo 1) em paralelo com o regime opressor do Faraó (termo 2). A postura crítica do autor em relação a este procedimento teológico é anterior ao texto da tese. No artigo “Foi Jesus um revolucionário” (1971)<sup>114</sup>, aliás, um dos seus “primeiros trabalhos propriamente teológicos”<sup>115</sup>, C. Boff, lançando mão de vários estudos exegéticos, demonstra a ambiguidade de rápidas conclusões teológicas, tanto positivas quanto negativas<sup>116</sup> em relação à pergunta base em questão e sua relação com o contexto atual, como, por exemplo, Jesus foi um revolucionário, portanto é legítima uma revolução hoje.

Na constituição da GII teológica de uma TdP, a noção de círculo hermenêutico é condição para evitar a rápida e imprecisa correlação de termos, como visto acima, além de tantos outros problemas, tais como, a biscateação, ou bricolagem<sup>117</sup>, ou, ainda, picaretagem hermenêutica, o positivismo semântico e a hemorragia do sentido, que há de se demonstrar agora. A caracterização destes problemas é feita na convicção de que “a história do Cristianismo é por demais repleta de casos de empregos ideológicos e manipuladores da

---

<sup>111</sup> BOFF, 1993, p. 267.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, § 32, p. 153: “Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen”.

<sup>113</sup> BOFF, 1993, p. 255-262.

<sup>114</sup> BOFF, Clodovis. Foi Jesus um revolucionário?. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 97-118, mar. 1971.

<sup>115</sup> BOFF, 2000, p. 81.

<sup>116</sup> Fala-se, aqui, em conclusões teológicas positivas e negativas, fazendo referência às posições, respectivamente, de Jesus *zelotista* representada, entre outros, por Eisler e Brandon e de Jesus *pacifista*, sustentada, especialmente, por Cullmann e Hengel, cf. BOFF, 1971, p. 107-111.

<sup>117</sup> Terminologia, também, usada por RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Porto: Rés, [198-], p. 42.

Escritura para que se possa permitir-se facilidades com relação à mesma”<sup>118</sup>. Com esta terminologia complexa e revestida de sugestivos significados, C. Boff chama a atenção para a prática de extrair passagens bíblicas da Escritura de acordo com as necessidades do momento, denominando tal prática de biscateação hermenêutica, tendo como corolário também os termos de bricolagem ou picaretagem. O positivismo semântico, por sua vez, constitui-se como um “arquivo morto”, objetivando dominar as significações, numa espécie de catálogo e arquivo, para depois servir-se delas à vontade.

Quanto à hemorragia do sentido, também chamada pelos pós-estruturalistas de deslizamento, disseminação ou diferimento de sentido, pode levar ao acabamento da continuidade do sentido. Quando numa perspectiva hermenêutica não caberia mais se preocupar com a “fidelidade ao espírito” do texto, desse “espírito” mais ou menos objetivamente vinculado à letra ou estrutura do texto, surge o problema da continuidade do sentido, ocorrendo, então, a hemorragia de sentido ilimitado e inestancável. A fim de evitar estes problemas, são usados os seguintes termos em relação hermenêutica circular: Palavra de Deus e Escritura, estrutura e sentido, presente e passado, técnica e interpretação<sup>119</sup>. A circularidade exige uma relação recíproca entre os termos, não permitindo que a atenção se fixe somente sobre um deles. A prática teológica, deste modo, constitui-se mais complexa e desafiante.

Nos dois primeiros termos, Palavra de Deus e Escritura, frequentemente identificados, há um desnível e diferença entre eles. A Palavra de Deus, a rigor, não se encontra nem na letra da Escritura nem no Espírito da história viva da comunidade de fé, mas “mais exatamente entre os dois, em sua relação mútua e dinâmica, nesse movimento de vaivém nunca perfeitamente objetivável”<sup>120</sup>. A Escritura é, como já visto, a *norma normans* da Fé, mas desde que lida e atestada na tradição eclesial, enquanto comunidade congregada de fiéis. Em outras palavras, a Escritura é “a alma da teologia”<sup>121</sup>, mas seu corpo é a história viva do povo. A Escritura, neste sentido, é a *norma normans non normata* – norma normativa que não é ela mesma “normatizada”; é a fonte originária sob a qual tudo o que se acumula ao longo da Tradição; é *normans normata*, mas com possibilidade de novas interpretações.

---

<sup>118</sup> BOFF, 1993, p. 254.

<sup>119</sup> BOFF, 1993, p. 244.

<sup>120</sup> BOFF, 1993, p. 245.

<sup>121</sup> COMPÊNDIO Vaticano II. **Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1968, *Lumen Gentium*, n. 24.

O círculo hermenêutico já trabalha no interior da Escritura cristã e se estende para fora. Há uma “distância entre os textos tais como se apresentam na forma atual e os *ipsissima verba Jesu*, em consequência das situações e das necessidades concretas das diferentes comunidades cristãs – o que se convencionou designar como o *Sitz im Leben*”<sup>122</sup>. Na própria constituição do texto bíblico opera um círculo hermenêutico, ou seja, *a experiência* (a vida de Jesus) existe sempre *como interpretada* (livros do Novo Testamento) e toda captação posterior (nossa compreensão de Jesus, inclusive do Magistério da Igreja)<sup>123</sup> acontece por sua vez no seio de uma nova comunidade de fé, portanto, enquanto *fonte de sentido*. Vale ressaltar que o intérprete bíblico não é simplesmente o intelectual-teólogo, mas a comunidade de fé, mesmo que, muitas vezes, seja refém de preconceitos injustificáveis ou de autoridade discricionária. C. Boff assegura, para além de toda esta definição especialista e regrada de leitura bíblica, o espaço das comunidades de fé, numa postura de Espírito criador, também aplicar o Evangelho ao seu tempo e momento histórico.

Há, aqui, uma “competência hermenêutica” quase espontânea, sustentada pelo “espírito de Cristo” em meio às novas situações históricas. É o que, de fato, acontece nas comunidades cristãs, onde se tem uma diversidade de situações históricas iluminadas pela Palavra de Deus, por meio de “uma *identidade fundamental de significações* atravessando as leituras sucessivas”<sup>124</sup>. Em outras palavras, trata-se de um comportamento de “leitura ‘pneumática’ da Escritura, consistindo na compenetração do sentido que a informa e numa familiarização sustentada com a Palavra que a habita e cuja sintaxe enigmática não é certamente de entrada conatural à nossa”<sup>125</sup>. Eclesiologicamente falando, a constituição do que se pode denominar de comunidades eclesiais de base (CEBs), redes de comunidades, Igreja-diáspora, presente de modo especial pelos anos 70 e 80 em toda a América Latina, não é fruto da descoberta de um teólogo ou concretização de seus desejos. “É, ao contrário, fruto de uma longa reflexão teológica, feita no seio da Igreja e provocada pela própria situação atual da fé e da missão eclesial”<sup>126</sup>, condição base para uma articulação teológica posterior.

Distintamente do filósofo, o teólogo não pode ignorar o “consenso de fé” da comunidade eclesial. Entra, neste ponto, o aspecto comunitário da interpretação, a título de “comunidade hermenêutica” da Igreja, enquanto momento fundamental do estancamento

<sup>122</sup> BOFF, 1993, p. 262.

<sup>123</sup> “Sabemos, outrossim, que estes textos, uma vez fixados, continuaram a ser vividos e comentados pelas comunidades cristãs até aos nossos dias. Tal é na verdade o trabalho da Tradição”, BOFF, 1993, p. 263.

<sup>124</sup> BOFF, 1993, p. 265.

<sup>125</sup> BOFF, 1993, p. 267.

<sup>126</sup> BOFF, 1978a, p. 14.



hemorrágico do sentido bíblico, também chamado, pela linguística, de *pragmática*, para designar o contexto de uso de uma expressão. A consciência teórica é sempre um momento ou ato segundo, sustentado e orientado pelo momento ou ato primeiro, isto é, a prática de fé da Comunidade Cristã. Enfim, para evitar toda biscateação e positivismo hermenêutico, hemorragias de sentido, rápidas e imprecisas relações de termos, realiza-se uma “relação de relações” entre passado e presente, conferindo primazia de valor à prática cristã atual, numa postura de memória criadora e produtiva, não se esquecendo de que é o teólogo que está em função da comunidade de fé e não o contrário.

Há que se colocar, então, em relação circular passado e presente, estrutura e sentido. Este último par de termos, que está na base do primeiro, constitui o principal debate entre o estruturalismo e a hermenêutica. O debate entre as duas perspectivas produziu no século XX, tanto na teologia quanto na filosofia, resultados relevantes que continuam acalorando os debates hodiernos. Quando privilegiado apenas um dos termos, pode resultar ou uma leitura exumadora, arqueológica, enrijecida da Bíblia (estruturalismo ao extremo) ou uma leitura aberta, indefinida, plural, perspectivista da Bíblia (hermenêutica ao extremo). Numa perspectiva circular, é preciso dizer que nenhuma *leitura bíblica* é recolhimento ou acolhida exata do sentido deposto na letra (estrutura), também não é pura invenção, produção ou criação do sentido, adjudicando-se da sua estrutura (hermenêutica), mas sim o *hiato* ou o *círculo* entre passado e presente, letra e sentido, fechamento e abertura, explicação e compreensão. Eis aí o círculo hermenêutico que reaparece e se impõe a todo o momento quando se trata de hermenêutica.

Portanto, por mais que uma postura pessimista afirme que o hiato entre passado e presente seja irreduzível e in-hermeneutizável, numa perspectiva circular séria, este hiato é a condição de possibilidade de toda interpretação e sua razão de ser, não obstante sua complexidade e desafio. Desta maneira, se num momento primeiro, “procura-se o Sentido sob o sinal, a Palavra sob a escritura, o Espírito sob a letra”, num segundo, “procura-se o Sentido no presente, a Palavra no tempo, o Espírito na História, mas tudo isto através do próprio sentido da Escritura”<sup>127</sup>, portanto, numa relação circular. É preciso conferir, no entanto, uma primazia do presente em relação ao passado, uma vez que “o trampolim do nosso mergulho no passado são as nossas perguntas e não as nossas respostas”<sup>128</sup>. O presente, carregado de *pressupostos*, é a condição de possibilidade de toda leitura, numa *fidelidade criadora*.

---

<sup>127</sup> BOFF, 1993, p. 248.

<sup>128</sup> BOFF, 1971, p. 97.

Se estiver correta a expressão de que a verdade é filha de seu tempo, então somente uma teologia hermeneutizada pode ser uma teologia ortodoxa. “Contentar-se em repetir fórmulas passadas significa trair a sua verdade”<sup>129</sup>. Este elemento é importante para que não se venha a canonizar formas ou imagens históricas e culturais do cristianismo, de Igreja, de Cristo de um passado remoto, como sendo a sua essência e que, aliás, algumas vezes, já levou à intolerância inquisitorial. Neste sentido, o hiato entre passado e presente, antes de ser um abismo intransponível ou um obstáculo como crê todo tipo de historicismo, é espaço de criação, de abertura, de construção, numa fidelidade criadora, de novas figuras históricas do cristianismo hoje e, portanto, garantia de sua vitalidade, sua verdade e sua ortodoxia.

Enfim, fazendo uso das generalidades ou instâncias da prática teórica que já pareciam perdidas no meio do caminho, compete ao teólogo latino-americano trabalhar os resultados da MSA na instância da GI, por meio da instância determinante da prática teórica construída pela MH, a GII. O resultado deste processo é a TdP, expressa como GIII. “Assim, na expressão ‘Teologia do Político’, a MSA se encarrega do lado ‘Político’; a MH, do lado ‘Teologia’, ficando o ‘de’ como o índice da articulação das duas mediações mencionadas”<sup>130</sup>. Lembrando, por fim, que o ponto de arranque da reflexão é a prática de fé dos cristãos (GI), lida “à luz da Fé Palavra” e seu resultado (GIII) está novamente a serviço da mesma. Por fim, nas já clássicas palavras de Gutiérrez, teologia “é a reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra”<sup>131</sup>.

### **Considerações finais**

A descrição realizada até o momento sugere que se aponte e se retenha alguns elementos e pontos fundamentais para um debate crítico-propositivo. Já foram assinaladas, em pontos isolados deste primeiro capítulo, algumas ponderações críticas. Como são limites, dificuldades internas, problemas metodológicos que exigem outros tantos conceitos para serem estabelecidos com maior justeza, a opção aqui tomada é de suspender (*Aufhebung*) esta discussão, ou seja, segurá-la para o segundo capítulo, quando já apresentados os demais elementos que entram neste complexo jogo de linguagem metodológico. São elementos que envolvem o todo da construção metodológica e, portanto, necessitam ser fixados e

---

<sup>129</sup> BOFF, 1978b, p. 247.

<sup>130</sup> BOFF, 1993, p. 241.

<sup>131</sup> GUTIÉRREZ, 1975, p. 26.

estabelecidos com rigor. Em forma de tópicos, seguem algumas questões importantes a precisar adiante, aliás alguns destes pontos já foram destacados pelo próprio autor em prefácio autocrítico de sua tese:

1. A raiz da TdL: compromisso concreto com os oprimidos.
2. A dialética de retorno da T2 sobre a T1.
3. Possível relação de constituição da MSA, além da MH, na GII da TdP.
4. Articulação do lugar e função da tradição, dos credos, magistério e dogmas na constituição metodológica da Teologia como um todo.
5. Contradição interna entre círculo hermenêutico e lógica linear e hierarquizante.

Ainda que não se façam agora as ponderações críticas, é necessário emitir um juízo de valor teórico sobre algumas imprecisões quanto ao alcance terminológico da descrição realizada neste primeiro capítulo. Uma primeira questão a ser avaliada é sobre o conceito de *prática*. A obra tomada como base desta descrição é intitulada de “Teologia e prática: teologia do político e suas mediações”<sup>132</sup>. Um olhar atento sobre os conceitos que compõem seu título, rapidamente revela que os conceitos de *Teologia*, *TdP* e *Mediações* se constituíram no “carro-chefe” de toda a descrição metodológica deste capítulo. Percebe, por conseguinte, que o conceito de *prática*, que no título vem ligado ao de teologia, se comparado aos demais, não recebeu o mesmo e devido tratamento. Trata-se de uma lacuna desta descrição e/ou um limite na própria articulação metodológica de C. Boff? A resposta é sim e não, para ambas as direções interrogativas.

Pois bem, é preciso fazer notar que, além do conceito de prática, outros tantos não foram trabalhados neste capítulo, com toda sua densidade. Ao longo da descrição se privilegiaram os elementos e os conceitos mais importantes para o estabelecimento da metodologia da TdP no uso de suas mediações (MSA e MH). E é justamente aqui que se encontra o ponto nevrálgico: *prática* não se constitui em mediação para TdP. Não são poucos os textos teológicos que apresentam três mediações constitutivas do método teológico latino-americano, a saber, a mediação socioanalítica, a mediação hermenêutica e a mediação prático-pastoral. Ora, esta afirmação teológica não pode ser subtraída da tese doutoral de C. Boff. O autor é categórico ao afirmar que a prática deve ser entendida pela categoria de *medium in quo*, diferente, portanto, das MSA e MH, entendidas como *medium quo*<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> BOFF, 1993.

<sup>133</sup> BOFF, 1993, p. 377.

A prática não se constitui em mediação da TdP, mas sim no solo onde as duas demais mediações se assentam. A questão da prática pode e deve ser colocado do seguinte modo, e isso em partes foi feito neste capítulo: em termos de *prática teórica*, do regime de *dependência* (função social, temática e finalidade teológica), de *prática da Fé* (critério de verdade) e, por fim, na *operação dialética menor* (MSA – MH) e *maior* (Teoria-Práxis). Esta última dialética, do menor e maior, é o principal limite teórico desta descrição, enquanto que os demais termos, de um modo ou de outro, de forma tácita ou explícita, entraram no desenvolvimento aqui empreendido. Cabe, por isso, dizer que a dialética do menor e maior “traduz o movimento da totalidade histórica: a primeira opera no seio da segunda a partir de seus princípios autônomos, mas ela permanece finalmente dependente da determinação enigmática da própria História”<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> BOFF, 1993, p. 389.

## **2 SEGUNDA FASE (1980-199?): ONDULAÇÃO RADICAL-OTIMISTA**

Ao considerar a imagem de ondulação, esta segunda fase é denominada de “ondulação otimista”, tendo seu início datado na década de oitenta e seu fim por meados dos anos noventa. A indefinição da data de sua finalização é própria da imagem aqui usada. Uma ondulação até pode ter, teoricamente, seu ponto de partida fixado, tal como feito no primeiro capítulo, se bem que ela vai se constituindo aos poucos, a partir de várias condições favoráveis que a tornam possível. De modo que, se no primeiro capítulo foi tomada a tese de doutorado como ponto de partida da “ondulação de pensamento” de C. Boff, vários outros textos que a antecederam foram criando condições para sua formação e constituição. Assim, também, a ondulação que agora será descrita carrega consigo elementos da fase anterior, incluindo outras condições propiciadas por novos tempos e contextos sem, contudo, apresentar indicações exatas de sua finalização, a não ser por meio de um esforço teórico de enquadramento.

Em alguns momentos, a descrição fará uso de *perguntas* que reclamam respostas teológico-metodológicas, seguidas de *teses* concisas em relação às indagações. Após a formulação das mesmas, o esforço teórico se caracteriza como desdobramento das teses, demonstrando de modo argumentativo a sua relevância e veracidade. Este procedimento é inspirado na forma como o próprio C. Boff apresenta a sua reflexão teológica em alguns dos artigos aqui tomados como base. De todo modo, trabalhar com perguntas e teses facilita ao leitor a compreensão do que é enunciado e se constitui num esforço expressivo na explicitação mais exata do pensamento metodológico de C. Boff. A presente reflexão, portanto, prima pelo caráter metodológico, se bem que elementos histórico-teológicos perpassam toda a descrição.

Colocados estes pontos, no que segue, primeiro serão recolhidos elementos históricos a título de condições geradoras da nova problematização e, como consequência, da ondulação radical-otimista no pensamento teológico de C. Boff. Após, são feitas clarificações conceituais de termos e elementos teológicos, além de sua articulação metodológica desta segunda fase. Feito isso, estão colocadas as condições para realizar o que aqui é denominado de debate crítico-propositivo. No segundo capítulo e segunda fase, portanto, compreendida como guinada ou ondulação radical-otimista, além de descrever metodicamente a compreensão teológico-metodológica desta fase, são confrontadas teses e conclusões metodológicas de ambas. Este confronto de fases é denominado de crítico-propositivo, uma vez que se há de debater de forma crítica e apontar caminhos alternativos. Será um momento importante do processo teológico aqui empreendido, enquanto retenção de divergências e convergências das fases em questão.

## 2.1 Da nova problemática histórica à ondulação radical-otimista

A segunda fase de pensamento de C. Boff, agora a ser descrita, carrega consigo mais de uma década de produção teológica própria e da TdL de um modo geral. Se comparada esta fase com a situação da TdL quando C. Boff elaborara suas primeiras produções teológicas, a mesma recebeu diversos aperfeiçoamentos e, ao mesmo tempo, deparou-se com a crítica externa, a qual teve de responder e que a fez se confrontar consigo mesma. Quando C. Boff elaborou sua tese de doutorado (1976), a situação da TdL era de uma teologia emergente, sem seu devido reconhecimento, especialmente pela crítica da Igreja institucional. A situação da TdL muda consideravelmente, ao menos em termos de Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), com a terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Puebla, no ano de 1979. O Documento final resultante desta Conferência, “A evangelização no presente e no futuro da América Latina” (1979)<sup>135</sup>, deu novos impulsos à produção teológica latino-americana.

Nos anos oitenta, a TdL foi objeto específico de análise em vários Documentos de Roma. A Congregação para a Doutrina da Fé (CPDF), tendo Joseph card. Ratzinger como prefeito, hoje papa, teceu observações críticas à TdL, observando elementos de fundo dessa

---

<sup>135</sup> CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (3., 1979, Puebla). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina:** Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

nova teologia, com aprovação explícita de João Paulo II. Foram editadas e publicadas duas Instruções, a saber, “*Libertatis Nuntius*” (1984)<sup>136</sup> e “*Libertatis Conscientia*” (1986)<sup>137</sup>, além de um pronunciamento de Ratzinger sobre a TdL por ocasião de uma reunião reservada, publicada na íntegra pela Revista Eclesiástica Brasileira, com o título “Explico-vos a Teologia da Libertação”<sup>138</sup>.

Os irmãos Boff, além de outros tantos teólogos<sup>139</sup>, colocaram-se em debate com Roma, respondendo criticamente as Instruções, por meio de artigos intitulados de “Em vista do novo Documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação” (1984)<sup>140</sup> e “Convocatória geral em prol da libertação: (carta aberta ao Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé)” (1986)<sup>141</sup>. Já o artigo “Cinco observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da libertação de corte marxista” (1984)<sup>142</sup>, foi uma resposta à intervenção de Ratzinger sobre o que é a TdL. As recepções e proposições críticas destes artigos serão importantes para a instauração da nova problemática no pensamento metodológico de C. Boff e no desenvolvimento do constante tópico desta dissertação. Além desses, vários outros artigos, documentos e crônicas eclesiais serão incorporados na reflexão, uma vez que apresentam diversos elementos históricos e teológicos das discussões realizadas naquele contexto.

### 2.1.1 Teologia da Libertação: uma explicação

O texto do pronunciamento “Explico-vos a Teologia da Libertação” foi publicado em março de 1984, portanto, poucos meses antes da primeira Instrução que fora publicada em 6 de agosto do mesmo ano. Quando já na introdução Ratzinger define a TdL como um

<sup>136</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “*Libertatis Nuntius*”: instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1984.

<sup>137</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “*Libertatis Conscientia*”: instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. São Paulo: Loyola, 1986.

<sup>138</sup> RATZINGER, Joseph. Explico-vos a Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 44, n. 173, p. 108-115, mar. 1984.

<sup>139</sup> Um dos estudos significativos sobre a relação das duas instruções pode ser encontrado em FELLER, Vitor Galdino. **O Deus da revelação: a dialética entre revelação e libertação na Teologia Latino-americana**, da “*Evangelii Nuntiandi*” à “*Libertatis Conscientia*”. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1987.

<sup>140</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Em vista do novo Documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 709-725, dez. 1984a.

<sup>141</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Convocatória geral em prol da libertação: (carta aberta ao Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 251-262, jun. 1986.

<sup>142</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Cinco observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da libertação de corte marxista. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 44, n. 173, p. 115-120, mar. 1984b.

fenômeno complexo, aponta para duas perspectivas teológicas: a que toma de empréstimo a opção fundamental marxista e aquela que coloca no lugar adequado a responsabilidade cristã para com os pobres. Neste pronunciamento, de modo diverso que nas Instruções, conforme descrição dos parágrafos logo abaixo, as afirmações são menos abstratas e generalizantes. Ratzinger entende que o uso *supervalorizado* da cristologia de Bultmann e da análise marxista da história e da sociedade tenham determinado o caminho da interpretação da TdL no que diz respeito às instâncias hermenêuticas e, por consequência, dos conteúdos interpretativos<sup>143</sup>. A crítica fundamental é de que a TdL operou uma *redução da fé* a um *esquema práxis sociopolítico de libertação*, onde a história assumiu o papel de Deus.

Segundo Ratzinger, decorre, com isso, uma inversão radical dos lugares determinantes da teologia. Se antes fora a Igreja (*sensus fidei* e magistério) a instância interpretativa fundamental, agora este papel é da comunidade. Em termos mais objetivos, Ratzinger entende que a comunidade, a experiência e a história determinariam a interpretação da Escritura feita pela TdL. Esta, portanto, seria determinável pela história e não mais determinante da história. “Por fim, o conceito de ‘história’ se torna instância hermenêutica decisiva”<sup>144</sup>. Desta inversão de primado, isto é, da Escritura à história, resultaria a errônea compreensão de conceitos fundamentais do cristianismo. Neste ponto, Ratzinger cita passagens de Jon Sobrino, demonstrando que o autor, em fidelidade a Bultmann e Marx, em diversos conceitos de base, “substitui a fé ‘pela fidelidade à história’”<sup>145</sup>, tais como: Jesus é Deus, mas é verdadeiro Deus enquanto se revela escandalosamente na história; o mistério pascal como símbolo revolucionário; a redenção se torna libertação. Diante de tudo isso, Ratzinger conclui perguntando: “o que se pode e deve fazer diante da Teologia da Libertação?”<sup>146</sup>.

Os irmãos Boff, em atitude de respeito e escuta à interpelação do prefeito da CPDF sobre o que é a TdL, reconhecem as advertências quanto “ao necessário enraizamento teológico “na tradição da fé”, “à inadmissível *transcendência* (histórica) da fé” e “ao perigo objetivo que representa o *marxismo*”, quando mal articulado com a teologia e a fé<sup>147</sup>. Entendem que algumas dessas dificuldades seriam devidas à necessidade de colocar em evidência determinadas urgências teológicas historicamente esquecidas e, por ser um modo relativamente novo de teologizar, a TdL ainda não conseguiu combinar com justeza todos os dados da fé. Apesar do reconhecimento destes problemas, os irmãos Boff acreditam que

<sup>143</sup> RATZINGER, 1984, p. 112.

<sup>144</sup> RATZINGER, 1984, p. 112.

<sup>145</sup> RATZINGER, 1984, p. 113.

<sup>146</sup> RATZINGER, 1984, p. 115.

<sup>147</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1984b, p. 115.



difícilmente os teólogos da libertação se identificariam com a descrição feita da TdL pelo prefeito da CPDF. Afirmam, por isso, que “o traço redutor e ‘radical’ que o Cardeal Ratzinger vê na TdL não pertence a seu *projeto originário e permanente*. Ela desde o começo falou e continua falando em ‘libertação integral’”<sup>148</sup>.

Uma vez que o marxismo se constitui no *punctum dolens* da crítica de Ratzinger à TdL, os irmãos Boff são categóricos em afirmar que “Marx não é pai nem padrinho da Teologia da Libertação”<sup>149</sup>. A TdL sempre fez uso do marxismo como *mediação* ou ferramenta intelectual para análise do social. Lembram, outrossim, que houve em certos momentos fusões e confusões entre conceitos teológicos e marxistas, outrora já chamado pelo próprio C. Boff de *mixagem semântica*, conforme descrito no primeiro capítulo desta dissertação. Mesmo se a teologia tenha incorporado alguns elementos do marxismo em seu discurso, a fé e suas exigências históricas sempre constituíram o primado absoluto do discurso teológico. De sorte que o marxismo, de modo geral, foi privilegiado sim, mas como mediação para a constituição do objeto material da teologia, ajudando-a esclarecer e clarificar noções novas e maiores desta teologia, tais como: política, práxis, história, pobre e povo. Enfim, não resta dúvida: “na TdL se quis enfrentar de rosto descoberto a questão do Marxismo”<sup>150</sup>.

### 2.1.2 Teologia da Libertação e duas instruções romanas

Quanto à Instrução “*Libertatis Nuntius*”, uma das primeiras críticas elaboradas pelos irmãos Boff é sobre uma situação histórica anterior ao próprio conteúdo do texto. Uma vez que o objeto específico de análise da Instrução é a teologia latino-americana, os teólogos perguntam: por que não houve uma consulta prévia às Conferências Nacionais dos Bispos latino-americanos em reunião com Ratzinger em abril de 1984 em Bogotá, isto é, quatro meses antes da sua publicação? Não é por menos que no dia 7 de setembro de 1984, um mês e um dia após a publicação da “*Libertatis Nuntius*”, quando os Bispos Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Aloísio Lorscheider e o teólogo L. Boff estiveram reunidos com o Cardeal Ratzinger, todos em função da convocação de L. Boff para explicações alusivas a uma de suas obras<sup>151</sup>, Dom Arns teria apontado de modo enfático, com apoio de Dom Lorscheider, sobre a

<sup>148</sup> BOFF, C.; BOFF, L, 1984b, p. 118.

<sup>149</sup> BOFF, C.; BOFF, L, 1984b, p. 118.

<sup>150</sup> BOFF, C.; BOFF, L, 1984b, p. 119.

<sup>151</sup> Este ponto será retomado mais adiante.

necessidade de enriquecer a Instrução a partir de três pontos básicos: ouvir os teólogos mais representativos desta teologia; consultar os episcopados latino-americanos que trabalham em perspectiva libertadora; e reunir *na* América Latina os convocados para elaboração da Instrução<sup>152</sup>.

Não obstante alguns dos limites já apresentados, os irmãos Boff acreditam que a Instrução garante pontos irrenunciáveis para a TdL, a tal ponto de afirmarem que agora “existe oficialmente uma teologia da libertação válida”<sup>153</sup>. Para eles, com a Instrução ficou afirmada a impossibilidade de negligenciar as situações de dramática miséria numa suposta preocupação com a pureza da fé, uma vez que a mesma não subsiste sem uma resposta eficaz de serviço ao próximo, enquanto testemunho e reflexão teológica; apresenta-se como um imperativo a “articulação entre Evangelho e opressão donde resulta a urgência da libertação e entre fé e pobreza donde nasce a opção preferencial e solidária pelos pobres”<sup>154</sup>. Portanto, fundamentando o tema da libertação no Evangelho e na tradição da Igreja, a Instrução reconhece a importância da articulação Evangelho e Libertação, além de convidar todos os cristãos para o compromisso com a luta da justiça e da libertação.

A principal crítica da Instrução “*Libertatis Nuntius*” sobre a TdL permaneceu centrada na utilização da análise marxista pelos teólogos da libertação, ou seja, a relação da TdL com o marxismo. Partiu do pressuposto de que há duas vertentes da TdL: há “uma autêntica ‘teologia da libertação’, aquela que lança raízes na Palavra de Deus, devidamente interpretada”<sup>155</sup>, e outra corrente que, sob a denominação TdL, propõe uma interpretação marxista do conteúdo da fé e da existência cristã, e com isso se afasta e nega o conteúdo positivo da fé, além de trair a causa dos pobres. A crítica é fixada sobre esta última corrente da TdL, uma vez que, ao tomar de empréstimo, de maneira acrítica, conceitos do marxismo, estes lhe servem como ponto de referência primeiro e exercem a função de princípio determinante. Ora, se correta a constatação da “*Libertatis Nuntius*”, então se justifica a veemente crítica do documento a esta “vertente” de TdL. Caso contrário, a crítica é injustificável e se apresenta destituída de fundamentação.

Se a Instrução, de um lado, afirma com toda propriedade que a libertação se inspira e tem sua fundamentação em Cristo e seu Evangelho e que, por isso mesmo, jamais o marxismo poderia constituir-se em ponto de referência e princípio determinante da teologia e da prática

---

<sup>152</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1984a, p. 711.

<sup>153</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1984a, p. 712.

<sup>154</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1984a, p. 712.

<sup>155</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ, 1984, cap. VI, n. 7.

eclesial da libertação, de outro lado, poucos teólogos da libertação se identificariam com a crítica veemente e generalizante à TdL por esta instaurar categorias analíticas da tradição marxista como princípio determinante<sup>156</sup> do seu fazer teológico. Os irmãos Boff acreditam que, em mais de 15 anos de trabalho teológico, conhecendo os principais teólogos da libertação, jamais tenham encontrado “semelhante monstro teórico e prático”<sup>157</sup>, isto é, teólogos da libertação fazendo uso de categorias analíticas da tradição marxistas de modo a chegarem à “negação prática da fé cristã”<sup>158</sup>, mais concretamente por meio das seguintes negações: da fé no verbo encarnado, do significado redentor de sua morte, da sacramentalidade da Igreja, entre outras.

Vale lembrar que a articulação adequada da relação TdL e marxismo (MSA) consistiu na tese central da tese doutoral de C. Boff<sup>159</sup>, conforme explicitação realizada já no primeiro capítulo desta dissertação. Ou seja, a operação teórica de assumir os resultados das ciências sociais na e pela prática teológica foi, naquele contexto, profundamente trabalhada. Quando a “*Libertatis Nuntius*” critica a corrente da TdL que faz uso do marxismo de forma indiscriminada, o faz sem citar expressamente quais produções teológicas seriam estas. Do mesmo modo que a Instrução critica largamente determinada corrente teológica latino-americana pelo seu uso inadequado do marxismo, poderia ter feito uso das produções teológicas de C. Boff, por exemplo, para demonstrar a correta articulação entre as CdS (marxismo) com a Palavra de Deus. É insuficiente manifestar que se encontra aí uma errônea articulação entre TdL e marxismo a tal ponto de se negar o conteúdo da fé cristã, sem demonstrar concretamente quais são os elementos mal conjugados, uma vez que esta relação já foi, no mínimo, objeto de uma tese de doutorado<sup>160</sup>.

Das afirmações genéricas da “*Libertatis Nuntius*” resultaram interpretações variadas. Houve manifestações precisas de teólogos e da hierarquia da Igreja, tanto europeus quanto da libertação. Uma das interpretações que demarcou com mais justeza a posição da ala da Igreja contrária à TdL foi o trabalho produzido pelo Agnelo card. Rossi, em 1985<sup>161</sup>, por ocasião de uma de suas passagens pelo Brasil. As críticas mordazes e virulentas de Rossi foram muito

<sup>156</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, cap. VIII, n. 1.

<sup>157</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1984a, p. 713.

<sup>158</sup> CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, cap. VI, n. 9.

<sup>159</sup> BOFF, Clodovis. Carta à Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé: sobre as “considerações do pensamento teológico de Frei C. Boff, OSM. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 393-395, jun. 1985a, p. 394.

<sup>160</sup> Significativo estudo da relação entre marxismo e TdL é a tese de doutorado de MUELLER, Ênio R. **Teologia da libertação e marxismo**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

<sup>161</sup> ROSSI, Agnelo. Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 368-385, jun. 1985.

debatidas naquele contexto, inclusive por bispos. Na ocasião, o Bispo Mauro Morelli não poupou palavras para manifestar a sua indignação quanto à crítica de Rossi à prática eclesial e teológica da ICAR no Brasil. A crítica do Bispo Morelli manifesta a parcialidade das críticas em relação à TdL, uma vez que não levam em consideração a dimensão sociopolítica da fé na sua relação com a evangelização de toda a ICAR. Nas palavras de Morelli, “baterias são assentadas e projéteis disparados contra a atuação pastoral da Igreja Católica Apostólica Romana na conjuntura sociopolítica e econômica do Brasil. Como a guerra é generalizada, somos todos atingidos pelas saraivadas do cardeal”<sup>162</sup>.

Bem mais compreensiva e dialógica foi a acolhida da “*Libertatis Nuntius*” por parte da Comissão Episcopal de Doutrina da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em pequeno subsídio para uma leitura da Instrução<sup>163</sup>, são inclusive nomeados teólogos e correntes teológicas da libertação, dando concretude às generalizantes afirmações da Instrução Romana. Em sintonia com todo este debate, conforme já projetado e anunciado quando escrita a primeira Instrução<sup>164</sup>, em 1986 é publicada a segunda, a “*Libertatis Conscientia*”. Esta aborda de modo mais específico a *relação* entre liberdade cristã e a libertação, isto é, relação que diz diretamente respeito ao método da TdL. Desse modo, o que a mesma propõe é a reta articulação do objeto político com a teologia, relação esta colocada em termos de liberdade cristã e libertação. Conforme os irmãos Boff, “a segunda Instrução fixa as balizas doutrinárias fundamentais para a elaboração de uma Teologia da Libertação ‘legítima, ortodoxa e necessária’”<sup>165</sup>, conforme expressão de João Paulo II aos representantes da CNBB em Roma, no dia 13 de março de 1986.

Esta última Instrução teve uma recepção positiva da parte dos irmãos Boff. Para os teólogos, com a nova Instrução, fica declarado que a TdL é uma “nova etapa da história da teologia”<sup>166</sup>. Usando uma imagem do esporte, os irmãos Boff afirmam que a Instrução, somada às palavras de João Paulo II aos Bispos do Brasil, garantiu a defesa cerrada da TdL,

---

<sup>162</sup> MORELLI, Mauro. Teologia do Genocídio x Teologia da Libertação: comentário sobre as declarações públicas do Cardeal Agnelo Rossi em suas visitas ao Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 385-389, junho de 1985, p. 386. Além deste, destaca-se outro texto: CHARBONNEAU, Paul-Eugène. Paranóia cardinalícia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 389-391, jun. 1985a.

<sup>163</sup> COMISSÃO EPISCOPAL DE DOCTRINA. Contribuição da Comissão Episcopal de Doutrina para a leitura da “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 363-368, jun. 1985.

<sup>164</sup> “A Congregação para a Doutrina da Fé não pretende tratar aqui o vasto tema da liberdade cristã e da libertação em si mesmo. Propõe-se a fazê-lo num documento posterior, no qual porá em evidência, de maneira positiva, toda a sua riqueza, tanto para a doutrina como para a prática”, CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, introdução.

<sup>165</sup> BOFF, C; BOFF, L., 1986, p. 252.

<sup>166</sup> BOFF, C; BOFF, L., 1986, p. 251.

possibilitando que a mesma avance para o ataque contra a opressão, em busca da liberdade cristã e a libertação. Uma vez que o Papa situa a TdL em estreita conexão com os Apóstolos, os Santo Padres, os Doutores medievais, o Magistério<sup>167</sup>, os autores acreditam que “ser contra a proposta de elaboração da Teologia da Libertação hoje é se enfrentar com a própria Igreja”<sup>168</sup>. Acrescentam, ainda, que “nenhuma teologia poderia imaginar ou reivindicar posição e vocação mais elevada”<sup>169</sup> do que a TdL recebeu por parte de Roma, após apenas quinze anos desde suas primeiras sínteses teológicas.

### 2.1.3 Teologia da Libertação e notificações

Ainda, entrementes às duas Instruções Romanas, no dia 11 de março de 1985 a CPDF tornou pública uma Notificação ao teólogo Leonardo Boff. O aparente “diálogo fraterno” de L. Boff com Roma, realizado no dia 7 de setembro de 1984, sob o respaldo dos bispos Paulo Evaristo Arns e Aloísio Lorscheider, não foi o suficiente para impedir a publicação da Notificação sobre seu livro supostamente carregado de opções perigosas para a sã doutrina da Fé. O objeto específico da Notificação foi o livro “Igreja: Carisma e poder: ensaio de eclesiologia militante” (1981)<sup>170</sup>. Apesar da Notificação, L. Boff se manteve aberto ao diálogo, considerando seriamente as reservas apresentada pela mais alta instância doutrinária da ICAR. Afirmou redobrar sua atenção nos pontos ajuizados e que prefere caminhar com a Igreja a andar sozinho com sua própria teologia<sup>171</sup>. Mesmo assim, foi submetido ao “obsequioso silêncio”<sup>172</sup>, isto é, de se afastar de suas responsabilidades teológicas, submetendo todas suas produções a uma censura prévia.

De modo similar às Instruções, a Notificação acalorou o debate teológico na América Latina e na Europa. Bispos brasileiros não deixaram de comentar criticamente a Notificação, sob direcionamentos variados. O debate eclesial novamente foi marcado por posições ora críticas à Notificação, da parte, por exemplo, de Dom Luciano Mendes de Almeida e Dom Aloísio Lorscheider, ora críticas a L. Boff, da parte, por exemplo, de Dom José Freire Falcão

<sup>167</sup> JOÃO PAULO II. Carta de João Paulo II aos Bispos do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 396-402, jun. 1986, n. 4, p. 400.

<sup>168</sup> BOFF, C; BOFF, L., 1986, p. 252.

<sup>169</sup> BOFF, C; BOFF, L., 1986, p. 252.

<sup>170</sup> BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**: ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1981.

<sup>171</sup> CRÔNICA ECLESIASTICA, 1985, p. 406.

<sup>172</sup> BOFF, Leonardo. Esclarecimento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 399-400, jun. 1985b.

e Dom Boaventura Kloppenburg, estas, não poucas vezes, mais radicais que a própria Notificação. Isto é, as posições eclesiais oscilaram desde a sugestão de tirar do comércio todos os exemplares em circulação e lançá-los a uma fogueira (Kloppenburg) até o reconhecimento da preocupação evangélica de L. Boff por uma Igreja com feições mais democráticas do que hierárquica, mais servidora que dominadora (Lorscheider)<sup>173</sup>.

O debate, no entanto, não se limitou ao ambiente eclesial, tornando-se público. Renomados jornais de notícias do Brasil e do mundo publicaram a Notificação Romana, bem como, a respeitosa resposta do teólogo L. Boff à advertência romana que recebera<sup>174</sup>; também apresentaram artigos com posições próprias quanto aos referidos acontecimentos, por vezes, questionando radicalmente a posição romana<sup>175</sup>. Quanto ao debate teológico propriamente dito, a punição ao “silêncio obsequioso” a que foi submetido Leonardo Boff foi interpretada pelos teólogos latino-americanos como uma punição à própria TdL. Sendo assim, muitos teólogos da libertação, em artigos de revistas e jornais,<sup>176</sup> saíram em defesa de L. Boff e da teologia latino-americana de um modo geral. Não deixaram de questionar o procedimento romano adotado para com L. Boff, chegando a identificá-lo com o antigo Santo Ofício, isto é, onde o que apenas se pode fazer é calar e se manter nos limites impostos por Roma<sup>177</sup>.

Enfim, praticamente um ano depois, no dia 29 de março de 1986, L. Boff recebeu a notícia de que terminara o seu período de “silêncio obsequioso”, podendo voltar às suas atividades na Revista Eclesiástica Brasileira e ao exercício de seu direito de falar em público<sup>178</sup>. Esta notícia também foi sucedida por novos debates e reflexões. O mais significativo disso tudo foi o envolvimento de vários Bispos da ICAR nesses debates, bem como, de importantes meios de comunicação social do Brasil e do mundo. Vale destacar que L. Boff recebeu diversos elogios “eclesialísticos” por obedecer à ordem imposta por Roma. Lembrou-se, também, que seria um contrassenso publicar a Instrução “Libertatis Conscientia”

<sup>173</sup> CRÔNICA ECLESIALÍSTICA. Notificação romana: livro tem opções perigosas para a sã doutrina da fé. **Revista Eclesialística Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 404-414, jun. 1985, p. 407-408.

<sup>174</sup> CRÔNICA ECLESIALÍSTICA, 1985, p. 408s.

<sup>175</sup> Eis alguns dos jornais do Brasil e do mundo que apresentaram reflexões sobre o “caso Boff”: do Brasil: Jornal do Brasil, Folha de São Paulo; da Itália: La Stampa, La Repubblica, Il Manifesto, Paese Sera, Il Mattino; da Espanha: El País; da França: Le Monde,

<sup>176</sup> Seguem algumas referências: MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Roma Locuta**: documentos sobre o livro Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Rio Branco: Movimento Nacional dos Direitos Humanos, 1985; ZILLES, Urbano. Igreja: carisma e poder. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 23, n. 102, p. 493-497, 1993; KLOPPENBURG, Boaventura. A eclesiologia militante de Leonardo Boff. **Communio**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 126-147, mar./abr. 1982.

<sup>177</sup> CHARBONNEAU, Paul-Eugène. Auto-de-fé. **Revista Eclesialística Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 400-402, jun. 1985b, p. 402.

<sup>178</sup> CRÔNICA ECLESIALÍSTICA. Fim da pena de “silêncio obsequioso”. **Revista Eclesialística Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 425-428, jun. 1986, p. 426.

(1986) sobre a liberdade cristã e a libertação e manter em silêncio um dos mais representativos teólogos da libertação. Para além de todos os aspectos negativos, do ponto de vista da produção escrita, os onze meses de silêncio também foram proveitosos para L. Boff. Neste período, o autor publicou quatro significativas obras, sendo ao menos uma delas digna de menção. Trata-se do livro “Como fazer Teologia da Libertação” (1986)<sup>179</sup>, escrita em parceria com C. Boff.

Ora, anterior à reclusão a que foi submetido L. Boff, já em 1984 C. Boff tinha sido impedido de lecionar em Roma e no dia 24 de fevereiro de 1984 também lhe foi retirada a “Missio Canônica” de ensinar na PUC do Rio de Janeiro, onde lecionava desde 1978. C. Boff, do mesmo modo que L. Boff, colocou-se em debate com Dom Romer, na ocasião responsável pelas Universidades e Seminários da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Em resposta à análise de sua obra feita por Dom Romer, toda ela documentada na Revista Eclesiástica Brasileira<sup>180</sup>, C. Boff reconhece a pertinência da crítica sobre alguns pontos de suas produções, mas também demonstra, com consistência teológica, incompreensões de teses fundamentais do seu pensamento. Vale lembrar a título exemplar das críticas infundadas que recebera, o fato de C. Boff ser acusado de *identificar*, na GII teológica, teoria teológica com teoria social<sup>181</sup>, quando sua tese doutoral teve a expressa preocupação de garantir a pertinência teológica (GII)<sup>182</sup>, conforme explicitado no primeiro capítulo desta dissertação.

Além da cassação de sua “Missio Canônica”, no dia 10 de abril de 1985, a Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, por meio de sua Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé, publica uma sentença condenatória<sup>183</sup> sobre o conjunto da obra de C. Boff, no cumprimento de seu ofício de zelar pela sã doutrina (sic!) da ICAR nesta Arquidiocese. O documento da Arquidiocese se deteve sobre conceitos de graça e salvação, de Igreja, de história e o secularismo de fundo, todos estes em relação a sua tese de doutorado, reprovando-os à luz da Instrução “Libertatis Nuntius”. Como seria de esperar, C. Boff reagiu às declarações, centrando o debate em nível da doutrina da fé e não propriamente da teologia. Na resposta, reconheceu que sua tese doutoral apresenta alguns elementos difusos ou não

<sup>179</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

<sup>180</sup> DOCUMENTAÇÃO. A Cassação da “Missio Canônica” do Prof. Fr. Clodovis Boff, OSM. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 592-617, set. 1984.

<sup>181</sup> ROMER, Karl Josef. Análise da obra de Frei Clodovis por Dom K. J. Romer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 594-608, set. 1984, p. 596.

<sup>182</sup> BOFF, Clodovis. Resposta de Frei Clodovis à análise de Dom Romer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 608-611, set. 1984c, p. 610.

<sup>183</sup> COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PARA A DOCTRINA DA FÉ. Considerações acerca do pensamento teológico de Frei Clodovis Boff, OSM. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 391-392, jun. 1985.

exaustivamente trabalhados, mas rejeitou com propriedade a crítica de que teria *reduzido* a ordem cristã ao devir histórico; a Igreja à função de simples sinal do Reino; e a interpretação da história da Salvação aos ideais marxistas<sup>184</sup>.

Ao longo de três anos consecutivos, portanto, a CPDF publicou dois documentos de caráter doutrinal sobre a TdL de um modo geral e uma Notificação sobre a produção específica de L. Boff. Em outras palavras, os anos oitenta foram marcados por críticas à TdL e a seus teólogos, provenientes do papado de João Paulo II, tendo Ratzinger como seu principal mentor. Em pergunta levantada no artigo “O caminho da Igreja na Europa: carta de um teólogo latino-americano a um cristão europeu” (1985), C. Boff revela o alcance teológico e eclesial que a TdL adquiriu a partir de meados dos anos oitenta: “como traduzir na Europa as intuições da Igreja latino-americana?”<sup>185</sup>. Isto é, esta pergunta, teologicamente irrelevante nos anos setenta, agora se revela como uma exigência, dada a respeitabilidade mundial conferida à TdL. Assinala, igualmente, que por meio da mediação da mais alta sede da Igreja (CPDF), talvez contra a sua própria intenção, a discussão em torno da TdL foi elevada a nível mundial.

Em síntese, destes documentos resultaram posições extremadas e moderadas, tanto dos críticos de Roma como dos críticos da TdL; talvez contra a própria vontade original, fizeram da TdL não só um fato eclesial, mas também uma teologia pública<sup>186</sup>, sendo discutida na “praça pública” como outrora nos tempos dos Concílios antigos. É preciso ressaltar, no entanto, que todo este envolvimento teológico não se deu somente em vista dos documentos e reflexões teológicas. Na base da discussão se encontra a vida eclesial do povo sofrido. É “esse *transfundo pré-teológico* que suscita hoje o interesse geral pela TdL”<sup>187</sup>. Desde muito antes das primeiras elaborações teológicas da libertação, as práticas libertadoras de décadas é que tornaram possível a reflexão. A TdL é a expressão sistematizada dessa prática (momento segundo), sustentada e iluminada pela mesma. Enfim, para os irmãos Boff, uma vez que os documentos de Roma não atacaram a fonte da TdL, isto é, a luta pela justiça e a opção pelos pobres, a TdL recebeu uma “*consagração nova e vigorosa*”<sup>188</sup>.

Pois bem, de momento é suficiente dizer que todas estas manifestações críticas por parte de Roma, além de tantas outras situações históricas de diversas Igrejas que aqui não foram mencionadas (por exemplo, o caso G. Gutiérrez), dão à TdL, muito mais do que o

<sup>184</sup> BOFF, 1985, p. 402.

<sup>185</sup> BOFF, Clodovis. O caminho da Igreja na Europa: carta de um teólogo latino-americano a um cristão europeu. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 177, p. 152-160, mar. 1985c, p. 152.

<sup>186</sup> BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Teologia da Libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 11.

<sup>187</sup> BOFF, C.; BOFF, L. 1985, p. 12.

<sup>188</sup> BOFF, C.; BOFF, L. 1985, p. 19.



trabalho de revisar elementos de base da suas produções e métodos teológicos, o estatuto de teologia não somente oportuna, mas também séria, útil, responsável e necessária<sup>189</sup>, tendo seu reconhecimento para além das fronteiras latino-americanas. A TdL “deixou decididamente de ser uma Teologia regional para ser cada vez mais uma Teologia universal, ou seja, verdadeiramente ‘ecumênica’ e ‘católica’”<sup>190</sup>. Se tomadas as obras de Rubem Alves (1969) e de Gustavo Gutiérrez (1971) como referência para datação do início da produção teológica latino-americana – indubitavelmente anteriores a estas obras, encontram-se as intuições e vivências de fé, de décadas ou séculos, do povo latino-americano que tornaram possível estas reflexões mais sistematizadas – em menos de duas décadas a TdL recebe reconhecimento internacional.

Neste contexto, passados quinze anos desde as primeiras sínteses da TdL, o esforço teológico empreendido neste continente já possui um notável reconhecimento, colocando-se em diálogo à altura com a razão teológica histórica e eclesialmente garantida. Em outras palavras, não se está mais falando de uma teologia emergente, ingênua ou vacilante. Usando a imagem de C. Boff sobre menina, moça e mulher, somada à imagem dos olhos que veem, em meados dos anos oitenta a TdL se encontra numa fase de transição: deixando de ser menina, ainda não mulher, a TdL é uma menina-moça, isto é, “colírio” para os olhos do povo e dos teólogos latino-americanos, “menina dos olhos” da crítica externa romana e da teologia europeia. Em forma de pergunta, que corrente ou perspectiva teológica, historicamente, gerou tamanho impacto e obteve o reconhecimento crítico de Roma em tão pouco tempo?

Em síntese, estes documentos e artigos, que serão retomados ao longo deste capítulo por meio das reflexões de C. Boff, assinalam a amplitude que as questões teológicas abertas e propostas pela TdL atingiram na década de oitenta. Revelam, para além da crítica, o espaço que a TdL passou a ocupar nos meios acadêmicos, nas Igrejas, na sociedade, sendo várias vezes objeto de reflexão doutrinal da Sé Romana. Todo este clima de debates acadêmicos, sociais e eclesiais ajudou à TdL a debater consigo própria, a responder as questões e pontos limites salientados pela crítica externa, a dar razões teóricas e de fé sobre sua prática e resultados efetivos. Estas e tantas outras inscrições teóricas, portanto, deram à TdL não somente o reconhecimento da academia teológica, mas também dos organismos institucionais da Igreja.

---

<sup>189</sup> JOÃO PAULO II, 1986, p. 400.

<sup>190</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 135.

#### 2.1.4 Formação da ondulação

Levaram também a C. Boff, se comparado com os anos setenta de sua produção, a operar uma ondulação radical-otimista em seu pensamento teológico em relação à TdL. Nesta segunda fase, o autor realiza uma espécie de revisão crítica da sua tese doutoral, “forçado” pelo próprio momento histórico. Além das razões históricas acima descritas, a retomada das “questões religiosas” e não somente “seculares” na coleção “Teologia e Libertação”, projetada para mais de 50 volumes, com a colaboração de mais de 100 teólogos católicos e protestantes<sup>191</sup>, “cobrindo *toda* a temática teológica (teologia integral), mas *na perspectiva* da libertação histórica do Continente (teologia específica)”<sup>192</sup>, exigiu de C. Boff uma revisão metodológica em relação à fase precedente. Esta procura reler a tradição de fé, os conteúdos teológicos e dogmáticos fundamentais a partir da perspectiva da libertação e do pobre, realizando um empreendimento semelhante à coleção teológica europeia “Mysterium Salutis”, que releu os conteúdos teológicos à luz das contribuições do Concílio Vaticano II.

Atesta a insuficiência da proposta metodológica precedente não somente a coleção “Teologia e Libertação”, mas também a grande porção de sínteses e artigos publicados pelos teólogos da América Latina, no intento de reler as temáticas “religiosas” a partir da perspectiva da libertação. Já no âmbito da história da Igreja, desde 1967, por exemplo, a Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA)<sup>193</sup> se apresenta dando origem não somente a mais uma obra de história, mas a uma “escola histórica”, com rosto próprio, com pressupostos metodológicos diferentes da tradicional forma de realização do fazer histórico europeu, “reunindo mais de 150 colaboradores, da Argentina aos Estados Unidos”<sup>194</sup>. Diga-se de passagem, a produção da CEHILA também produziu relevantes debates teológicos, dentre eles, destaca-se aqui a crítica do Pe. José Oscar Beozzo a Dom Boaventura Kloppenburg, uma vez que este atribuiu à CEHILA a “mania de reler a história a partir do pobre”<sup>195</sup>.

<sup>191</sup> BOFF, C.; BOFF, L, 1998, p. 118.

<sup>192</sup> BOFF, 1986, p. 264 e BOFF, 1990, p. 81.

<sup>193</sup> DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995, p. 39-79.

<sup>194</sup> BEOZZO, José Oscar. Carta do Pe. José Oscar Beozzo, presidente da CEHILA, a Dom Frei Boaventura Kloppenburg, OFM, Auxiliar de Salvador, BA. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 396-399, jun. 1985, p. 397.

<sup>195</sup> BEOZZO, 1985, p. 396.

Tornara-se, portanto, insuficiente situar a TdL (T2) no espaço garantido pela T1, como uma TdP particular que trabalha temáticas estritamente seculares, pressupondo o trabalho teológico de base produzido pela T1. A distinção feita entre T1 e T2, definindo a última como teologia particular, do político, que reflete as questões seculares, apresenta-se como uma explicitação metodológica insuficiente do proceder da TdL nos anos oitenta. Percebe-se, enfim, que nos anos oitenta vai se configurando uma ondulação em seu pensamento teológico, denominada de radical-otimista em relação ao ponto de partida, ou seja, sua tese de doutorado e artigos anteriores e subsequentes daquele período. Não é por nada que C. Boff aponta a necessidade de oferecer aos leitores algumas precisões críticas a respeito de algumas posições epistemológicas anteriormente adotadas e defendidas<sup>196</sup>. Revendo, portanto, sua primeira elaboração metodológica, C. Boff entende que a TdL não se distingue de modo tão radical da teologia clássica como pensara na tese de doutorado.

Por fim, a título de apresentação da nova problemática, enquanto possíveis razões pela qual C. Boff opera uma ondulação em seu pensamento, foram apresentadas algumas rápidas questões históricas da TdL na sua relação com a razão teológica estabelecida e, de modo especial, quanto a sua acolhida crítica por parte da instituição eclesial, especificamente, a CPDF. Foi assinalado, também, que a crítica externa exigiu da TdL um debate teológico aberto com a instituição eclesial. Esta apresentação, certamente muito sumária, justifica-se na intenção de não perder de vista o objeto específico desta investigação, a saber, compreensão teológico-metodológica de C. Boff. Já a escolha dos documentos e momentos históricos ressaltados se justifica pelo fato do autor abordá-los em diversos artigos, conforme já visto. Isto é, estes entram, necessariamente, na descrição teológico-metodológica deste capítulo e, por isso mesmo, foram destacados enquanto outros sequer receberam menção.

## **2.2 Articulação metodológica**

A descrição a seguir articula os elementos da ondulação radical-otimista da compreensão metodológica de C. Boff, resultante da evolução teológica latino-americana operada em uma década e meia. É claro, somente alguns dos elementos que compõem a articulação do método teológico são abordados neste momento. Este limite é devido ao objetivo fundamental deste tópico, a saber, demonstrar o lugar, o modo e a função da

---

<sup>196</sup> BOFF, 1993, p. I.

produção da TdL no campo teológico de um modo geral. Quanto à clarificação conceitual, mesmo que também seja menos intensiva que no capítulo precedente, não deixa, por isso, de ser um recurso importante para uma profícua articulação metodológica. Desse modo, o trabalho de clarificações conceituais não ocupará o espaço de um tópico específico como no capítulo precedente, mas irá acompanhar o todo deste desenvolvimento.

Há que situar a segunda fase do pensamento *metodológico* de C. Boff no artigo “Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação” (1986)<sup>197</sup>, no livro “Como fazer Teologia da Libertação” (1986)<sup>198</sup>, no texto “Epistemología y método de la teología de la liberación”, publicado na obra conjunta denominada “Mysterium Liberationis” (1990)<sup>199</sup> e no “Prefácio auto-crítico” (1993) da terceira edição da tese<sup>200</sup>. A terminologia mais importante e diferencial à precedente que passa a vigorar nestes escritos é de Momento 1 (M1) e Momento 2 (M2). O leitor rapidamente poderia ser tentado a afirmar que esta mudança de termos em nada muda, uma vez que continuam sendo traçadas distinções teológicas: M1 e M2. Mas é justamente nesta mudança de terminologia que se encontra o ponto nevrálgico de toda a diferença de sua segunda fase em relação à precedente.

Em forma de perguntas sugestivas, em relação à primeira, nesta fase há uma mudança significativa no modo de C. Boff conceber a TdL? Caso a resposta seja positiva, como o autor entende, então, o método da TdL nessa sua segunda fase? Pode-se dizer, desde já, que nesta segunda fase, C. Boff opera uma ondulação radical-otimista no modo de conceber os limites, o modo de produção, a função e o lugar da TdL. Como consequência, o método teológico sofre uma refundição epistemológica, devido às novas exigências contextuais, expressa na substituição das distinções teológicas de T1 e T2 por M1 e M2. E uma vez que a TdL já não se resume aos limites conceituais da TdP (T2), também o seu método não pode ser simplesmente identificado com a articulação da fase anterior de seu pensamento.

Vale lembrar que no contexto dos anos setenta, o autor compreendia que a especificidade da TdL não estaria na sua perspectiva, isto é, no seu objeto formal (GII), mas tão somente no seu objeto material, o político. A GII da TdL seria constituída pela ex-GIII da T1, é claro sofrendo em certa medida uma refundição epistemológica em função de seu objeto material próprio (político), distinto da T1 (religiosas). Vai afirmar, por isso agora, que sua

<sup>197</sup> BOFF, Clodovis. Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 263-271, jun. de 1986.

<sup>198</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998.

<sup>199</sup> BOFF, Clodovis. Epistemología y metodología de la teología de la liberación. In. ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). **Mysterium liberationis**. Madrid: Trotta, 1990.

<sup>200</sup> BOFF, 1993, p. I-XII.

especificidade em relação à teologia clássica se dá também pelo seu objeto formal (GII), na medida em que aborda as realidades seculares (GI) *à luz da fé*, no horizonte da libertação<sup>201</sup>. O horizonte da libertação entra na constituição de sua GII, enquanto horizonte ou óptica hermenêutica de leitura das questões de fé ou religiosas. Este elemento era impensável com os pressupostos adotados na sua primeira fase de pensamento. Portanto, se na fase anterior, C. Boff fazia uma distinção teológica entre T1 e T2, nesta segunda fase, com a dimensão que a TdL tomou a nível global, C. Boff sente que esta primeira distinção é insuficiente para dar conta do processo teológico realizado neste continente.

### 2.2.1 TdL: uma nova etapa na história da teologia

Decorre disso tudo uma pergunta com uma disjuntiva seguida de resposta: a TdL é uma teologia “de moda” ou representa uma nova etapa na história da teologia? Pode-se afirmar de modo enfático: a TdL representa uma nova etapa na história da teologia. Se outrora uma afirmação no sentido de que Roma reconhece e assume a problemática da libertação seria desprovida de coalescência conceitual, agora se apresenta como uma tese fundamentada e, porque não, como uma conclusão póstuma às Instruções e à mensagem de João Paulo II aos Bispos do Brasil, não obstante as interpretações pessimistas e conservadoras das mesmas. A TdL aparece, agora, “como uma provocação a *toda* teologia para que assuma claramente a dimensão histórico-política da fé – dimensão incontornável e que define o nosso tempo”<sup>202</sup>. Decorre, como consequência, a tese de que a TdL, em sua essência, é uma teologia historicamente necessária.

Afinal, a TdL recebera sua oficialização pela Igreja Romana, algo que não ocorrera nem com o tomismo em tão breve tempo. Ela não se constitui, portanto, em apenas um *movimento de teologia*, mas um modo diferente de teologizar que colocou a *teologia toda em movimento*. Por isso mesmo, “todo o teólogo há de fazer de sua teologia ‘teologia da libertação’”<sup>203</sup>, resultando na seguinte terminologia: *teologia da libertação* europeia, asiática, africana, latino-americana, das mulheres, dos negros, dos índios, entre tantas outras possíveis. A convicção de que a TdL firmou as bases para uma nova etapa de fazer teologia se encontra presente na resposta do grande teólogo Schillebeeckx à pergunta: que teólogos de valor o

<sup>201</sup> BOFF, 1993, p. VI.

<sup>202</sup> BOFF, 1993, p. VII.

<sup>203</sup> BOFF, 1986, p. 84; BOFF, 1990, p. 84.

senhor vê a seu redor? Sua resposta é de que “os mestres dos teólogos do Ocidente, europeus e americanos, são agora os teólogos da libertação”<sup>204</sup>. Portanto, a TdL representa uma *exigência* para que a *teologia toda e todas as teologias* que se ocupam com as grandes verdades da fé, também desenvolvam seu conteúdo sociolibertador.

Em mais uma pergunta com disjuntiva, enquanto teologia historicamente necessária, a TdL é uma teologia particular *ou* global da fé? A resposta se configura como uma recusa à disjuntiva e procura englobá-la na formação da seguinte terminologia composta: “global-específica”. A TdL é uma teologia “global específica”, uma vez que trata toda a *positividade da fé* (global e integral) numa perspectiva própria (particular e específica). Na fase precedente, o autor entendia que a TdL (T2) não tinha as condições teóricas necessárias para tratar da positividade da fé, tendo que pressupor na sua GII o trabalho teológico da T1. O que garantia e constituía a especificidade da TdL era a audaciosa articulação das temáticas seculares efetuada pela TdL por meio da GII constituída pela ex-GIII da T1.

No esquema conceitual de sua tese, a TdL não seria uma teologia global porque seu objeto material (GI) não se constituía em realidades religiosas, mas tão somente seculares. Na medida em que a TdL articula teologicamente não apenas questões seculares, mas também religiosas, esta distinção epistemológica primeira se torna insuficiente para explicitar a constituição metodológica da TdL. Em outras palavras, a distinção entre T1 e T2 não explicaria por que a TdL não trata somente de questões seculares, atribuídas à T2, mas também de questões religiosas, própria da T1. O autor compreendia a TdL como um bloco teológico específico, uma T2 (TdP) que pressupunha uma T1 na sua instância de produção (GII).

Pode-se afirmar, de passagem, que se, de fato, naquele contexto, a TdL somente trabalhava sobre temas seculares, então se justifica a primeira distinção recomendada por C. Boff. Caso contrário, a precedente distinção já nasceu condenada ou ultrapassada. A tal ponto que, passados dez anos desde a publicação de sua tese, a ondulação radical-otimista operada em seu pensamento o leva a afirmar que a TdL se constitui numa teologia “global específica”, pois opera do mesmo modo que a teologia tradicional (aborda questões religiosas), não obstante sua especificidade (perspectiva libertadora). No momento histórico agora descrito, início dos anos oitenta até meados dos anos noventa, não tendo que necessariamente pressupor o trabalho teológico anterior, C. Boff entende que a TdL possui as condições necessárias para elaborar uma teologia *global* ao seu modo *particular*.

<sup>204</sup> BOFF, C.; BOFF, L. 1985, p. 12-13; BOFF, 1990, p. 84.

A TdL é uma teologia *global e integral* porque trabalha toda a positividade da fé cristã; é também uma teologia *particular* porque trata esta positividade da fé a partir de uma perspectiva particular, a saber, o pobre e sua libertação. Usando uma imagem, se antes a TdL é compreendida como um “torrão de açúcar”, agora este “torrão” é dissolvido no “café” da teologia tradicional. Pois bem, uma vez dissolvido o açúcar, este deixa de ser um torrão, e o café, por sua vez, torna-se diferente ao paladar da comunidade eclesial e teológica. Ou seja, de teologia particular e específica, a TdL ultrapassou os limites teológicos constituídos e reconhecidos, atingindo o que se pode denominar de uma amplitude “global específica”.

Aliás, diversas manifestações de teólogos europeus reconhecidos internacionalmente, muitos deles referência teórica de base da produção da TdL, atestam o valor e o lugar da TdL no contexto dos anos oitenta<sup>205</sup>. Esta tese é atestada também quando comparada a TdL com as clássicas vertentes teológicas. Fazendo uso das palavras de João Paulo II, pode-se dizer que a TdL procura se constituir em estreita conexão com as reflexões feitas ao longo da história, desenvolvendo-se de “modo homogêneo e não heterogêneo” com relação à tradição teológica de todos os tempos (global e integral), “em plena fidelidade à doutrina da Igreja, atenta a um amor preferencial não excludente nem exclusivo para com os pobres” (específica e particular)<sup>206</sup>.

A relação da TdL com as grandes intuições do passado é, portanto, de complementaridade crítica, do mesmo modo que a “relação da semente com os frutos: trata-se de um desenvolvimento harmônico, como se dá na história dos dogmas”<sup>207</sup>. A título de exemplo, no artigo “Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação” (1981), C. Boff trabalha quatro níveis da relação da TdL com o tomismo: da pressuposição (riqueza e rigor metodológico), do assunto (questões sociais e políticas), das mediações teóricas (diálogo da teologia com as demais ciências) e da práxis (militância e engajamento). Nota-se o esforço teórico da TdL em manter uma fidelidade criativa com as grandes tradições teológicas do passado.<sup>208</sup> A TdL, portanto, situa-se como sucessora ou herdeira das grandes teologias do passado, como a patrística e a escolástica.

Enquanto teologia “global específica”, a TdL articula a *libertação ético-política*, dando a ela a primazia da urgência histórica e, por isso também, metodológica, com a

---

<sup>205</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1985, p. 12-15 e BOFF, 1990, p. 83-84.

<sup>206</sup> JOÃO PAULO II, 1986, n. 5, p. 400.

<sup>207</sup> BOFF, 1986, p. 269 e BOFF, 1990, p. 87.

<sup>208</sup> BOFF, Clodovis. Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação: carta a um jovem teólogo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 41, n. 163, p. 426-442, set. 1981.

*libertação soteriológica* que detém indiscutivelmente a primazia de valor. Neste ponto, C. Boff entende que existe uma diferença no modo de assumir a temática da libertação *ético-política* e *soteriológica*, se comparadas as abordagens da teologia latino-americana com os documentos e pronunciamentos de Roma. Para a TdL, o segundo termo (libertação) da equação que compõe a terminologia TdL, designa em primeiro lugar libertação social, como questão capital deste contexto, razão do surgimento da TdL. No contexto latino-americano, a palavra libertação faz referência em primeiro lugar à miséria real, ao sofrimento das pessoas, aos pobres deste mundo que necessitam de libertação.

Agora, é preciso dizer, que a libertação histórica está aberta “para cima”, para a comunhão com Deus, ao que se denomina de libertação soteriológica. Na TdL, portanto, “o ponto de arranque histórico e teórico foi e continua sendo este: o processo de opressão/libertação dos excluídos da história”<sup>209</sup>. O Magistério da ICAR, por sua vez, tem assumido de um modo próprio a temática da TdL, seguindo o caminho inverso, a saber, de cima para baixo. Primeiro converteu a noção de libertação na designação que abarca e recobre todo o mistério da Salvação. Como consequência, partindo da dimensão soteriológica da libertação (do pecado e da morte) a TdL alcança a dimensão sócio-histórica da libertação (opressões e miséria).

Como se vê, são distintos os pontos de partida, mas a libertação acompanha o processo teológico do início ao fim, seja partindo da “libertação histórica” seja da “libertação soteriológica”. C. Boff acredita que os distintos pontos de partida não se opõem nem afetam a verdade teológica, pelo contrário, complementam-se mutuamente: uma se abre necessariamente à outra. É claro, a acuidade semântica dos dois discursos é distinta, como são distintas as problemáticas resultantes dos diferentes lugares. Enquanto na Europa se coloca como problema a fé e a pobreza se dá por descontada, na América Latina o processo é inverso.<sup>210</sup> A explicitação da profunda reviravolta decorrente da primazia conferida à libertação histórica se encontra bem expressa na seguinte afirmação de C. Boff: “De fato, ‘a questão’ em foco, no debate sobre a TdL, não é Deus, Cristo ou a Igreja, mas exatamente *os oprimidos*. E é a partir desses que Deus, Cristo e a Igreja se ressitua”<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> BOFF, 1986, p. 266 e BOFF, 1990, p. 86.

<sup>210</sup> BOFF, 1986, p. 266-267 e BOFF, 1990, p. 86.

<sup>211</sup> BOFF, 1986, p. 268 e BOFF, 1990, p. 86.



### 2.2.2 Pertinência teológica da TdL

O que constitui, então, a pertinência teológica da TdL: é a fé ou a história? Como toda teologia, a óptica primeira, fundamental e originária da TdL é a fé positiva; sua óptica segunda, particular e derivada é a experiência de fé e de libertação do oprimido; portanto, o que constitui a pertinência da TdL é a fé positiva na sua relação com a história. Como se vê, a questão que necessita ser agora elucidada diz respeito ao objeto formal da TdL. A afirmação de que a TdL em seu M1 declina toda a teologia em termos específicos, isto é, libertadores, necessita ser bem explicitada para que não se tire rápidas e imprecisas conclusões quanto ao estatuto ou objeto formal da teologia. Poder-se-ia rapidamente supor que a libertação é que garante a pertinência teológica da TdL e isso, de fato, manifestar-se-ia como um equívoco sem resolução ou, ainda, como uma declaração teologicamente infundada.

Pois bem, o que constitui o objeto formal da TdL é a fé e a libertação, desde que esta relação seja entendida do seguinte modo: é a Fé que revela o significado libertador, e é o processo histórico-libertador, quando lido à luz da fé. Em outras palavras, são os dois elementos, desde que bem articulados e corretamente posicionados. É a fé ao revelar o sentido libertador e a própria história libertadora e opressora *à luz da fé* que constitui o objeto formal da TdL<sup>212</sup>. Enfim, a fé sempre se coloca de forma preponderante, é ela que dá o sentido libertador e que conduz e garante a pertinência teológica da salvação na e pela história. Portanto, a história pode entrar no objeto formal da teologia desde que colocada numa relação dialética com a fé. Mesmo que por meio do movimento dialético é permitido incorporar a história no objeto formal da teologia, esta permanece sempre subjugada à fé. *A fé se constitui no polo dominante desta dialética.*

A história, como experiência concreta e particular, entra no objeto formal da teologia desde que interpretada *à luz da fé*. Na dialética entre fé e história, esta permanece subjugada a um ponto de vista mais radical e primordial, isto é, a fé. A dialética entre fé e história, tendo a fé como polo dominante, encontra-se bem articulada em algumas passagens da mensagem de João Paulo II ao Episcopado do Brasil (1986). Fazendo uso da Instrução “*Libertatis Conscientia*” publicada em 1986, mesmo ano de alguns artigos de C. Boff agora tomados com base de reflexão, João Paulo II entende que a libertação é, em primeiro lugar, soteriológica enquanto realizada por Jesus Cristo e, em seguida, ético-social. Sendo assim, uma prática que

---

<sup>212</sup> BOFF, 1986, p. 265 e BOFF, 1990, p. 80.

reduz uma dimensão à outra ou antepõe “a segunda à primeira é subverter e desnaturar a verdadeira libertação cristã”<sup>213</sup>.

A libertação integral, neste sentido, acompanha todo o processo teológico, isto é, a partir do conceito de libertação é lido e interpretado todo o depósito da fé. Claro, há que se entender a libertação em sua dimensão soteriológica para, em seguida, pensar e articular sua dimensão ético-social. Quando aqui se diz que o conceito de libertação se constitui no conceito-chave de leitura da *fides quae*, a primazia de valor permanece ao dado da fé, compreendida a partir da libertação. Desse modo, libertação se constitui em princípio hermenêutico, enquanto perspectiva particular de compreender o depósito da fé. A TdL é, portanto, uma teologia da libertação integral, uma vez que compreende a tradição de fé na perspectiva de libertação soteriológica.

Conforme acima demonstrado, a óptica ou pertinência da teologia é a fé. Ela é a óptica primeira e originária de toda teologia, inclusive da TdL. A fé pode ser aqui entendida na expressão “à luz da fé” ou, simplesmente, como Palavra de Deus. Aliás, a própria designação de TdL explicita a dimensão primeira e originária da fé na constituição do processo teológico da libertação. Ela já opera no primeiro dos termos de sua designação: teologia. Agora, dialeticamente ligada à fé positiva, encontra-se a fé subjetiva, a óptica da libertação, do pobre oprimido e marginalizado. É a fé subjetiva que se encontra inscrita no segundo termo de sua designação: libertação. Faz-se necessário observar que a primazia da fé positiva em relação à fé subjetiva se dá no plano do processo teológico enquanto tal. A primazia se altera quando se trata do plano pré-teológico. Neste plano, encontram-se certamente mescladas fé positiva e fé subjetiva. Ademais, é deste plano (ato I) que arranca a TdL e que lhe confere um modo próprio de teologizar (ato II).

Agora, se a fé é a óptica primeira e originária, nada impede que esta fé seja lida e interpretada por uma óptica específica e derivada: a libertação. Para C. Boff, mesmo que por vezes os teólogos da libertação fazem uso de um vocabulário metodologicamente pouco aguçado como, por exemplo, a TdL parte do pobre, ou da realidade, ou da prática, “a prática teológica dos teólogos da libertação opera de modo correto: ‘partir dos pobres partindo de Cristo’”<sup>214</sup>. Em outras palavras, o horizonte primeiro, originário e maior de toda teologia é sempre o “plano da salvação”, enquanto que seu horizonte segundo pode e deve ser o processo histórico de libertação, como é o caso da TdL. Em síntese, para C. Boff a fé positiva

---

<sup>213</sup> JOÃO PAULO II, 1986, n. 6, p. 401.

<sup>214</sup> BOFF, 1986, p. 265 e BOFF, 1990, p. 82.

que garante a pertinência teológica, que faz com que o discurso seja de fato teologia, encontra-se garantido na TdL. Sendo garantida a pertinência teológica da TdL por meio do primado da fé, sua produção teológica é como árvore plantada na beira do rio: suas folhas não murcham e dão frutos no tempo certo<sup>215</sup>.

### 2.2.3 Dois momentos do processo teológico

Concretamente o que seriam os dois momentos (M1 e M2) no processo teológico único e “global específico”? Se na primeira fase C. Boff traçava distinções teológicas, sendo que a T1 discutiria o sentido-em-si dos mistérios da fé, enquanto que à T2 caberia o desdobramento da T1 no campo social e histórico, o autor entende agora que pode haver “é um ‘Momento 1’ (M1) e um ‘Momento 2’ (M2) no interior do mesmo processo teológico global”<sup>216</sup>, ou seja, os dois momentos se constituem em momentos diversos do mesmo e único processo teológico. No que segue, o esforço teórico aqui empreendido procura explicitar e articular estes dois momentos teológicos.

No seu M1, portanto, a TdL se constitui numa teologia integral e global, pois abarca a totalidade dos temas teológicos. Seu trabalho teológico, no entanto, não se esgota numa interpretação universal e abstrata dos temas teológicos, uma vez que sua leitura é feita por meio de sua perspectiva particular: a libertação. “‘Declina’ *toda* a teologia em termos *específicos*, isto é, libertadores”<sup>217</sup>. Nem sempre, portanto, a operação do M1 é realizada pela TdL, pois pode operar também em seu M2. Contudo, quando realiza o M1, a TdL atua de um modo próprio, integrando as teologia já feitas, superando-as criativamente por meio da exploração de dimensões abertas pelo sentido libertador. Nesta perspectiva, a TdL pode ser definida “como ‘teologia da libertação integral com destaque na libertação histórica’, ou ainda como ‘teologia da libertação histórica na perspectiva da libertação integral’”<sup>218</sup>.

Nesta segunda fase, portanto, C. Boff não compreende a TdL subordinada à teologia clássica (T1), conforme definição metodológica da primeira fase de seu pensamento. Também não a compreende enquanto oposição ou alternativa à teologia clássica (T1), mas antes com condições de integrá-la e superá-la crítica e criativamente, e vice-versa. Vale destacar que por

---

<sup>215</sup> SI 1.

<sup>216</sup> BOFF, 1993, p. VI.

<sup>217</sup> BOFF, 1986, p. 263 e BOFF 1990, p. 80.

<sup>218</sup> BOFF, 1993, p. VI.

mais que a diferença entre “à luz da fé” (T1) e “à luz da fé, *no horizonte da libertação*” (M1 da TdL) possa a primeira vista parecer insignificante, é nesta ênfase distinta que se dá a refundição metodológica operada pela TdL. Ou seja, a TdL em seu M1 incorpora o método da teologia clássica (T1), entretanto, não sem refundi-lo a partir de sua óptica específica: do oprimido. Esta refundição epistemológica pode ser exemplificada do seguinte modo: na elaboração de uma “cristologia a partir da América Latina”, a TdL em seu M1 “utiliza todos os instrumentos metodológicos de qualquer cristologia clássica (exegese crítica, hermenêutica dos dogmas, reflexão sistemática, etc.), porém conforme seu próprio ‘estilo’”<sup>219</sup>.

Apesar de conceber a TdL como “global específica”, numa relação de *reciprocidade* dialética com a T1, não obstante suas diferenças, na questão metodológica desta sua segunda fase, C. Boff dá como que por descontada a intrincada relação metodológica entre Escritura, Tradição, Magistério e contexto atual. Apresenta a metodologia do M1 como correspondente à teologia clássica, sendo estruturada, como se sabe, em dois níveis: “o *auditus fidei* (‘teologia positiva’) e a *cogitatio fidei* (‘teologia especulativa’). O resultado desta operação pode ser assumido depois, a título de princípios iluminadores (‘à luz de’), pela teologia da libertação em seu ‘momento2’”<sup>220</sup>. Vale destacar que até este ponto, mesmo na declinação teológica em termos libertadores, ainda não se realiza o que C. Boff denomina de M2. O processo teológico até o momento descrito, isto é, de que a TdL parte das questões universais da fé e sobre estas faz incidir sua especificidade libertadora, não carrega em seu interior o que o autor denomina de M2.

O M2 terá de ser descrito agora, pois por enquanto a atenção permaneceu centrada tão somente no M1. Conforme visto, têm-se dois momentos (M1 e M2) hierarquicamente articulados no interior de um processo teológico “global específico”. O M1 corresponde mais a uma teologia de fundo e transcendente e o M2 corresponde a uma teologia mais histórica e imanente. Enquanto que o M2 tem, normalmente, a primazia da urgência (“segundo e particular”), a saber, a libertação do povo oprimido, o M1 tem a primazia de valor (“primeiro e fundamental”). Sendo assim, mesmo sendo global, a TdL não é genérica ou abstrata; mesmo sendo particular, a TdL não é setorial ou parcial<sup>221</sup>. Sobre o M2, o autor retoma o que havia desenvolvido na fase anterior de seu pensamento, trabalhando a partir das mediações, apesar de apontar algumas precisões e novas ênfase. Explicita e destaca, de modo especial, a originalidade da TdL (pré-teológico ou ato 1), suposto na tese doutoral, mas não

---

<sup>219</sup> BOFF, 1990, p. 90.

<sup>220</sup> BOFF, 1990, p. 99.

<sup>221</sup> BOFF, 1990, p. 80.

suficientemente desenvolvido, constituindo-se numa das principais ênfases de sua segunda fase.

A originalidade última da TdL não estaria no método propriamente dito, mas sim “na raiz do método: naquilo que lhe confere um ‘espírito’, uma ‘nova maneira’ de usá-lo. E essa raiz é a ‘experiência espiritual do pobre’”<sup>222</sup>. O fazer teológico não estaria tanto ligado à capacidade de manipular métodos, mas sim em estar verdadeiramente imbuído do espírito teológico: a experiência espiritual do pobre<sup>223</sup>. Antes de um novo modo de teologia, a TdL é um modo novo de ser teólogo. Decorre disso que para fazer TdL é preciso primeiro fazer libertação, caso contrário, permaneceria sem concretude e descaracterizada enquanto libertação<sup>224</sup>. Por fim, “a teologia vem depois (não o teólogo); primeiro vem a prática libertadora”<sup>225</sup>, configurando-se um necessário retorno dialético, isto é, do pobre a Deus e de Deus ao pobre.

A ligação do teólogo com a prática libertadora se constitui num momento indispensável para fazer TdL, ainda que permaneça no nível pré-teológico. A relação com a comunidade de fé varia conforme as condições de cada teólogo. Alguns mantêm um contato mais *restringido*, seja esporádico ou regular, com assessorias, visitas, encontros, acompanhamentos pastorais, etc. Outros *alternam* períodos de produção teórica com períodos de trabalho pastoral. E, ainda, outros vivem *inseridos* em meio às comunidades de fé, habitando e trabalhando junto com o povo sofrido<sup>226</sup>. Não importa quanto tempo o teólogo dedica no envolvimento com estas comunidades de base, mas sim a intensidade de escuta e aprendizagem quando com elas se encontra, de modo que somente depois de o teólogo ter “sentado no banco dos humildes que estará em condições de entrar na escola dos doutores”<sup>227</sup>. Por fim, o conhecimento do mundo real dos oprimidos (pré-teológico ou ato 1) se torna parte do fazer teológico (material).

Sobre a constituição efetiva do método da TdL no seu M2, C. Boff retoma a articulação de sua tese de doutorado, é claro com nuances diferenciadas. Não há porque retomar toda esta discussão, uma vez que já foi trabalhada de forma abrangente e específica no primeiro capítulo dessa dissertação. Mesmo assim, pelo fato do autor incorporar novos elementos, ênfases e indicações, este momento requer algumas ponderações. Ao retomar as

---

<sup>222</sup> BOFF, 1993, p. III.

<sup>223</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42.

<sup>224</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 41.

<sup>225</sup> BOFF, 1990, p. 100 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 42.

<sup>226</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 43.

<sup>227</sup> BOFF, 1990, p. 100 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 44.

mediações socioanalítica, hermenêutica (e prática), C. Boff dá uma conotação menos cientificista a estas articulações. Mais especificamente, na apresentação das distintas mediações, o rosto do pobre como sujeito de libertação, transparece em praticamente todas as linhas de reflexão e articulação metodológica. Neste caso, o pobre tem o que falar à teologia, e esta, por sua vez, o que escutar dos pobres sobre a realidade social e econômica do mundo, para além da contribuição das ciências sociais, econômicas, etc.

“É preciso escutar também os oprimidos. O pobre, em sua sabedoria popular, ‘sabe’ muito mais de pobreza que qualquer economista. Ou melhor, sabe de outro modo e com mais densidade”<sup>228</sup>. Mesmo ao fazer uso de mediações socioanalíticas, históricas e econômicas, indispensáveis para uma aproximação científica à história e à realidade do pobre, elas não dão conta da densidade de sofrimento, vida e esperança presente em cada ser humano sofrido, explorado, oprimido e marginalizado diuturnamente. Para um economista, por exemplo, as pessoas que morrem, muitas vezes, são números que entram nos cálculos e análises econômicas e estatísticas do país ou da cidade. A contribuição teórica do economista revela vários elementos reflexivos, mas essas pessoas, contadas por meio de números, não possuem nomes, rosto, família, etc. Portanto, mesmo que imprescindíveis, as mediações científicas são insuficientes; mesmo que insuficiente, o envolvimento do teólogo com a vida do povo é fundamental.

#### 2.2.4 A hermenêutica da TdL

Nesta segunda fase de seu pensamento metodológico, a MH, do mesmo modo que a MSA, recebe novos contornos, elementos e ênfases. Trata-se do segundo momento do processo teológico (não secundário) que lê a realidade de opressão e libertação *à luz da fé*. Ao falar em *à luz da fé*, C. Boff não está designando algo vago e relativo, uma vez que ela se encontra registrada positivamente na Sagrada Escritura, tendo como sinônimo, portanto, a expressão *à luz da Sagrada Escritura ou Palavra de Deus*<sup>229</sup>. Em verdade, a positividade da fé se constitui o objeto formal (GII) de toda teologia (M1), conforme já visto acima. No entanto, a TdL, em seu M2, incorpora um elemento hermenêutico próprio: a hermenêutica da libertação. Não se constitui no modo único e legítimo de interpretação bíblica, mas sim de

---

<sup>228</sup> BOFF, 1990, p. 106.

<sup>229</sup> BOFF, 2000, p. 107.

uma leitura privilegiada, enquanto forma mais apropriada, em face da situação de opressão e libertação em que vivem os povos da América Latina. Trata-se, enfim, de uma “hermenêutica epocal”<sup>230</sup>.

C. Boff aponta, neste sentido, quatro traços fundamentais da “hermenêutica epocal da libertação”. Um traço desta hermenêutica é de privilegiar o *momento da aplicação* sobre o da explicação. Antes de procurar o sentido-em-si do texto bíblico, enquanto característica da perspectiva exegética racionalista e exumadora de interpretação bíblica, a TdL procura interpretar o livro da vida a partir da Sagrada Escritura<sup>231</sup>. Partindo da afirmação de Bloch de que “é difícil fazer uma revolução sem a Bíblia”<sup>232</sup>, o segundo traço contempla o *caráter transformador* dos textos sagrados, tanto pessoal quanto histórico. Já o terceiro traço procura o *contexto social* da mensagem bíblica. Trata-se de compreender o texto bíblico no seu contexto histórico, a fim de fazer uma tradução adequada para o nosso contexto atual. Finalmente, a comunidade de base se constitui no *sujeito privilegiado* de interpretação bíblica. Do mesmo modo que na MSA, a MH requer a incorporação da leitura popular da Bíblia<sup>233</sup>.

Outra ênfase importante desta segunda fase advém de um ensinamento da própria liturgia e homilética, em que são realizadas preferências hermenêuticas por determinados textos bíblicos. De modo similar, a “hermenêutica epocal da libertação” tem suas preferências hermenêuticas, apesar de levar em conta a Bíblia no seu todo. Dentre os livros privilegiados, C. Boff destaca: o êxodo, os profetas, os evangelhos, os atos dos apóstolos e o apocalipse<sup>234</sup>. Esta demarcação preferencial não é rígida nem exclusiva, uma vez que em razão de novos contextos e situações, outros tantos textos são privilegiados. Já a relação da TdL com a tradição teológica se dá por meio de uma dupla atitude: de crítica e de resgate. Uma vez que toda teologia é situada, cada tradição teológica paga o seu tributo à época e, por isso mesmo, necessita de pulverizações críticas. De outra parte, perspectivas e ênfases de tradições teológicas do passado acabam sendo esquecidas, portanto, cabe sempre realizar um resgate histórico de elementos importantes do passado<sup>235</sup>.

Apesar de C. Boff, nesta segunda fase, denominar o momento da prática como uma mediação teológica, não a compreende como um momento específico do processo teológico, tal como se constituem as mediações socioanalítica e hermenêutica. A mediação prática, em

<sup>230</sup> BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 57.

<sup>231</sup> BOFF, 1990, p. 108 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 59-60.

<sup>232</sup> BOFF, 1990, p. 108 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 60.

<sup>233</sup> BOFF, 1990, p. 109.

<sup>234</sup> BOFF, 1990, p. 109 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 61-62.

<sup>235</sup> BOFF, 1990, p. 110 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 62-64.

verdade, acompanha todo o processo teológico, enquanto “ato 1”, para usar uma terminologia de Segundo. É da prática (vida eclesial) que a teologia surge e para ela novamente se volta. Tendo presente os três níveis da TdL, isto é, profissional, pastoral e popular<sup>236</sup>, compete ao teólogo profissional apontar grandes perspectivas para a ação. Com essas grandes linhas propositivas de ação, é determinado o que, historicamente, é viável, definidas estratégias, articuladas forças históricas presentes na sociedade, etc. Enfim, fazendo uso dessas mediações, a TdL no seu M2 “é uma teologia que leva para a praça, porque a *forma epocal* da fé hoje no submundo dos deserdados é o ‘amor político’ ou a ‘macrocaridade’”<sup>237</sup>.

Portanto, o presente tópico demonstrou a significativa mudança metodológica operada por C. Boff a partir de inícios da década de oitenta, tendo como expressão exemplar a substituição da terminologia T1 e T2 pelos M1 e M2. Contudo, uma perspectiva que coloca as duas fases de modo antagônico não consegue se apropriar dos elementos de base tanto de uma quanto de outra. Faz-se necessário traçar uma via teórica distinta do antagonismo, capaz de articular as duas fases de modo sistemático e comparativo. Por isso, no tópico que segue, é proposto um confronto de fases no pensamento metodológico de C. Boff. Constitui-se num debate sugestivo, uma vez que revela, por meio da contraposição positiva, elementos comuns e divergentes de ambas as fases.

### 2.3 Debate crítico-propositivo

Ao final do primeiro capítulo, ficaram asseguradas algumas questões importantes que teriam que ser discutidas em momento oportuno. Uma das questões destacadas diz respeito à dialética de retorno da T2 sobre a T1. Tendo presente os dois momentos (M1 e M2) do mesmo processo teológico “global específico” da TdL, considerando como duas grandezas iguais a T1 da primeira fase com o M1 (= T2 da primeira fase) desta segunda fase, pode-se dizer sem reservas que enquanto na primeira fase o retorno dialético entre T1 e T2 não passou de uma promessa, nesta segunda fase o retorno é uma realidade: o resultado do processo teológico (GIII) tanto da T1 como do M1 da TdL reincide de uma sobre a outra de forma recíproca.

<sup>236</sup> BOFF, 1990, p. 91-93 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 27-29.

<sup>237</sup> BOFF, 1990, p. 112 e BOFF, C.; BOFF, L., 1998, p. 68.



Essa ondulação radical-otimista, assinalada no capítulo precedente como contradição interna entre círculo hermenêutico e lógica linear e hierarquizante, recebe agora novos contornos metodológicos. Seguem quatro modelos formais, traduzindo quatro modos de relações possíveis entre T1 e M1. A tentativa da instauração dos modelos formais de relação, tarefa que o próprio C. Boff não fez, é realizada na convicção de que a relação entre T1 e M1 revela elementos *comuns* e *distintos*, desde que bem colocada. A formalização, neste sentido, facilita seu tratamento e sua utilização, bem como sua exposição. No que segue, a formalização privilegia a relação entre T1 e M1.

1. T1 // M1: relação de *justaposição* entre duas vertentes ou perspectivas teológicas de grandezas iguais ou entre duas perspectivas homogêneas.
2. T1 X M1: relação de *oposição* ou de exclusão: apenas um dos modelos é válido.
3. T1 = M1: relação de *identidade*: modelos teológicos completamente idênticos.
4. T1 –/ M1: relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas especificidades.

Como se vê, não se pode colocar de qualquer modo a relação da T1 da primeira fase com o M1 agora instaurado, a tal ponto de se ter as três primeiras relações de termos acima formalizadas. Contudo, por mais que as três primeiras relações sejam imprecisas e insuficientes, a primeira e a terceira se encontram grávidas de meia verdade. Deve-se a essa meia verdade a constituição da quarta formalização por meio da junção dos sinais usados na primeira e terceira formalizações: “–/”. Pois bem, como uma teologia integral e não uma teologia subordinada à T1, a TdL passa a ser compreendida como “portadora” de um M1 que trata dos “dados da fé” no *horizonte da libertação*. O primeiro sinal (–) aponta para a identidade existente entre a TdL no seu M1 e a teologia clássica, denominada de T1, no que diz respeito à elaboração de todo o depósito da fé. O segundo sinal (/) efetua um corte epistemológico, demarcando a especificidade da TdL: a interpretação e compreensão dos dados da fé no horizonte da libertação.

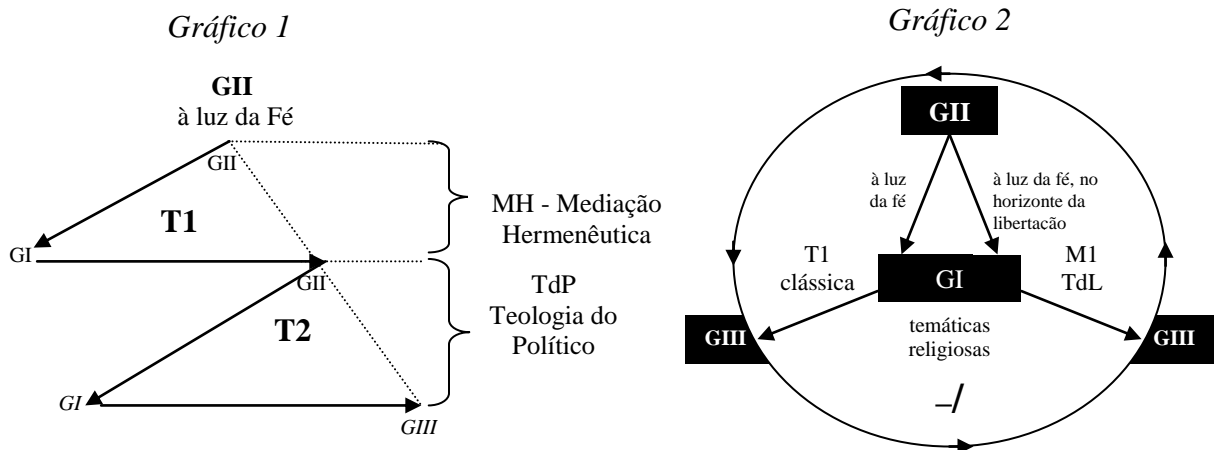
Em outras palavras, há um paralelo entre M1 e T1 expresso por meio do sinal “–/”, resultando na relação T1–/M1, portanto, diferente das três primeiras relações formalizadas. O que há de *identidade* (–) entre o M1 e a T1 é o fato de ambas elaborarem todo o depósito da fé. O segundo sinal (/), no entanto, marca uma acuidade metodológica distinta entre T1 e M1, isto é, enquanto que a T1 desenvolve o depósito da fé de modo abstrato, o M1 da TdL o desenvolve a partir de sua sensibilidade específica: a experiência de Deus no pobre<sup>238</sup>. Enfim,

---

<sup>238</sup> BOFF, 1990, p. 90.

a TdL, em seu M1, aproxima-se e se assemelha (–) à descrição metodológica T1 da primeira fase, uma vez que reflete os aspectos fundamentais e transcendentais da fé, contudo, numa óptica específica, donde a diferença (/) apesar da semelhança, resultando em T1–/M1 e não T1=M1, nem T1//M1, menos, ainda, T1xM1.

A fim de precisar e enriquecer a quarta formalização, seguem abaixo dois gráficos que articulam esta intrincada relação entre T1 e M1 da TdL. A exposição gráfica da relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas diferenças (T1–/M1), é precedida pela articulação gráfica da relação da T1 com a T2 (TdL) da fase precedente do pensamento teológico-metodológico de C. Boff. Tal procedimento se justifica por propiciar condições visuais que facilitam a compreensão da reciprocidade dialética existente entre T1 e M1, bem como, a diferença capital desta fase em relação à articulação metodológica de sua tese de doutorado. O primeiro gráfico, portanto, já fora articulado por C. Boff em sua tese de doutorado, sendo que o segundo é resultado da descrição do seu pensamento realizada nesta dissertação.



Conforme a articulação do Gráfico 1, correspondente à primeira fase do pensamento de C. Boff, aqui denominada de ponto de partida, a TdL é compreendida como T2 e pressupõe a T1 na constituição de sua GII. Neste caso, a TdL não tem as condições teológicas necessárias para trabalhar com as temáticas religiosas, no que se refere ao aspecto fundamental e transcendental da fé, como Cristo, Espírito, Graça, Criação, etc. Pode, outrossim, trabalhar com temáticas seculares, tendo garantida a sua pertinência teológica pela GIII da T1. Ademais, sua relação com a T1 é constituída de uma via apenas, bem representada por meio das indicações das setas. Não há uma relação dialética recíproca, pois a T2 pressupõe a T1 sem que haja uma imbricação desta sobre aquela. Deve-se a isso a disposição

gráfica em forma de triângulo, numa relação vertical, ficando impossibilitado o retorno dialético.

Já a articulação metodológica da T1 com o M1, representada no Gráfico 2, é distinta da relação T1 e TdP (T2) do Gráfico 1. Nele se encontra disposta graficamente a articulação metodológica da teologia clássica (T1) e da TdL no seu M1, além da relação circular existente entre estas duas vertentes ou perspectivas teológicas, na qualidade de suas GIII. Conforme o gráfico, a TdL e a T1 se articulam do mesmo modo (–) sobre os mesmo objeto material (GI = enquanto temática religiosas), por meio da mesma pertinência (GII = à luz da fé), não obstante a diferença (/) proveniente da sensibilidade específica introduzida na GII da TdL (no horizonte da libertação). A disposição gráfica obedece a uma ordem circular e, por isso mesmo, as perspectivas teológicas M1 e T1 se encontram ao mesmo nível. Enfim, a própria disposição circular do segundo gráfico evidencia a possibilidade de relação dialética entre T1 e M1 (= T2 ou TdP).

Na medida em que C. Boff não concebe a TdL como uma teologia *alternativa* nem *subordinada* à tradição teológica clássica, mas como “sua *retomada crítica* e seu *desdobramento superativo*, a metodologia tradicional fica, na TdL, integrada dentro de um conjunto maior e, pelo fato mesmo, profundamente redefinida, isto é, *refundida*”<sup>239</sup>. Em outras palavras, a TdL integra em seu modo de fazer teologia a já clássica metodologia teológica, mas não sem antes refundi-la por meio de sua especificidade libertadora. Configura-se, assim, um verdadeiro e fecundo círculo hermenêutico entre teologia clássica (T1) e TdL (M1 e M2), em detrimento da lógica linear e hierarquizante tão evidente em sua primeira fase teológico-metodológica.

Quanto ao compromisso concreto com os oprimidos, enquanto raiz da TdL, se na primeira fase praticamente não aparece, nesta segunda fase C. Boff, já no prefácio autocrítico de sua tese doutoral, afirma que este pressuposto epistemológico decisivo ficou somente suposto ou dado por descontado na elaboração metodológica de sua tese e que, portanto, necessita receber um novo tratamento. Isso não quer dizer que na tese não se encontrem elementos que reconhecem seu lugar e sua função. O problema está no fato do compromisso teológico com o oprimido não ter sido colocado em termos decisivos, enquanto princípio hermenêutico. Justamente este elemento passa a ser fundamental nesta sua segunda fase. Decorre disso uma pergunta programática: “poder-se-á daqui para frente fazer ainda teologia

---

<sup>239</sup> BOFF, 1993, p. VII.

sem levar em conta as situações históricas do ponto de vista de suas vítimas? Não pelo menos uma teologia libertadora, que é e deve ser sempre toda teologia cristã”<sup>240</sup>.

Essa colocação se concretiza na introdução do horizonte da libertação na GII teológica do M1, a tal ponto de se ter na sua constituição esquemática: à luz da fé, no horizonte da libertação. A introdução do horizonte da libertação na GII da TdL, especialmente em seu M1, acarreta, sem dúvida, uma mudança significativa no modo de conceber o método da TdL. Isso significa que toda a positividade da fé passa a ser compreendida a partir desse horizonte. Ora, não seria destituído de fundamentação afirmar que isso levou C. Boff a rever sua primeira distinção teológica (T1 e T2) e a introduzir uma nova demarcação (M1 e M2). Por mais que esta segunda demarcação possa ainda revelar traços hierarquizantes, ela já não mais subjuga a TdL (T2) às teologia clássicas (T1). Pelo contrário, a TdL em seu M1 tem efetivamente as mesmas condições de possibilidade que a T1, é claro, com sua especificidade que lhe é própria. Enfim, a introdução deste “novo espírito teológico” significa uma nova definição da temática, da problemática e da hermenêutica desta teologia “global específica”.

O que, de fato, não fica resolvido é a relação dialética interna da TdL entre M1 e M2. Conforme C. Boff, “a relação entre os dois momentos se dá no seio de uma *circularidade dialética*, em que a explicação teórica da positividade da fé se abre para a sua aplicação, melhor, implicação prática, e vice-versa”<sup>241</sup>. Apesar de colocado nesses termos, C. Boff não explicita como se configura efetivamente esta relação dialética. Os dois momentos aparecem de modo distinto, sendo apenas anunciada a dialeticidade recíproca presente nesta articulação em dois momentos. Mesmo ao conferir primazia ao M1, o que de fato faz jus ao grau de importância dos mesmos, a articulação entre os dois momentos não aparece explicitada. De modo que, observando a relação dialética entre T1 e T2 da fase precedente, pode-se inferir que o resultado (GIII) do processo teórico do M1 se constitui no objeto formal (GII) do M2. O retorno dialético do M2 ao M1, contudo, caberia receber uma maior articulação.

Para além da relação recíproca entre T1 e M1, acima estabelecida por meio das novas indicações desta sua segunda fase, outro elemento também merece ser debatido, apesar deste ser o ponto fulcral da crítica romana para com a TdL. No capítulo precedente, foi assinalada a possível relação de constituição da MSA, além da MH, na GII da TdL. Seria possível, assim, discutir sobre os critérios científicos (regime interno ou autonomia) e éticos (regime externo ou dependência) que devem presidir a escolha de um determinado instrumental socioanalítico

---

<sup>240</sup> BOFF, 1993, p. VII.

<sup>241</sup> BOFF, 1993, p. VI.

por parte da teologia. Do lado do regime externo, há um notável consenso sobre articulação entre CdS e teologia. C. Boff destaca a importância do marxismo como mediação ou como instrumento de análise social. Esta sua proposta metodológica atingiu certo consenso entre autores como Libânio<sup>242</sup> e Scannone<sup>243</sup>, apesar deste insistir na necessidade do uso de uma mediação filosófica entre a mediação socioanalítica e a teologia.

Agora, o uso da MSA no que diz respeito ao regime interno da teologia se constitui num dos pontos mais delicados da relação CdS e teologia. Decorrente desta dificuldade são as críticas direcionadas à TdL de esta muitas vezes submeter a fé à razão sociológica. Neste sentido, por exemplo, Gutiérrez, embora defenda o uso da MSA enquanto constituinte da matéria-prima teológica, não considera a sociologia como um instrumental apto e fecundo ao estudo de assuntos propriamente teológicos<sup>244</sup>. C. Boff, por sua vez, assinala que algumas categorias do marxismo podem e foram incorporadas ao discurso teológico e não o contrário, bem expresso na afirmação: o “Marxismo sempre foi tomado como mediação para algo maior que é a fé e suas exigências históricas”<sup>245</sup>. Enfim, é praticamente consenso o uso das CdS no que diz respeito à matéria-prima da teologia, enquanto que há muitas reservas em assumi-las como constituintes de elementos hermenêuticos estritamente teológicos (GII).

### **Considerações finais**

No primeiro tópico deste capítulo, ao se realizar um resgate histórico do lugar e da amplitude que tomou a TdL na década de oitenta, não somente na América Latina, mas também mundialmente, tornaram-se perceptíveis vários elementos constituintes da ondulação radical-otimista no pensamento de C. Boff, enquanto condições favoráveis que a tornaram possível. Quando a recepção da TdL se tornou diferenciada, naturalmente, a compreensão metodológica teve de sofrer refundições. De modo que se pode concluir, reconhecendo a grandeza de “espírito epocal” do teólogo C. Boff: o fato do pensamento metodológico de C. Boff se configurar como uma linha ondulada revela que esta ondulação se deu diante das

---

<sup>242</sup> LIBÂNIO, João Batista. Teologia no Brasil: reflexões crítico-metodológicas. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 17, p. 27-79, 1977.

<sup>243</sup> SCANNONE, 1986, p. 137-158.

<sup>244</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia e Ciências Sociais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, dezembro de 1984.

<sup>245</sup> BOFF, 1984b, p. 119.

novas condições históricas, isto é, aconteceu porque ele permaneceu atento aos “sinais dos tempos”<sup>246</sup>.

C. Boff de modo algum rompeu com seu ponto de partida. As linhas mestras de seu pensamento permaneceram de uma fase para a outra, sendo apenas *refundidas*, ora com a introdução de elementos ausentes, ora com a explicitação de elementos apenas supostos na sua tese doutoral. É claro que esta fase se apresenta mais radical-otimista do ponto de vista do “espírito” metodológico, com a introdução do horizonte da libertação e do pobre no objeto formal da TdL, aproximando-se ao que fora “sempre dito e redito por todos os teólogos da libertação”<sup>247</sup>. Se, por um lado, é mais radical-otimista, por outro, perde um tanto de sua densidade metodológica, inegável no texto de sua tese. Enfim, há uma mudança significativa, aqui chamada de ondulação radical-otimista, mas de modo algum uma ruptura ou reviravolta copernicana.

Essa ondulação radical-otimista no pensamento metodológico de C. Boff se deu em vista das novas vicissitudes históricas. Aconteceu justamente por ele permanecer em abertura e diálogo com o mundo, com a instituição e comunidade eclesial, e com a academia teológica. Vale destacar que esta reformulação teológica no pensamento de C. Boff, aqui compreendida como exigências e possibilidades dos novos desafios suscitados no âmago da história social e eclesial, também ocorreu na produção teológica de tantos outros teólogos latino-americanos, não obstante as suas diferenças de opções e perspectivas de estudos. Enfim, o novo contexto socioeclesial se mostrou favorável para articulações mais ousadas e englobantes da teologia latino-americana, resultando num debate mais intenso e profícuo, tanto em nível interno quanto externo.

Diante da notória existência de ondulação metodológica no pensamento de C. Boff, seria possível e viável determinar também em outros teólogos mudanças significativas de perspectivas. Esta tarefa, contudo, não cabe à presente dissertação, tendo em vista a delimitação de seu objeto investigativo, a saber, o pensamento teológico-metodológico de C. Boff. O que se pode afirmar é que, se ao realizar as distinções teológicas T1 e T2, C. Boff compreendeu o labor teológico latino-americano de forma distinta dos demais teólogos da libertação<sup>248</sup>, a partir desta sua segunda fase esta afirmação não mais se sustenta. Compreende, isto sim, que a TdL tem as condições de reler a tradição de fé, os conteúdos

---

<sup>246</sup> COMPÊNDIO Vaticano II. 1968, GS 10.

<sup>247</sup> BOFF, 1993, p. III.

<sup>248</sup> BOFF, 1993, p. 33.

teológicos e dogmáticos fundamentais do cristianismo a partir da perspectiva do pobre e da libertação.

É importante, enfim, destacar que a relação dialética recíproca entre T1 e M1 como acima descrita não foi trabalhada em momento algum por C. Boff. O autor simplesmente passa a usar a nova distinção teológica (M1 e M2) sem estabelecer uma possível relação entre as duas. Por mais que possa parecer um programa audacioso, o estabelecimento formal da relação de fases em suas distinções teológicas tem facilitado o tratamento e utilização desses elementos de modo conjunto. Ao se colocarem, mesmo que de maneira formal, lado a lado as duas perspectivas, tornou-se visível uma alternativa teórica de abordar o seu pensamento, sem negar o seu passado teórico em função das novas condições, resultantes de novos tempos e lugares, não concebíveis em uma década passada. Justifica-se, também, na tentativa de estabelecer um debate crítico-propositivo de fases, o que fez revelar a ondulação radical-otimista operada na década de oitenta, quando comparada com o ponto de partida de sua produção teológico-metodológica.

### **3 TERCEIRA FASE (199?-2010ss): ONDULAÇÃO CRÍTICO-RESTAURACIONISTA**

No primeiro capítulo, foi apresentado o ponto de partida da reflexão de C. Boff e, a partir dele, no segundo, foi desenvolvida a primeira ondulação de seu pensamento teológico-metodológico, considerada como radical-otimista. Tendo presente os desenvolvimentos anteriores, este terceiro e último capítulo é o ponto alto e fundamental de toda a discussão anterior e atual. Neste desembocam a continuidade e a descontinuidade histórica do pensamento de C. Boff, por meio de um olhar regressivo, enquanto volver histórico desde o ponto de partida, passando pela primeira ondulação, até chegar nesta segunda, considerada como crítico-restauracionista. Enfim, como sugere a própria imagem aqui usada, esta terceira ondulação carrega consigo três décadas de reflexão teológico-metodológica de C. Boff, marcadas e configuradas pelas condições e situações históricas passadas e presentes.

O desenvolvimento que segue, portanto, tem em vista, fundamentalmente, o recente debate preconizado por C. Boff sobre os fundamentos da TdL. Este debate se constitui, em verdade, no ponto de partida e de chegada da presente dissertação. A discussão realizada nos capítulos precedentes acompanha este último momento no sentido de fundamentação e revisão histórica, na tentativa de recolher elementos contínuos e descontínuos de seu pensamento teológico-metodológico. Mesmo que a ênfase permaneça centrada, do início ao fim, no pensando de C. Boff, o horizonte é mais amplo. Procuram-se perspectivas para pensar a TdL hoje e, neste sentido, C. Boff tem se apresentado como um interlocutor privilegiado. Cabe ainda ressaltar que o enfoque permanece no objeto formal da TdL. Este acento sobre o objeto formal se deve ao fato de C. Boff, em seus recentes escritos, focar incisivamente este elemento, apesar de todas as demais questões teológico-metodológicas acompanharem a discussão.



Há de se ressaltar, desde o princípio, algumas opções tomadas ao longo do percurso descritivo. Uma das obras de C. Boff com maior respeitabilidade, a saber, “Teoria do método teológico” (1998)<sup>249</sup> não receberá a mesma ênfase que artigos publicados em revistas e livros coletivos. A razão por tal opção, que à primeira vista pode parecer trágica, é justificável: em “Teoria do método teológico”, C. Boff retoma a metodologia teológica de um modo geral, sendo que apenas em momentos isolados a TdL é analisada de modo específico. Ora, o objeto de estudo desta dissertação é a metodologia da TdL, justificando-se a opção. Além do mais, a obra suprarreferida é trabalhada por C. Boff no artigo “Retorno à arché da teologia” (2000)<sup>250</sup>, obviamente de modo bem sucinto.

Quanto à organização formal do capítulo, a descrição é dividida em dois momentos: articulações metodológicas desta ondulação e debate crítico-propositivo com C. Boff. Em alguns momentos da descrição, a posição do autor da presente dissertação e de C. Boff entram em confronto. O texto parte das mudanças sentidas no mundo de modo geral e na TdL em particular, ao final dos anos 80 e inícios dos anos 90. Sem condições, no entanto, de retomar todas as nuances históricas daquele contexto, a reflexão permanece centrada nas articulações metodológicas elaboradas por C. Boff nesta sua última fase. De modo diverso que os capítulos precedentes, os artigos em que o autor trabalha a metodologia e sua epistemologia são retomados um de cada vez. Tal opção se deve ao fato de C. Boff usar terminologias diferenciadas em cada artigo. Ficaria extremamente complicado compaginar conceitos e terminologias diversas, apesar da unidade conceitual e de posição que atravessam seus escritos.

### 3.1 Articulação metodológica

A situação histórica da América Latina e do mundo se altera consideravelmente ao final dos anos 80 e inícios dos anos 90. Dentre as significativas mudanças, cabe destacar duas: a derrota eleitoral sandinista na Nicarágua e o fim da alternativa socialista<sup>251</sup>. Na década de 70 e 80, o socialismo era considerado como alternativa ao capitalismo. Para os militantes da TdL,

<sup>249</sup> BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

<sup>250</sup> BOFF, Clodovis. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 145-187.

<sup>251</sup> GIRARDI, Giulio. Teologia da Libertação na Nova Ordem Mundial: crise da esperança e crise da Teologia. In: SUSIN, Luís Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 31-33.

a força do campo socialista era expressão de esperança histórica. A queda do comunismo europeu gerou uma crise de esperança, expressa na pergunta: há ainda alternativa? Na América Latina, a derrota eleitoral sandinista representou um tremendo trauma, uma dramática crise de esperança. Com o triunfo do capitalismo, a época das lutas anti-imperialistas havia acabado e a luta passou a ser somente por um capitalismo com rosto humano.

Em texto de revisão crítica, Hugo Assmann avalia que, no contexto atual, pode parecer bastante ridícula a esperança depositada no socialismo, “mas não era assim nos anos 1960 e 1970: fui um dos que realmente acreditaram na viabilidade da alternativa socialista, ou seja, na possibilidade de uma acelerada expansão do socialismo pelo mundo, com pontos de apoio significativos na América Latina”<sup>252</sup>. Na constatação de Sinner, “somente alguns anos mais tarde, os teólogos da libertação conseguiram falar com mais calma e de forma autocrítica sobre esse assunto”<sup>253</sup>. “O mar se abriu”, obra em conjunto dos teólogos latino-americanos, publicada em 2000, “é um balanço dos últimos trinta anos de teologia em nosso continente”<sup>254</sup>, conforme enfatiza Susin, presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). De fato, boa parte dos textos publicados nesta obra traz como título “trinta anos de teologia latino-americana” e, de modo geral, carregam um tom marcadamente biográfico e de revisão crítica da mesma.

### 3.1.1 Formação da ondulação

Para compreender a significativa mudança na articulação metodológica da TdL da terceira fase em relação à segunda do pensamento de C. Boff, é preciso ter presente as problemáticas pastorais levantadas pelo autor nos artigos “Pastoral de classe média na perspectiva da libertação” (1991)<sup>255</sup> e “Carismáticos e libertadores na Igreja” (2000)<sup>256</sup>. O

<sup>252</sup> ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luís Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000, p. 120.

<sup>253</sup> SINNER, Rudolf von. **Da teologia da libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública**. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>> Acessado em: 8 de agos. 2010, p. 5.

<sup>254</sup> SUSIN, Luís Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000, p. 7.

<sup>255</sup> BOFF, Clodovis. Pastoral de classe média na perspectiva da libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 51, fasc. 201, p. 5-28, março de 1991.

<sup>256</sup> BOFF, Clodovis. Carismáticos e libertadores na Igreja. **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 237, p. 36-53, março de 2000b.

autor inicia o primeiro artigo problematizando de que “a classe média comprometida vai para as organizações de esquerda e a classe média religiosa para os movimentos neoconservadores, enquanto que a Igreja da Libertação fica a ver navios”<sup>257</sup>. A problemática levantada pelo autor neste artigo, em inícios da década de noventa, revela, ao menos, dois elementos importantes para a discussão ulterior. Primeiro, a problemática e a crítica à metodologia da TdL elaborada por C. Boff é resultante de inquietações sentidas na pastoral. Segundo, precisa ser ouvida com atenção a crítica elaborada à TdL por um teólogo da libertação da envergadura de C. Boff, que ao longo de muitos anos se dedicou ao trabalho pastoral com os pobres.

A problemática trabalhada no artigo “Carismáticos e libertadores na Igreja” (2000)<sup>258</sup> também nasce do envolvimento pastoral. No artigo, C. Boff apresenta, além de outros elementos, a posição do magistério e o posicionamento de eminentes teólogos sobre a Renovação Carismática Católica (RCC), também seus méritos e seus limites. O autor entende que a TdL e a RCC são, hoje, as duas correntes mais dinâmicas da igreja. Depois de apresentar traços característicos de uma e de outra, C. Boff defende que não há contraposições entre as duas correntes, e sim que são “rigorosamente complementares”<sup>259</sup>. Não obstante as diferenças eclesiológicas das correntes, como pode ser verificado no seu estudo publicado em “As comunidades de base em questão” (1997)<sup>260</sup>, o autor entende que “arrancando de perspectivas diferentes e às vezes sem perceber ou confessar, a RCC e a TdL estão se aproximando uma da outra”<sup>261</sup>. Enfim, os artigos em questão demonstram o engajamento pastoral do autor e revelam que sua problemática teológico-metodológica, apresentada agora em seguida, é elaborada a partir de problemáticas eclesiais.

No artigo “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois”<sup>262</sup>, adotando um estilo biográfico-intelectual, C. Boff realiza um balanço se sua produção teológica. Boa parte desse artigo já foi trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação, uma vez que primeiramente o autor retoma a busca e descoberta do *objeto* de sua tese doutoral. Interessa especialmente aqui a questão do pobre e a relação da TdL como a teologia, de modo geral. Sobre a primeira questão, C. Boff se pergunta se “a ‘experiência do pobre’ pertence à experiência *originária* da teologia e da fé em geral”<sup>263</sup>. Sua argumentação procura demonstrar

<sup>257</sup> BOFF, 1991, p. 5.

<sup>258</sup> BOFF, 2000b, p. 5-28.

<sup>259</sup> BOFF, 2000b, p. 49.

<sup>260</sup> BOFF, Clodovis. **As comunidades de base em questão**. São Paulo: Paulinas, 1997.

<sup>261</sup> BOFF, 200b, p. 51.

<sup>262</sup> BOFF, Clodovis. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2000a.

<sup>263</sup> BOFF, 2000a, p. 89.

que Deus primeiro se revela e, em seguida, vem a experiência do pobre. “Inclino-me a pensar que, do ponto de vista da fé, a ‘experiência do pobre’ é derivada, não originária, e que só ganha todo o seu valor teológico a partir de algo anterior: Deus revelado, o qual opta, sim, pelo pobre”<sup>264</sup>.

É preciso perguntar, em verdade, se esta perspectiva de primeiro e segundo, originário e derivado, se sustenta e se faz necessário neste caso. Do modo como C. Boff argumenta, poder-se-ia concluir: primeiro e originariamente, Deus se revela em sua imparcialidade e em seguida, enquanto derivação, vem sua parcialidade pelos pobres. Em “Teoria do método teológico”<sup>265</sup>, por exemplo, o princípio epistemológico do pobre somente aparece enquanto preponderante na dimensão prática da fé. Seria isso um indício de que, na verdade, ele não desempenha nenhum papel teórico fundamental na dimensão cognitiva da fé que corresponde à fé positiva ou dogmática? Qual o papel que a dimensão sociolibertadora da fé ou a perspectiva do pobre desempenha no método teológico concebido e proposto?

Quanto à questão da relação entre TdL e teologia de modo geral, C. Boff afirma ter percebido, desde o princípio, “que a teologia da libertação não podia ser uma teologia completa em si mesma, mas que ela pressupunha uma teologia mais ‘básica’, *que chamei de teologia I*, sendo que a teologia da libertação era uma expressão da teologia II, teologia mais ‘aplicada’”<sup>266</sup>. A TdL, volta a afirmar, é uma teologia parcial e não como uma teologia total, formulada, primeiramente, nos termos de T1 e T2 e, depois, nos termos M1 e M2. É interessante perceber que, se num primeiro momento desse seu artigo, C. Boff apresenta a TdL como uma teologia parcial que supõe uma teologia integral ou total, num segundo momento do mesmo artigo, contextualizando sua posição adotada em aulas de “metodologia teológica”, onde procurava situar a TdL no quadro geral da metodologia teológica, passou a se perguntar se “em vez de se falar em ‘teologia da libertação’, não seria melhor falar simplesmente em uma teologia que levasse a sério a dimensão libertadora da fé”<sup>267</sup>.

Esta teologia que levasse a sério a dimensão libertadora da fé coincidiria de fato com a teologia cristã, pois a libertação seria o suposto de toda teologia que se quer efetivamente cristã. Neste sentido, não haveria propriamente uma TdL, mas apenas teologia cristã, sendo a dimensão libertadora parte constituinte de toda teologia. “Não seria uma teologia *de* todos, mas *para* todos. Porquanto minoritária, ela teria por função lembrar a *toda* e qualquer teologia

---

<sup>264</sup> BOFF, 2000a, p. 89.

<sup>265</sup> BOFF, 1998, p. 174-180.

<sup>266</sup> BOFF, 2000a, p. 90.

<sup>267</sup> BOFF, 2000a, p. 90.

sua intrínseca vocação libertadora”<sup>268</sup>. Seria, por fim, dialeticamente superada, na medida em que toda teologia tivesse incorporado de modo satisfatório a dimensão libertadora da fé. “Ela poderia, assim, ‘desaparecer’, como o torrão de açúcar diluído na xícara de café: estaria invisível, mas sempre presente, adoçando todo o café”<sup>269</sup>.

A afirmação, a saber, de que a TdL teria a função de lembrar a *toda* e qualquer teologia sua intrínseca vocação libertadora e que esta teria que “diluir-se” em todas as teologias como o açúcar no café, não seria uma forma sutil de eliminar a “teologia profética”<sup>270</sup> da libertação? Uma teologia profética, para ser de fato profética, não pode desaparecer; se desaparecer ou diluir-se, perde, necessariamente, o seu caráter profético. Percebe-se, em verdade, que a TdL, nos últimos escritos de C. Boff, necessita não mais ser incorporada ou diluída como o açúcar em toda teologia, mas justamente o contrário: a TdL precisa entrar na dinâmica *da* teologia clássica, o “café” por excelência, isto é, deixar de ser um “torrão de açúcar” e até mesmo um “açúcar no café” para ser incorporada no “café” da teologia clássica como “açúcar” (“café no açúcar”). Em outras palavras, a TdL daria apenas uma “adocicada no café”, necessitando ela toda, necessariamente, ser incorporada “pelo café” da teologia clássica.

### 3.1.2 Teologia e teologias: a *arché*

Entre os dias 24 e 28 de julho de 2000, C. Boff proferiu no Congresso da SOTER a conferência “Teologia e teologias: método”. Sua conferência foi publicada posteriormente com o título “Retorno à *arché* da teologia” (2000)<sup>271</sup>. Em meio ao vasto campo da epistemologia teológica, no artigo C. Boff se ocupa com um ponto que, a seu ver, é absolutamente fundamental: “a fé como fonte ou *arché* da teologia”<sup>272</sup>. O artigo está estruturado em duas grandes partes. Na primeira, é aprofundada a tese da *fé como princípio da teologia*. Na segunda, são tiradas as consequências dessa tese, em relação ao que considera os dois maiores problemas atuais: da exclusão e do sentido. O texto tem por objetivo mostrar o

<sup>268</sup> BOFF, 2000a, p. 91.

<sup>269</sup> BOFF, 2000a, p. 92. “Os teólogos da libertação não fazem mais a figura de ‘blocos’ de antes. Tome-se a associação dos teólogos brasileiros, a SOTER. É difícil dizer quem é e quem não é aí dentro ‘teólogo da libertação’. E, no entanto, o fermento ‘libertacionista’ vigora com força nessa organização”, BOFF, Clodovis. A teologia da libertação e a crise da nossa época. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/196.htm>> Acessado em 13 de out. 2009.

<sup>270</sup> BOFF, 2000a, p. 91.

<sup>271</sup> BOFF, 2000, p. 145-187.

<sup>272</sup> BOFF, 2000, p. 145.

quanto é urgido o retorno à fonte da teologia, seu princípio, sua *arché*. Esta refontização, para o autor, poderá acarretar vários riscos, como dizer o óbvio do óbvio; realizar um recuo ao invés de projetar um avanço; fazer um discurso alienante, e não crítico. Apesar dos riscos, sua convicção é de que justamente daí provém *a luz* da teologia, seu *avanço* decidido, sua *consistência e fecundidade* crítica.

Os riscos inerentes à refontização comportam três *razões* que a justificam. A primeira provém do “*déficit epistemológico*” em discussões teológicas e metodológicas atuais. A fé, como fonte da teologia, aparece de modo tão óbvio que geralmente se dá por descontada; parte-se da fé sem novamente voltar-se reflexivamente a ela. “Ora, aqui entendo tratar da fé não como aquilo *que* se pensa, mas como aquilo *com* que se pensa”<sup>273</sup>. O *com* é justamente expressão da reivindicação que C. Boff faz de voltar à fonte da teologia. A segunda razão é proveniente da gravidade dos desafios hodiernos. Fazendo uso de uma metáfora, C. Boff entende que chegou o momento de cuidar das raízes (fundamento) da teologia, uma vez que seus frutos (resultados) não possuem a mesma vitalidade de outrora. A terceira razão se dá como exigência de voltar ao que realmente interessa, e não permanecer nos assuntos e temas do momento. Trata-se de perguntar pelos elementos fundantes que são, ao mesmo tempo, os mais comuns e mais singulares, mais compreensíveis e menos compreendidos.

Apresentados os riscos e as razões da e pela retomada do fundamento da teologia, é preciso explicitar o que de fato C. Boff entende por *fé* e *princípio* da teologia. Refere-se “precisamente à *fides quae*, à fé positiva ou dogmática. Não penso logo na *fides qua*, como experiência de encontro com Deus. A fé subjetiva não é, a rigor, o princípio da teologia, porém, mais precisamente, sua *condição* de base, uma *conditio sine qua non*, enquanto permite o acesso à fé objetiva”<sup>274</sup>. O autor entende que a histórica distinção entre *fides qua* e *fides quae* é de suma importância. Não seria possível fazer da *fides qua* o fundamento da teologia, uma vez que se teria, então, não mais teologia e sim “pisteologia”. Portanto, “a fé-experiência [*fides qua*] não fica, por isso, excluída, mas antes determinada pela fé-evento [*fides quae*]. Essa é a medida, o critério e o fundamento da primeira”<sup>275</sup>.

Quanto ao conceito princípio, C. Boff o entende como equivalente ao “*fundamentum* dos latinos e, melhor ainda, à *arché* dos gregos. *Arché* tem aqui o sentido *central* de princípio, fundamento, razão de ser, causa”<sup>276</sup>. No seu sentido bíblico, especialmente no Novo

<sup>273</sup> BOFF, 2000, p. 147.

<sup>274</sup> BOFF, 2000, p. 148-149.

<sup>275</sup> BOFF, 2000, p. 149.

<sup>276</sup> BOFF, 2000, p. 149.

Testamento, o conceito princípio denota dois sentidos: enquanto origem, início e começo (Jo 1,1) e enquanto comando, autoridade e poder (Lc 20,20). “Temos, portanto, que *arché* é o fundamento que sustenta um processo e ao mesmo tempo o origina e o rege. Ora, isso mesmo é a fé: é aquilo que funda o discurso teológico, o inaugura e o determina”<sup>277</sup>. A fé, neste sentido, é o princípio operativo permanente da teologia. A fé está no começo da teologia, em suas raízes, como ponto de partida; está no meio do processo, enquanto seiva que confere vitalidade a todo fazer teológico; e está no seu fim, enquanto resultado do processo teológico.

Segundo C. Boff, a fé-princípio em teologia não se dá de modo *sui generis* e sim de um modo bem peculiar. A fé-princípio em teologia tem caráter de “dom permanente” e caráter “mistérico”. Enquanto dom, a fé é princípio permanentemente dado e recebido. De um lado, a fé dada como dom é força e segurança para o teólogo. De outro lado, a fé como dom permanentemente recebido questiona toda posse definitiva do objeto teológico, seja Deus ou as realidades seculares, permanecendo o teólogo numa situação de instabilidade. Usando algumas imagens, pode-se dizer que a fé-princípio exige do teólogo elaborar teologia caminhando sobre águas; recolher a cada dia o maná do deserto teológico sem poder acumular de um dia para outro. O caráter mistérico, por sua vez, funda a teologia “enquanto fundamento *móvel*, que se abre sobre o Abismo e mantém o teólogo nele suspenso. É um fundamento *aberto* que remete ao fundo-sem-fundo do Mistério”<sup>278</sup>. Fazendo novamente uso de imagem, o teólogo é chamado a edificar sobre o abismo, ou seja, sobre o fundamento desfundado.

Sendo assim, a fé como princípio inaugural e constitutivo da teologia é a instância determinante do fazer teológico, enquanto modo específico de acesso ao seu objeto de pesquisa. C. Boff volta a insistir de que o método é definido pela natureza do objeto, conforme ensinara Aristóteles. Para ele, imaginar que o sujeito epistêmico define o método, tal como tende a pensar a cultura moderna, carrega um enorme potencial de violência. Nas palavras do autor, “dizer que a fé objetiva – o Deus *revelatus* – determina o método teológico, é reconhecer que a fé é grávida de seu próprio método; que ela contém em si mesma sua metodologia”<sup>279</sup>. Não obstante, C. Boff vê uma dialética entre a fé e o método, ou seja, a fé define o método, mas este também contribui na definição da fé. Esta relação dialética, no entanto, não se dá de modo simétrico. A fé é o pólo dominante, recebendo seu retorno dialético, isto é, do método sobre a fé.

---

<sup>277</sup> BOFF, 2000, p. 150.

<sup>278</sup> BOFF, 2000, p. 153.

<sup>279</sup> BOFF, 2000, p. 156.

Tratando-se do método teológico no seu concreto, o caminho teológico para Deus é precedido e assegurado pelo caminho de Deus em direção à humanidade. Neste caso, há de se perguntar como se deu concretamente tal caminho no processo histórico-salvífico. O caminho de Deus em direção à humanidade se deu pela *quénose*, isto é, do despojamento, da pobreza, da humildade e da perseguição. C. Boff, neste ponto, reconhece a grandeza das conclusões tiradas pela TdL em relação à *quénose* divina. Para o autor, a TdL reconhece e sublinha, com razão, que os pobres e sofredores são os mediadores privilegiados (não exclusivos) do conhecimento do Deus vivo e verdadeiro, como atestam os livros da Sagrada Escritura (por exemplo: Mt 11,26; 1Cor 1,26-29). “Nessa linha, têm, no fundo, razão os teólogos da libertação em dizer que o *seu método era a sua espiritualidade*, precisamente, o ‘encontro com Deus no pobre’”<sup>280</sup>.

A fé como princípio da teologia gera, além de características peculiares para a ciência teológica, consequências epistemológicas precisas. Na base do fazer teológico está a *metanoia* (conversão). Somente um coração convertido ao Mistério pela graça poderá dizer uma palavra que não seja tagarelice religiosa. Não basta saber muito de Deus; é preciso compreender o Mistério de sua revelação para poder fazer ciência teológica. O fazer teológico, assim, é ato II, precedido e acompanhado pelo ato I, enquanto nova existência na *graça de Cristo*, ainda antes de ser prática. Decorre disso que o sujeito primeiro da teologia é Deus, e não o teólogo. Em teologia, não é o sujeito epistêmico que capta o Objeto, mas é o Objeto que capta o sujeito epistêmico. Trata-se, portanto, de uma verdadeira reviravolta epistemológica em relação às demais ciências, acarretando ao menos duas características e consequências práticas ao fazer teológico.

Quanto à primeira característica e consequência, desde as pesquisas do cientista Heisenberg sobre o “princípio da indeterminação”<sup>281</sup>, sabe-se da autoimplicação do sujeito no objeto pesquisado, inclusive nas ciências empíricas. Tanto mais vale esta autoimplicação do sujeito no objeto quando se trata de teologia, uma vez que o objeto teológico é o Sujeito supremo e absoluto. “Portanto, é impossível fazer uma teologia viva sem se sentir ‘empolgado’, nos dois sentidos, pelo próprio Objeto-Sujeito”<sup>282</sup>. De outro modo, a via da santidade para um teólogo passa pelo caminho da inteligência. Para o teólogo, a teologia deve

---

<sup>280</sup> BOFF, 2000, p. 157.

<sup>281</sup> O cientista Heisenberg afirma que a ciência não é uma reprodução do real, portanto, precisaria alterar o seu pressuposto de objetividade na captação do mundo.

<sup>282</sup> BOFF, 2000, p. 159.



ser tornar caminho de encontro pessoal com Deus, enquanto estudo e pesquisa que mergulha no Mistério Santo, e como serviço ao povo de Deus por meio do ensino e da evangelização.

Outra característica e consequência epistemológica da fé como princípio da teologia pode ser denominado de apofantismo do saber teológico. “Efetivamente, a fonte da teologia, não é o discurso, mas *visão*, não é descoberta teórica (por via do estudo), mas *revelação* (por via da graça); não é verbo apofântico ou enunciativo, mas *experiência* originária”<sup>283</sup>. É claro que não se faz teologia sem linguagem, uma vez que esta é mediação incontornável do humano. Nas palavras de Clarice Lispector, “a linguagem é meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem”<sup>284</sup>. O Mistério Santo, portanto, pode e deve ser pronunciado: é o destino e esforço humano. A palavra do teólogo sobre o Mistério Santo, no entanto, aproxima-se mais do balbuciar e chega ao limiar geralmente de mãos vazias. Sua palavra apenas “aponta, remete, orienta para uma Realidade que a ultrapassa por todos os lados”<sup>285</sup>. Enfim, a linguagem é mediação indispensável do processo cognitivo. Daí sua importância fundamental e sua relatividade radical.

Tendo presente que a teologia especificamente cristã é centrada no Verbo, C. Boff se pergunta se neste caso ainda haveria sentido falar em apofantismo do saber teológico. Reconhece que a teologia cristã está centrada na pessoa de Jesus Cristo, seu Mistério Pascal, e em suas palavras registradas nos evangelhos. Sendo Cristo considerado o *hodós* (caminho) para o Pai, Ele também será o *met-hodos* (método) da teologia. Cabe salientar, no entanto, que se o método teológico-cristão é precisamente cristológico, enquanto fim último, o cristianismo é teocêntrico-trinitário, como expresso na própria etimologia da palavra teo-logia. Se, em termos de mediação, a teologia cristã é da Palavra, seu fim último é o Silêncio. “O certo é que, em termos metodológicos, se Cristo é o caminho *existencial* para o Pai, ele é por consequência também o caminho *cognitivo* para Deus”<sup>286</sup>.

“A teologia, porque radicada na experiência da fé, é um saber radical e integralmente *espiritual*”<sup>287</sup>. Na citação acima, dois elementos se destacam: saber radical e integral. A teologia é fundada no *Mysterium revelatum* (radical) e, por isso, marcada, do início ao fim, pela mística e espiritualidade (integral). Cabe, no entanto, a pergunta pelo espaço da

<sup>283</sup> BOFF, 2000, p. 160.

<sup>284</sup> LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G. H.** Madrid; Paris, México; Buenos Aires; São Paulo, Rio de Janeiro; Lima: ALCCA XX, 1996, p. 234.

<sup>285</sup> BOFF, 2000, p. 160.

<sup>286</sup> BOFF, 2000, p. 164.

<sup>287</sup> BOFF, 2000, p. 165.

indignação ético-profética, tão decisiva na TdL, nessa epistemologia teológica. C. Boff entende que “esse sentimento [indignação ética] pode ser originante de um tipo *específico* de teologia, mas não da Teologia *tout court*”<sup>288</sup>. Seguindo seu usual esquema de dois níveis teológicos, o autor entende que a indignação tem seu sentido enquanto momento posterior, fundada na espiritualidade. Somente depois de ter experimentado a abundante graça divina e seu maravilhoso plano de amor, é que poderá acender no coração do teólogo a indignação ético-profética. Enfim, quando radicada no mistério e graça divina, a indignação ético-profética ganha “em unção e reverência, como se vê nos teólogos realmente grandes. [...] toda teologia autêntica é nascivamente ‘teologia genuflexa’ (U. von Balthasar), é ‘teologia devota’ (o que não quer dizer ‘piegas’)”<sup>289</sup>.

É da fé-princípio que a teologia tem garantida a sua unidade, apesar da pluralidade teológica. “Quanto ao fundamento, ninguém ponha outro, a não ser o que foi colocado: Cristo” (1Cor 3,11). Fazendo uso de uma imagem musical, C. Boff entende que se a fé-princípio se mantiver na teologia com o baixo contínuo, então poderão ressoar os mais variados timbres sonoros. A fé, portanto, é a instância originária e originante da teologia, mesmo considerando os mais variados enfoques teológicos. Estas reflexões todas sobre a fé como princípio determinante da teologia encontram sua conclusão na afirmação que segue: “essas posições epistemológicas, longe de pertencerem à esfera do gosto, opinião ou opção subjetivas, entendem responder às exigências lógicas da estrutura mesmo do processo cognitivo da Teologia”<sup>290</sup>.

A questão que agora se coloca é como se situa a TdL e as demais teologias dentro do *organon* geral de toda teologia. “Os vários enfoques da teologia aparecem de per si como ‘originais’, mas não como ‘originários’. De fato, eles arrancam – e se alimentam – do vigor de um enfoque mais fundo e mais radical: o Mistério de Deus, que constitui o enfoque primacial da fé”<sup>291</sup>. Dito de modo mais específico, cada enfoque tem sua originalidade tanto na temática quanto na mediação analítica, de modo a se ter os seguintes enfoques, temáticas e mediações analíticas, respectivamente: a) sociolibertador, o pobre, socioanalítico; b) de gênero, mulher, antropológico; c) étnico-cultural, o índio e o negro, econômica; d) ecumênico, confissões e religiões; e) ecológico, criação, física e cosmologia modernas. Neste sentido, cada enfoque

---

<sup>288</sup> BOFF, 2000, p. 165.

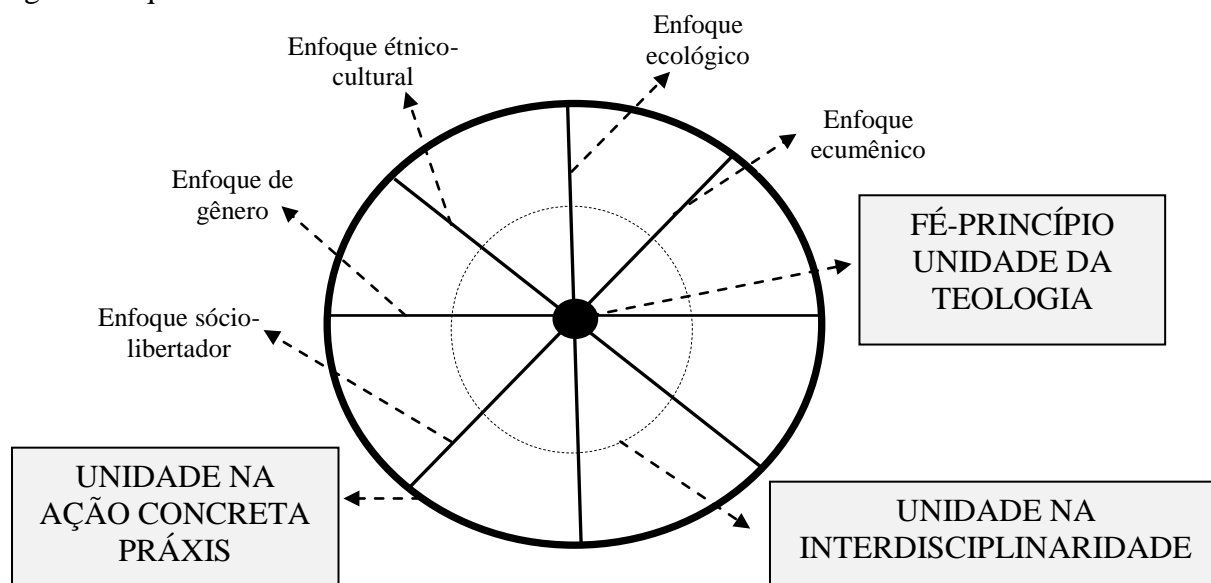
<sup>289</sup> BOFF, 2000, p. 166.

<sup>290</sup> BOFF, 2000, p. 172.

<sup>291</sup> BOFF, 2000, p. 171.

tem sua originalidade, mas não são originários. Todos se originam, dependem e se nutrem do eixo: a fé.

No termos de C. Boff, sempre preocupado com a unidade, “coloca-se o problema epistemológico de como compagnar entre si”<sup>292</sup> os diversos enfoques teológicos, tais como: sociolibertador (teologia da libertação), de gênero (teologia feminista), étnico-cultural (teologia indígena e negra), ecumênico (macroecumenismo) e ecológico. Para resolver o problema da unidade destes diversos enfoques, C. Boff faz uso da comparação destes com a roda. A unidade de todos estes enfoques seria garantida pelo “eixo da roda”: a fé. A unidade originária e fundamental de todos os raios (enfoques) está no eixo (arché): a fé. No eixo todos os raios encontram sua base e a partir daí desenvolvem os seus diversos enfoques. Para além dessa unidade originária, ela também é possível por meio dos temas em comum dos mais diversos enfoques (raios entre si), caracterizando-se como diálogo interdisciplinar. A unidade ainda é possibilitada no diálogo dos “raios com o aro”, isto é, a ação concreta assumida em conjunto permite também a unidade, apesar da diversidade. Em forma de ilustração, tem-se o seguinte esquema:



Apesar de ver positivamente os diversos enfoques teológicos contemporâneos, considerando a inegável riqueza que os mesmos trouxeram à teologia, enquanto contribuição com novos temas e novas mediações analíticas, C. Boff entende também que os mesmos levaram “a fé a se interrogar tão radicalmente sobre si mesma que mostrou-se atingida em seus próprios fundamentos”<sup>293</sup>. Enquanto que algumas teologias se mantiveram firmes na fé como princípio da teologia, outras romperam com os fundamentos da teologia cristã, como é

<sup>292</sup> BOFF, 2000, p. 170.

<sup>293</sup> BOFF, 2000, p. 169.

o caso da teologia feminista na perspectiva de Mary Daly, das teologias pluralistas de J. Hick e P. F. Knitter. C. Boff inclusive lembra da TdL de corte marxista, como definida e questionada pela Congregação da Doutrina da Fé, como tendo saltado ou renunciado ao estatuto cristão. Se bem que, neste ponto, o autor mantém uma ressalva, questionando se, de fato, algum dia existiu uma TdL de corte marxista.

Esta articulação em forma de imagem, ou seja, comparada com a roda, torna visível um dos maiores problemas do pensamento de C. Boff, já assinalado desde o primeiro capítulo, a saber, o enfraquecimento do retorno dialético do discurso de segunda ordem sobre o primeiro. Nas palavras do autor, “trata-se sempre – e nisso insisto – de uma dialética onde o pólo *determinante* é constituído pela fé, sendo que só por ‘efeito de retorno’ – a ‘volta dialética’ – os novos enfoques incidem sobre o conteúdo nativo da fé”<sup>294</sup>. Voltam à tona novamente as questões formuladas no primeiro capítulo. As constantes referências ao pensamento aristotélico-tomista mostram o débito ou filiação epistemológica de C. Boff e, portanto, revelam os limites de seu pensamento. Com estes pressupostos, insiste, todavia, na dialeticidade do processo teológico. Como conjugar a lógica linear aristotélico-tomista com a dialética hegeliana ou mesmo com a circularidade hermenêutica heideggeriana?

Todos os enfoques têm sua origem na fé e a partir da fé constituem a sua originalidade. Sem dúvida, este desdobramento é elucidativo e pertinente. Cabe, no entanto, assinalar alguns problemas quanto à insistente hierarquização de teologias feita por C. Boff. Uma vez que da fé se constitui a originalidade de cada enfoque, e desta mesma fé se constitui a originalidade da teologia de primeira ordem, haveria a necessidade de falar em primeira e segunda ordem? Além do mais, na comparação usada por C. Boff, os enfoques teológicos mantêm diálogo com a práxis, em função de uma ação concreta. A pergunta é, uma vez que o autor não fala nada neste sentido, se a teologia de primeira ordem também mantém um diálogo com a práxis ou seria este um mérito exclusivo da teologia de segunda ordem?

Ao abordar a “questão da exclusão”, C. Boff quer mostrar “como a refontização – exigência perene e intrínseca de toda teologia – é hoje *urgida* pela questão social da exclusão e pela ‘opção pelos pobres’ que ela demanda”<sup>295</sup>. A refontização da teologia *urgida* pela questão social da exclusão e pela opção pelos pobres é realizada a partir de três teses. A fé, como *arché* da teologia, é: a) o fundamento da teologia de modo geral, da opção pelos pobres e da TdL; b) condição para relacionar de modo correto fé e política; c) possibilidade de

---

<sup>294</sup> BOFF, 2000, p. 172.

<sup>295</sup> BOFF, 2000, p. 173.

redefinir o estatuto epistemológico da TdL<sup>296</sup>. Pelo fato de, na primeira tese, C. Boff abordar criticamente a noção de *intellectus amoris* de Jon Sobrino, esta será retomada mais adiante. No que segue, a reflexão se atém às duas últimas teses, procurando concentrar a atenção na crítica de C. Boff à TdL de um modo geral.

Conforme a segunda tese, a fé-princípio é condição para colocar de modo adequado a relação fé-política. A adequada relação fé-política, na verdade, ocupou a atenção de C. Boff desde sua tese de doutorado. Neste momento, retomando uma conferência realizada em 1998 no encontro da SOTER, C. Boff apresenta dois modelos de relações possíveis entre fé e política: do confronto e do desdobramento, ambos dialéticos. As virtudes do modelo de confronto são duas: primeiro, de fácil entendimento por trabalhar de modo simplificado a relação em questão; segundo, com condições de discernir o perigo, sempre recorrente, da alienação da fé. Não obstante suas virtudes, C. Boff aponta para os limites desse modelo. Ao trabalhar fé e política como grandezas homogêneas é estabelecida uma relação dialética simétrica. Nesta relação dialética simétrica, não raras vezes, a política acaba assumindo a dianteira.

O modelo do desdobramento, por sua vez, mantém uma relação dialética assimétrica. Como os dois polos são heterogêneos, a relação dialética assimétrica se mostra mais adequada na relação em questão. Neste caso, o primado dos polos fica com a fé, considerando, é claro, o retorno dialético da política sobre a mesma. A virtude desse modelo, além de fazer face ao risco de alienação, como no modelo anterior, é de não instrumentalizar a fé. A instrumentalização da fé é um risco sempre recorrente, especialmente quando o esforço se “*concentra* precisamente no eixo socioestrutural, a saber, na práxis de libertação sócio-histórica, de tal modo que fique marginalizada a dimensão soteriológica e espiritual da libertação”<sup>297</sup>.

Na proposta de se falar em “vida e fé” ao invés de “fé e vida”, C. Boff vê uma trágica inversão de polos. Operar esta inversão seria desvirtuar a verdadeira libertação cristã, além de não permitir espaço para a graça, dimensão original e constitutiva da fé cristã. Na opinião de C. Boff, antepor a vida à fé, além de ser teologicamente insustentável, também não seria justificável do ponto de vista pastoral. Segundo ele, os pobres e marginalizados vivem em condições tão precárias em todos os sentidos e dimensões humanas que precisam, antes, de razões para viver do que meios para lutar pela libertação.

---

<sup>296</sup> BOFF, 2000, p. 173-174.

<sup>297</sup> BOFF, 2000, p. 178.

Justamente esta tese acima teria sido defendida por Celso Carias, a partir de pesquisa realizada na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Na tese em questão, Carias defende uma teologia *espiritual* da libertação, distinta da usual e predominante que mantém o enfoque na dimensão *socioestrutural* da libertação. Com isso, C. Boff não quer dizer que o modelo de relações de confronto seja totalmente inválido. Ele se sustenta desde que num momento derivado ou segundo, sustentado pelo modelo de relações de desdobramento. O modelo de relações de confronto não se sustenta “no momento *originário* ou primeiro da articulação entre as *instâncias* fé e política, que, como tais, são inegavelmente assimétricas, mas sim no momento *derivado* ou segundo, que é o da *institucionalização* dessas duas instâncias sob *formas sociais* determinadas”<sup>298</sup>.

A terceira tese acima apresentada defende a possibilidade de *redefinir o estatuto epistemológico* da TdL por meio do estabelecimento da fé como princípio da teologia. Primeiramente, C. Boff retoma algumas posições defendidas no texto “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois” (2000)<sup>299</sup>, mais amplamente desenvolvidas na obra “Teoria do método teológico”<sup>300</sup>. Segundo estas reflexões, a TdL teria que rever três questões fundamentais: a) ser uma *parte* da teologia e não uma teologia *à parte*; b) partilhar da metodologia e do *órganon* geral da teologia; c) não ser parte em lugar do todo, mas parte no todo. Neste caso, C. Boff faz uso de uma imagem do café e o açúcar. Para ele, a TdL, outrora um torrão de açúcar, agora se encontra diluída no café de toda a teologia. Em maior ou menor grau, toda a teologia se vê interpelada a assumir a dimensão libertadora da fé e em suas principais intuições. Nesta perspectiva, a TdL teria “acabado”, uma vez que teria realizado a sua missão de fazer com que toda teologia e inclusive o magistério se apropriassem, de algum modo, de suas intuições fundamentais.

Diante de tais constatações e afirmações, C. Boff se pergunta pela validade de todos os esforços de levar adiante a TdL na perspectiva de torrão de açúcar. Apesar deste questionamento de fundo, o autor acredita que a mesma ainda é válida, desde que assuma conscientemente uma dupla função: a) de ser uma teologia profética e, sendo assim, minoritária; b) de ser uma teologia a serviço da teologia global e universal, no sentido de sempre lembrar a dimensão sociolibertadora da fé. Enfim, “na linguagem de Platão na *Apologia de Sócrates*, a Teologia da Libertação seria assim com um tавão, aguilhoando

---

<sup>298</sup> BOFF, 2000, p. 180.

<sup>299</sup> BOFF, 2000a, p. 79-96.

<sup>300</sup> BOFF, 1998, 758p.

insistentemente a orelha do corpulento cavalo teológico, impedindo-o de sustar sua marcha em direção a uma fé historicamente comprometida”<sup>301</sup>.

A segunda questão premente abordada por C. Boff é a questão do sentido. Trata-se, para o autor, de uma das questões mais graves dos dias atuais, pelas seguintes razões: a) há hoje uma imensa busca por sentido, expressa muitas vezes na procura frenética de novas experiências religiosas. No reverso dessa busca, enquanto causa, encontram-se, na leitura do autor, a “esfinge do niilismo” e a “crise da esperança”, sendo esta mais ampla e mais profunda que a crise de esperança histórico-social; b) essa busca do sentido, aliada à problemática da exclusão, obriga a teologia a voltar à sua *arché*; c) e o compromisso de libertação da TdL poderia garantir um *sentido* consistente à vida, respondendo adequadamente a questão do sentido dos dias atuais. Portanto, C. Boff vê cada vez mais próximos “sentido e *compromisso*, de modo que, quando há ‘crise de sentido’, há certamente também ‘crise de militância’”<sup>302</sup>. As duas questões, do compromisso e do sentido, exigem da teologia a retomada radical da sua *arché*.

Como conclusão de toda a reflexão sobre a *arché* da teologia, C. Boff aponta para três cuidados epistemológicos. O primeiro é denominado de cuidado com a regência da perspectiva da fé. É necessário garantir que a fé seja o princípio regente da teologia. Quando este for garantido, quando seu tom ressoar larga e seguramente, todas as melodias dos enfoques teológicos poderão ser entoados alegremente. A espiritualização de toda teologia seria o segundo cuidado a ser tomado. Além de tema da teologia, a espiritualidade que brota do encontro com o Mistério Santo precisa acompanhar e revitalizar toda teologia. Já o terceiro cuidado epistemológico é denominado de “razão cordial” em teologia. Trata-se de manter em estreitos laços cientificidade e sabedoria, razão e coração, constituindo o “que se poderia chamar a razão de um coração pensante ou, melhor ainda, uma ‘razão cordial’”<sup>303</sup>. Portanto, toda reflexão sobre a *arché* teológica desemboca na necessidade de manter os três cuidados acima referidos. Estes, em verdade, acompanharam a reflexão do início ao fim, enquanto regência, espiritualização e cordialidade na TdL e em toda teologia.

---

<sup>301</sup> BOFF, 2000, p. 182.

<sup>302</sup> BOFF, 2000, p. 184.

<sup>303</sup> BOFF, 2000, p. 187.

### 3.1.3 Teologia da Libertação: o fundamento

O segundo texto crítico de C. Boff é denominado de “Teologia da Libertação e volta ao fundamento” (2007)<sup>304</sup>. O artigo está dividido em duas grandes partes: a) questionamento de fundo da TdL; b) lógica do Documento de Aparecida e sua contribuição à metodologia da TdL. Aparentemente sem razões que justificassem a publicação inesperada de um artigo nestes termos, a reação e os debates rapidamente se disseminaram. Em termos históricos, o que justificaria a publicação do artigo talvez fosse o resultado da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada entre os dias 13 a 31 de maio de 2007, uma vez que, quando publicado o texto conclusivo da V Conferência (Documento de Aparecida)<sup>305</sup>, já no dia 20 de junho, C. Boff manifestou o seu apreço<sup>306</sup>. Além do mais, o artigo é publicado justamente na edição da Revista Eclesiástica Brasileira dedicada ao evento e ao Documento de Aparecida.

Mesmo antes de se realizar a Conferência de Aparecida, C. Boff publicara o artigo “Re-partir da realidade ou da experiência de fé?: propostas para a CELAM de Aparecida” (2007)<sup>307</sup>. No artigo, o autor problematiza sobre qual seria o eixo central do Documento resultante da Conferência, isto é, simplesmente dar continuidade à preocupação social desde Medellín ou retomar, com todo vigor e profundidade, a experiência da fé. Novamente, a problemática levantada pelo autor advém da situação da igreja na América Latina, ou seja, o problema teológico e metodológico é primeiro um problema eclesial. Sua proposta é que a Conferência assumira com toda radicalidade a experiência da fé. Entende que esta posição está mais de acordo com a missão da Igreja e o “atual momento histórico: a busca do ‘espiritual’”. Depois, sim, se pode e deve recuperar o “social”, refundando-o na fé e conferindo-lhe, assim, um novo vigor<sup>308</sup>. Constatando que o compromisso social na América Latina estaria sendo justificado, sobretudo, em termos humanitários, ético e políticos, e não mais a partir da fé, C. Boff reafirma a necessidade de se re-partir da experiência da fé.

<sup>304</sup> BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, n. 67, fasc. 268, p. 1001-1022, 2007.

<sup>305</sup> DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

<sup>306</sup> BOFF, Clodovis. **O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha**. São Leopoldo: IHU, 2007a. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1037&secao=224](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1037&secao=224)>. Acessado em: 10 de dez. 2010.

<sup>307</sup> BOFF, Clodovis. Re-partir da realidade ou da experiência de fé?: propostas para a CELAM de Aparecida. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, fasc. 265, p. 5-35, 2007.

<sup>308</sup> BOFF, 2007b, p. 5.



Dito isso, no que segue, não interessam as postulações e hipóteses que justificassem a publicação do seu texto crítico, mas sim o desdobramento e compreensão de suas teses. Duas preocupações balizam a reflexão a partir de agora: sua compreensão metodológica e crítica à TdL. Se no texto “Retorno à arché da teologia”<sup>309</sup> o autor mantém, em diversos momentos, uma posição crítico-positiva em relação à TdL, agora sua posição crítica é de outro nível e espessura. Não procurando desqualificar a TdL, intenta redefini-la ou levá-la à redefinição por meio de uma recondução aos seus fundamentos originários. Com uma terminologia diferenciada, mas com o mesmo teor e profundidade das anteriores, C. Boff centra a atenção, como o próprio título sugere, na questão dos fundamentos da teologia e da TdL de modo particular. Sua reflexão recai sobre a “ambiguidade epistemológica” da TdL, denominando-a de “erro de princípio”, “inversão de primado”, resultando no fazer teológico uma “falta de rigor, de clareza e de vigilância epistemológica” e, pastoralmente, numa “instrumentalização da fé”<sup>310</sup>. Cada momento de sua reflexão será retomado agora, procurando articular sistematicamente os problemas em relação aos fundamentos da TdL.

Quando C. Boff fala em TdL, não compreende a que foi projetada e idealizada, por exemplo, pelo teólogo Gustavo Gutiérrez. Tem em consideração a TdL realmente existente na prática. Na prática da TdL, o autor entende que há primeiro uma *ambiguidade* de princípio epistemológico. O que estaria operando, enquanto eixo ou centro, não seria Cristo, e sim os pobres. Para o autor, a opção pelos pobres, sem dúvida, é um tema fundamental da teologia, fundado na revelação bíblica. No entanto, a TdL não toma a opção preferencial pelos pobres apenas como tema fundamental, mas sim a instaura como princípio epistemológico. A título de exemplificação, para C. Boff, o teólogo Jon Sobrino fala dos pobres como aqueles que dão *direção* fundamental e são o lugar *decisivo* da teologia. Apesar destas afirmações de Jon Sobrino, afirma que quando perguntados diretamente sobre o princípio operante na TdL, seus teólogos não negam ser Deus e Cristo. Na prática, no entanto, em termos de clareza epistemológica, haveria indefinições e ambiguidades.

“Se por ‘estatuto epistemológico’ se entende o assento firme e o quadro seguro que conferem a uma disciplina científica a ordem de seu discurso (o étimo “st” de e-st-atuo e de epi-st-emologia o indica), devemos dizer que justamente isso parece faltar hoje à TdL”<sup>311</sup>. Para o autor, o drama da TdL advém do fato do decisivo permanecer indeciso. De modo que, se a epistemologia teológica não possui consistência, não possui a teologia que dela resulta e,

---

<sup>309</sup> BOFF, 2000, p. 145-187.

<sup>310</sup> BOFF, 2007, p. 1002-1003.

<sup>311</sup> BOFF, 2007, p. 1003.

como consequência, nem a pastoral que na teologia se apoia. Conforme C. Boff, a terminologia do pobre opera em toda a TdL. A fé no Deus revelado é aceita como princípio da teologia, mas não seria de fato o princípio determinante e operante na TdL. É neste ponto que C. Boff vê uma ambiguidade na TdL: a fé é aceita como princípio determinante, mas o que opera na prática seria o pobre.

Quando a ambiguidade reina no lugar da limpidez e da clareza epistemológica, tem-se como consequências a *inversão* e a *instrumentalização* da fé. A inversão se caracterizaria pela colocação do pobre como princípio operativo da TdL e não mais Cristo ou Deus. C. Boff reconhece que o pobre pode ser uma perspectiva, enquanto enfoque ou óptica, mas não como princípio fundante e primeiro da teologia. Neste caso, o autor volta a afirmar que a TdL seria uma teologia de segunda ordem, com uma perspectiva específica, mas sustentada por uma teologia de primeira ordem. O problema, no entanto, seria a falta de consciência de seu limite, ao ponto de praticamente dispensar a teologia primeira. Ora, dessa inversão de princípio decorre a instrumentalização da fé em função do pobre, tendo como resultados: fé ideologizada, fé politizada e fé imanentizada. “Na verdade, a parte da transcendência é, nesta teologia, a parte menor e menos relevante, a ‘parte de leão’ cabendo, como sempre, à ‘leitura libertadora’ da fé”<sup>312</sup>.

A inversão de princípio fica manifesta quando se trata da definição do ponto de partida da TdL. No entender de C. Boff, para os teólogos da libertação o ponto de partida é claro: são os pobres. O grande equívoco estaria na indecisão se o ponto de partida é considerado como temático, material, cronológico *ou* enquanto formal, hermenêutico, epistemológico. Os “pobres” podem ser ponto de partida da teologia, mas não enquanto objeto formal. Igualmente, a opção pelos pobres se faz sentir desde o objeto material, mas fundado no e a partir do objeto formal da teologia: a fé. Há opção preferencial porque esta advém primeiro da revelação de Deus. Não obstante, a óptica do pobre pode entrar como princípio da teologia, desde que como princípio segundo e regido pelo princípio primeiro, regente e determinante: a fé. A falta de clareza quanto a estas definições capitais revela a gravidade da questão e a gravidade dos equívocos.

“Se grave é, pois, a questão e graves seus equívocos, graves são também seus resultados”<sup>313</sup>. C. Boff procura mostrar em três planos o *resultado* da inversão prática de princípio: de Deus para o pobre. No plano teológico, a teologia vai perdendo sua densidade,

---

<sup>312</sup> BOFF, 2007, p. 1005.

<sup>313</sup> BOFF, 2007, p. 1006.

tornando-se um discurso religioso-pastoral. Ao perder a densidade, esvai-se, também, a vitalidade e a criatividade, tornando-se um discurso repetitivo, feito de chavões e simples variações sobre o mesmo tema. No plano eclesial, a Igreja se torna apenas instrumento de libertação histórico-social, esquecendo-se da dimensão espiritual. “Ademais, por não perceber a extensão e relevância social da atual inquietação espiritual, a TdL se mostra culturalmente míope e historicamente anacrônica, ou seja, ‘alienada’ de seu tempo”<sup>314</sup>. No plano da fé, tem-se a instrumentalização da mesma, sem as condições de levar o pobre e demais cristãos ao encontro fecundo e verdadeiro com Cristo. Enfim, “a ‘prova dos frutos’ mostra que a TdL necessita de uma oportuna pulverização crítico-epistemológica e, mais ainda, de adubar suas raízes”<sup>315</sup>.

Perguntando-se pelas *razões* de base da inversão de princípio, C. Boff entende que é, em parte, resultante do choque do contato com a pobreza, aliado ao descuido e descaso epistemológico. O choque com a pobreza, a exclusão, a marginalização teriam balançado os fundamentos da TdL. De modo que, o que era praticamente esquecido na teologia passou a ocupar o ponto de partida enquanto temática e, além disso, passou a ser determinante como princípio. Esse choque teria levado a TdL a atropelar o processo teológico, dando primazia para o regime das urgências (pobre) em detrimento do regime das excelências (Deus)<sup>316</sup>. O investimento urgente e necessário no conteúdo e na temática da opção preferencial pelos pobres, acabou sendo exagerado, atingindo o ponto central e decisivo da teologia: a fé. De modo que, para C. Boff, libertação sem Salvação redundava em não libertação. “Para se obter realmente a libertação é preciso mais que *apenas* a libertação: é preciso – digamo-lo sem medo – Salvação! Somente a Transcendência redime a imanência”<sup>317</sup>.

Uma segunda razão de inversão de princípio é apontada pelo autor como tributo ingênuo pago pela TdL à *modernidade* e à sua glorificada “revolução copernicana”<sup>318</sup>. Qual seria, então, o problema da modernidade e sua revolução? C. Boff entende que a modernidade colocou o ser humano no centro, em lugar de Deus. E a teologia cristã, por sua vez, cedeu a este espírito moderno<sup>319</sup>. No protestantismo, teria começado com a teologia liberal de Schleiermacher. No catolicismo, se fez presente com o movimento modernista e com a virada antropológica de Rahner em sua teologia transcendental. C. Boff lembra, ainda, que esta

<sup>314</sup> BOFF, 2007, p. 1007.

<sup>315</sup> BOFF, 2007, p. 1007.

<sup>316</sup> BOFF, 2007, p. 1008.

<sup>317</sup> BOFF, 2007, p. 1008.

<sup>318</sup> BOFF, 2007, p. 1008.

<sup>319</sup> Valioso estudo sobre a controvérsia modernista se encontra em GIBBELINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 153-253.

antropologização modernizante teve outros precursores: Lutero com seu soteriologismo; Kant com seu moralismo antropocêntrico; e Feuerbach com a transformação da teologia em antropologia. “Eis aonde chega uma teologia que, na necessária dança com a modernidade, em vez de levar o parceiro, se deixa levar por ele”<sup>320</sup>.

Conforme visto, a teologia europeia cedeu ao espírito antropologizante moderno. Em que sentido, então, este espírito acompanhou e se desenvolveu na TdL? Na TdL, o espírito antropologizante não se resumiu em colocar o ser humano como centro e medida de todas as coisas, mas sim o ser humano pobre. A TdL, neste sentido, representaria uma versão libertadora da decantada modernidade, centrando sua atenção no ser humano pobre. C. Boff acredita que na TdL o ser humano pobre inclusive suplantou Cristo, perene centro da fé, ao ponto de se ter como máxima liberacionista: “todas as coisas para a maior glória dos pobres de Deus”. Entende, também, e nisso estariam de acordo Weber, os pensadores da Escola de Frankfurt e Heidegger, que a modernidade instrumentalizou todos os valores. Na TdL, esta instrumentalização se deu como politização da própria fé, enquanto encorajamento dos cristãos para a luta social. Para C. Boff, a história da humanidade mostra que religião politizada desemboca na própria política e em totalitarismos. Trata-se da inevitável consequência de se colocar o ser humano, na TdL o ser humano pobre, no lugar de Deus.<sup>321</sup>

A antropologização, a secularização e a politização da fé se deram, especialmente, como contraponto ao totalitarismo teológico, de modo que a teologia extremista e totalitária tem parte de responsabilidade na gênese e desenvolvimento do seu oposto, a modernidade. Para C. Boff, o próprio Concílio Vaticano II abriu espaço para que o espírito modernista irrompesse rapidamente no seio da Igreja. “Por conseguinte, a ‘irrupção do mundo’ no espaço eclesial envolveu o riso de ‘mundanização’ da teologia, assim como a ‘irrupção dos pobres’ o fez em relação à teologia latino-americana”<sup>322</sup>. Apesar de seu posicionamento extremamente crítico, para C. Boff, este processo na TdL aconteceu pela via esquerda e se sentiu mais contido graças ao *sensus fidei* e a colaboração de muitos pastores. Conclui sua reflexão apontando para a necessidade de uma nova síntese. Depois da tese da cristandade e sua antítese moderna, o momento histórico clama por uma nova síntese: “a harmonia entre fé e mundo e, em particular, entre fé cristã e política de libertação”<sup>323</sup>.

---

<sup>320</sup> BOFF, 2007, p. 1009.

<sup>321</sup> BOFF, 2007, p. 1010.

<sup>322</sup> BOFF, 2007, p. 1011.

<sup>323</sup> BOFF, 2007, p. 1011.

C. Boff, no entanto, não apresenta somente uma visão crítica da TdL. Na segunda parte do seu artigo em questão, o autor aponta a contribuição do Documento de Aparecida para a re colocação do fundamento da TdL. Sua admiração pelo Documento de Aparecida é tão expressiva que o considera como uma “surpresa do Espírito”, um “milagre de Nossa Senhora”, um “dom do Pai das luzes”<sup>324</sup>. Também reconhece que na base do sucesso do texto se encontram o amadurecimento da Igreja Latino-Americana e o pontificado do papa Bento XVI. Toda essa admiração de C. Boff pelo Documento de Aparecida se deve ao fato de o mesmo ter articulado de modo correto o que na TdL permanece impreciso: o fundamento. O Documento de Aparecida, portanto, teria partido do princípio-fé e, conseqüentemente, articulado de modo correto fé e ação libertadora. No que segue, em forma de quadro sintético, é procurado demonstrar como C. Boff vê a expressiva mudança do Documento de Aparecida em relação à TdL.

<b>Teologia da Libertação (TdL)</b>	<b>Documento de Aparecida (DA)</b>
Parte do pobre e encontra Cristo	Parte de Cristo e encontra o pobre
Metodologia derivada e subalterna	Metodologia originária e principal
Problema da metodologia da TdL: do pobre não necessariamente se vai a Cristo.	Solução da metodologia do DA: de Cristo se vai necessariamente ao pobre
Metodologia ver, julgar e agir: fundadora e determinativa	Metodologia ver, julgar e agir: temática e expositiva
Formalmente parte dos pobres	Materialmente parte dos pobres
Ponto de partida: o pobre como encontro com Cristo	Ponto de partida: a fé como encontro com Cristo
O primado da opção pelos pobres	O primado da opção por Cristo
A lógica dos termos: Evangelização e fé Compromisso de vida e fé	A lógica dos termos: Fé e evangelização Fé e compromisso de vida

Após todas estas observações críticas e comparativas com o Documento de Aparecida, C. Boff se interroga sobre como fica a TdL hoje. No seu modo de ver, ela vem se encaminhando bem. Boa parte da TdL já se encontra absorvida no *órganon* de toda teologia, contribuindo com a sua dimensão libertadora. O autor, no entanto, pondera sobre a possibilidade de haver certa resistência por parte de determinados grupos teológicos e eclesiais da TdL. Se assim se suceder, acredita que “será difícil evitar certa polarização em relação à teologia em geral, quando nada porque a inevitável desambiguação dessa corrente

<sup>324</sup> BOFF, 2007a.

porá em evidência o caráter aporético de seu método”<sup>325</sup>. Além do mais, C. Boff ajuíza que os pobres não aguentarão ainda por muito tempo o peso de ser a base ou o fundamento de um edifício teológico da TdL. Conclui seu artigo lembrando o objetivo do mesmo: “contribuir a dissolver a polarização gerada por ela [TdL] e favorecer, deste modo, a catolicidade sinfônica da teologia. Isso só poderá redundar na felicidade dos pobres, na glória de Deus e na confusão do diabo (cf. LG 17)”<sup>326</sup>.

### 3.1.4 Teologia da Libertação: a crítica da crítica

Em seu texto “Volta ao fundamento: réplica” (2008)<sup>327</sup>, C. Boff procura debater três textos críticos em relação ao seu texto “Teologia da Libertação e volta ao fundamento” (2007)<sup>328</sup>. Trata-se dos artigos de Susin e Hammes<sup>329</sup>, Leonardo Boff<sup>330</sup> e Aquino Júnior<sup>331</sup>. Sem, de momento, entrar diretamente no debate de C. Boff com estes autores, momento reservado para o último tópico deste capítulo, a intenção agora é de apresentar a compreensão metodológica do autor neste artigo, tal como realizado nos demais. A posição do autor e a terminologia usada se assemelham com o texto do artigo criticado. O artigo é dividido em três grandes partes: a) Cristo como o fundamento primeiro da teologia; b) permanência da ambiguidade na TdL; c) recolocação do fundamento da TdL. As duas últimas partes serão tratadas em momento oportuno, priorizando o debate crítico entre os autores em questão. De momento, interessa a primeira parte, momento em que C. Boff expõe sua compreensão metodológica.

A primeira preocupação de C. Boff é deixar claro o foco de sua inquietação: é o fundamento da teologia, a fé. A fim de precisar com todo rigor o *punctum dolens* do debate, C.

<sup>325</sup> BOFF, 2007, p. 1022.

<sup>326</sup> BOFF, 2007, p. 1022.

<sup>327</sup> BOFF, Clodovis. Volta ao fundamento: réplica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 272, p. 892-927, 2008.

<sup>328</sup> BOFF, 2007, 1001-1022.

<sup>329</sup> HAMMES, Érico João; SUSIN, Luiz Carlos. A Teologia da Libertação e a questão de seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 270, p. 277-299, 2008.

Também a entrevista: HAMMES, Érico João; SUSIN, Luiz Carlos. **Teologia da Libertação após Aparecida volta ao fundamento?** Entrevistas com Luiz Carlos Susin e Érico Hammes. Disponível em: <[http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14534](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14534)>. Acessado em: 14 de out. 2009.

<sup>330</sup> BOFF, Leonardo. Pelos pobres contra a estreiteza do método, **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 270, p. 701-710, 2008.

<sup>331</sup> AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Clodovis Boff e o método de TdL: uma aproximação crítica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 271, p. 570-596, 2008.

Boff analiticamente predica o fundamento: trata-se de debater sobre o fundamento *último e determinante* da teologia. O autor volta a precisar sua tese de que, tratando-se dos fundamentos, a TdL mantém uma posição confusa e ambígua. Desta posição decorre uma inversão de polos, ou seja, o pobre é feito o centro da teologia em detrimento de Cristo. A fé em Cristo, o fundamento perene da teologia, fica funcionalizada em favor da libertação. Como consequência, além da instrumentalização da fé, a teologia perde sua identidade e compromete, inclusive, a causa dos pobres.<sup>332</sup>

C. Boff reafirma, com todo vigor, que o princípio determinante da teologia é e somente pode ser a fé em Cristo. A opção pelos pobres e sua libertação vêm em seguida, como princípio segundo, mas não primeiro. “É tautológico dizer que o pobre e sua libertação não são o ‘princípio geral’ da teologia em geral, mas justamente o ‘princípio específico’ desta teologia específica, que é a teologia ‘da libertação’”<sup>333</sup>. Em outros termos, o *princípio-pobre*, segundo e específico da TdL, assenta-se no *princípio fé-em-Cristo*, primeiro e determinante, condição de unidade e diálogo entre as teologias. O pobre, mesmo tomado como tema ou mesmo como óptica, encontra-se sempre sob a regência de Cristo. “Assim, a TdL é uma teologia subordinada e, por isso, também limitada. Mesmo como ‘óptica’, a sua é sempre uma ‘óptica’ particular: ‘a do pobre’, e não de tudo na teologia. Só a ‘óptica de Deus’ ou ‘da fé’ é absolutamente total”<sup>334</sup>.

Colocados estes pontos iniciais, C. Boff define Cristo Senhor, perene e determinante princípio da teologia, como sendo princípio vivo e pré-teológico. Sua definição e afirmação não dependem de uma posição isolada ou coletiva de teólogos e exegetas, mas sim se funda no Plano da Salvação e no campo pré-teológico enquanto confissão de fé. Para pertencer à Igreja não se pede, de modo explícito, pela “opção pelos pobres” ou “empenho na libertação”, justamente por estes serem derivados e decorrentes do primeiro e confessado: Cristo é o Senhor. Neste sentido, negar o *Theos* como princípio determinante da teologia seria o mesmo que negar a teologia. “Mas não vão por aí certos TdL quando, rompendo com a grande tradição teológica, dizem que o pobre é o grande lugar teológico para se saber de Deus e de Cristo?”<sup>335</sup>. Diante desta afirmação contundente, é necessário fazer algumas perguntas a C. Boff: ao dizer “não vão por aí certos TdL”, quem são de fato estes teólogos? Dizer que o pobre é o grande *lugar* teológico não é diferente se dissessem é o *princípio* determinante do

---

<sup>332</sup> BOFF, 2008, p. 895.

<sup>333</sup> BOFF, 2008, p. 896.

<sup>334</sup> BOFF, 2008, p. 897.

<sup>335</sup> BOFF, 2008, p. 898.

fazer teológico? Os TdL rompem mesmo com a grande tradição teológica? Estas e outras perguntas terão que ser debatidas mais adiante.

“Portanto, dizer que Cristo é o fundamento da teologia nos situa no nível do originário e do rigorosamente indemonstrável. Aqui o teólogo está na posição de qualquer fiel: recebe a fé em Cristo Salvador de joelhos, como iluminação surpreendente e dom imerecido”<sup>336</sup>. A teologia é, antes de tudo, teologia *genuflexa* e somente depois teologia *reflexa*. Em outras palavras, Cristo é o princípio da teologia porque é, acima de tudo, o princípio da fé. Antes de começar a refletir, o teólogo terá de confessar Cristo é o Senhor; Ele é o princípio, não sendo possível de ser provado porque é a condição de todo provar; não é teologizável porque é o pressuposto de todo teologizar. É justamente dessa profundidade ontológica que arranca a teologia. O confessar a fé em Cristo Senhor significa reconhecer, mesmo antes de expressar reflexivamente o pensamento teológico, o princípio primeiro, irrenunciável e determinante da teologia. Para C. Boff, no entanto, na TdL, efetivamente, o princípio determinante não funciona. Se aparece, é “mais como recurso apologético (para se defender diante das críticas) e ideológico (para justificar a prática de libertação) do que como princípio animador de todo o discurso”<sup>337</sup>.

A fé-princípio-determinante é condição de possibilidade de todas as perspectivas ou enfoques teológicos: feminista, ecológico, ecumênico, étnico-cultural, da libertação, etc. Neste sentido, quando a teologia estiver assentada firmemente sobre o seu fundamento, todas as perspectivas teológicas encontram o seu lugar e são justificáveis. Quando o *theos*- da teologia estiver garantido, o pobre, seja como assunto ou óptica, tem espaço para se desenvolver com todo vigor e amplitude. Mesmo que o pobre não entre na confissão de fé em Cristo, nela se encontra embutido. De modo que de Cristo se chega ao pobre e não o contrário. “Quanto aos pobres, esses vêm mais tarde, como desdobramento, de natureza sobretudo ética, do princípio originante da fé, que é naturalmente de tipo dogmático”<sup>338</sup>.

C. Boff admite que a relação entre a *fides quae* e a *fides qua* não ficou muito clara em seus escritos, necessitando de alguma explicação a mais<sup>339</sup>. No intento de desenvolver essa relação, o autor se esforça em elaborar uma hierarquia de prioridades no método teológico. “Continuo, de fato, a sustentar que a determinação última é, sim, fé-palavra, entendida, porém agora, precisamente como Palavra ‘de Deus’. Esta é realmente soberana, estando a *montante*

---

<sup>336</sup> BOFF, 2008, p. 898.

<sup>337</sup> BOFF, 2008, p. 905.

<sup>338</sup> BOFF, 2008, p. 900.

<sup>339</sup> BOFF, 2008, p. 902.



de tudo”<sup>340</sup>. A palavra de Deus é colocada como primado, como fundamento, como montante de tudo, isto é, o que sustenta todo o “edifício” do fazer teológico. A palavra eclesial ou a palavra-dogmática, por sua vez, encontram-se à *jusante* da palavra de Deus, isto é, dela tiram toda a seiva de sua produção, podendo, contudo, estar à *montante* da práxis. Mas que práxis? O próprio C. Boff dá a resposta: se há “uma *práxis que seja constitutiva da fé*, tal práxis não pode ser a nossa, quer pessoal, quer eclesial, por estar sempre submetida à Palavra, mas só pode ser a ‘*práxis de Deus*’, entendida como o agir divino na História da Salvação”<sup>341</sup>. A práxis, portanto, neste terceiro ponto de sua estrutura hierárquica, não se refere à experiência de fé, ou seja, não diz respeito ao que se entende por *fides qua*, diz respeito ao agir divino na História da Salvação.

Enquanto crítica a C. Boff, deve-se dizer que aparece nesta hierarquia epistemológica uma redução simplória da experiência de fé à terminologia de pobre. “Daí que o pobre é o *theologizandum* e não o *theologizans*; e só é o *theologizans* enquanto o *theologizandum*, exatamente por efeito do ‘retorno dialético’”<sup>342</sup>. A experiência de fé ou *fides qua*, aqui, parece ser reduzida à terminologia pobre, e pode ser somente *objeto* e *tema* do fazer teológico, nada além disso. Conclui, ainda, dizendo que “a teoria dos ‘lugares teológicos’ de M. Cano serviu à TdL para encontrar um ponto de inserção do pobre na metodologia teológica”, mas acusa a mesma de não ter atentado “para a hierarquia dos ‘lugares’ e para a sua articulação interna, caindo na confusão epistemológica em que está metida”<sup>343</sup>. Encontra-se, portanto, colocada com toda a agudeza a *hierarquia vertical* da concepção do método teológico por parte de C. Boff.

Outra distinção importante realizada por C. Boff diz respeito às duas lógicas que operam na *pericórese* Cristo-pobre: a objetiva (de Deus) e a subjetiva (dos cristãos). “Já que Cristo está (objetivamente) no pobre, então devo tomar (subjetivamente) consciência disso e me comportar em consequência. Aqui a lógica objetiva funda e justifica a lógica subjetiva”<sup>344</sup>. Em outras palavras, C. Boff está a sublinhar que de Cristo se chega, sempre e necessariamente, ao pobre, mas que do pobre nem sempre se chega a Cristo. Usando como exemplo o Apóstolo Paulo ainda como perseguidor dos cristãos, do ponto de vista objetivo, isto é, da ontologia da graça divina, perseguindo os cristãos, Paulo, sem consciência disso, perseguia a Cristo. Essa lógica, no entanto, não se sustenta do ponto de vista subjetivo, ou

<sup>340</sup> BOFF, 2008, p. 902. O grifo é meu.

<sup>341</sup> BOFF, 2008, p. 902. O grifo é meu.

<sup>342</sup> BOFF, 2008, p. 903.

<sup>343</sup> BOFF, 2008, p. 903.

<sup>344</sup> BOFF, 2008, p. 904.

seja, perseguindo os cristãos, Paulo não descobriu que perseguia a Cristo, a não ser quando Este se revelou a Paulo. E conforme já demonstrara Nietzsche, o amor ao próximo sem o acompanhamento de um elemento que santifique este amor não passa de um ato de brutalidade a mais<sup>345</sup>.

Ao final do seu texto réplica, C. Boff lembra que se a TdL quiser “se legitimar a partir de seu fundamento, precisará manter sempre seu tema e sua óptica firmemente enquadrados no contexto transcendente da fé”<sup>346</sup>. Esta teria sido sua própria tentativa na elaboração do tratado de “Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade”<sup>347</sup>, ao inserir a mariologia social (teologia de nível III) no horizonte da mariologia geral (teologia de nível II) e no horizonte mais amplo da teologia (teologia de nível I)<sup>348</sup>. Na elaboração da mariologia social<sup>349</sup>, portanto, opera-se numa teologia de nível III, colocando em confronto Maria-Sociedade. Para que a teologia de terceiro nível seja bem sucedida, vários princípios precisam operar: a) primado da Palavra diante da realidade social; b) interpretação da Palavra de Deus a partir da realidade social; c) conhecimento da realidade social na sua autonomia relativa; d) adoção da óptica do pobre como perspectiva preferencial; e) garantia do compromisso sociolibertador; f) prática da teologia na Igreja; g) vivência da experiência espiritual do pobre. Enfim, em todo o desenvolvimento de seu tratado de mariologia social, C. Boff procura garantir o primado da Palavra sobre todas as demais instâncias reguladoras do fazer teológico.

### 3.1.5 Teologia da Libertação e Sobrino: o *intellectus amoris*

Historicamente, C. Boff manteve uma posição crítica em relação a alguns teólogos da libertação. Sua crítica à TdL e a seus teólogos é, no entanto, realizada vagamente. O autor não cita diretamente os autores que desvirtuam o fundamento da teologia. Dentre outros que poderiam ser destacados aqui e acolá, especialmente Jon Sobrino é visto pelo autor com reservas por redefinir a teologia como *intellectus amoris* em detrimento da clássica definição de teologia como *intellectus fidei*. Dentre outros elementos, sua crítica se situa fundamentalmente no âmbito do princípio formal da teologia. Considerando que este terceiro

<sup>345</sup> BOFF, 2008, p. 904-905.

<sup>346</sup> BOFF, 2008, p. 925.

<sup>347</sup> BOFF, Clodovis. **Mariologia social**: o significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

<sup>348</sup> BOFF, 2006, p. 35-38.

<sup>349</sup> Enquanto conteúdo teológico e não tanto metodológico, ver também o artigo BOFF, Clodovis. Visão social da figura de Maria: uma síntese. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 63, fasc. 250, p. 354-372, abril de 2003.

capítulo se detém a apresentar criticamente a última fase do pensamento de C. Boff, no que segue a atenção se volta aos pontos de divergência deste para com o pensamento teológico de Jon Sobrino.

A primeira formulação crítica de C. Boff aparece em seu livro “Teoria do Método Teológico”<sup>350</sup>, publicada em 1998, dez anos depois da publicação do artigo de Sobrino, intitulado “Teologia num mundo sofredor: a teologia da libertação como *intellectus amoris*” (1988)<sup>351</sup>. A tese da TdL como *intellectus amoris* foi apresentada num congresso de teologia organizado pela associação de professores de teologia dos Estados Unidos na Loyola Marymount University, em Los Angeles, entre os dias 26 e 29 de março de 1988. Sendo encarregado de falar sobre o fazer teológico num mundo sofredor, Sobrino formula e propõe a tese da TdL como *intellectus amoris*. A segunda formulação crítica de C. Boff se encontra no artigo “Retorno à arché da teologia” (2000)<sup>352</sup>. A terceira formulação crítica ocorre nos artigos “Teologia da Libertação e volta ao fundamento” (2007)<sup>353</sup> e “Volta ao fundamento: réplica” (2008)<sup>354</sup>, no entanto, de forma muito vaga. Por isso, também, a terceira formulação crítica ficará reservada mais para o último tópico, denominado de “debate crítico-propositivo”.

O “manual” de teologia fundamental “Teoria do método teológico” está dividido em duas grandes partes: questões nucleares e questões complementares. A crítica a Jon Sobrino está formulada precisamente no capítulo 5 da primeira seção que tem como título “A fé-palavra: fonte primeira e decisiva da teologia”<sup>355</sup>. C. Boff se confronta com o que considera interpretações problemáticas do “ponto de partida formal da teologia”: fé-experiência, fé-práxis e a epistemologia do amor. Interessa aqui sua crítica à epistemologia do amor de Jon Sobrino, compreendida também *intellectus misericordiae, justitiae, liberationis* e considerada por Sobrino como “a maior novidade da Teologia da Libertação”<sup>356</sup>. Eis o ponto fulcral da crítica nas palavras do próprio autor: Sobrino “pretende substituir a clássica, a da teologia como *intellectus fidei*, o que não pode ser. Pois o *intellectus amoris* supõe e só pode supor o

---

<sup>350</sup> BOFF, 1998, 758p.

<sup>351</sup> SOBRINO, Jon. Teologia num mundo sofredor: a teologia da libertação como “*intellectus amoris*”. In: IDEM. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Vozes: Petrópolis, 1994.

<sup>352</sup> BOFF, 2000, 145-187.

<sup>353</sup> BOFF, 2007, p. 1001-1022.

<sup>354</sup> BOFF, 2008, p. 892-927.

<sup>355</sup> BOFF, 1998, p. 110-128.

<sup>356</sup> SOBRINO, 1994, p. 74.

*intellectus fidei*. E é dentro dele que deve se situar, a título de uma sua especificação ou destaque<sup>357</sup>.

Na medida em que a formulação de Jon Sobrino opera a substituição de *fidei* por *amoris*, C. Boff entende que é preciso discernir de que *amor* se fala: “corresponde ao ‘ágape’ do NT? É animado por ele?”<sup>358</sup>. O modo como C. Boff apresenta a discussão e como aqui ela também é trabalhada pode parecer que se está a contrapor fé e amor. O autor, no entanto, de princípio, adverte: não se trata de “contrapor fé e amor. Pois, repitamos, fé aqui significa a Revelação de Deus. A qual reporta antes de tudo o amor de Deus pelo seu povo”<sup>359</sup>. Conforme o argumento de C. Boff, não se trata em primeiro lugar do nosso amor a Deus, mas do Seu amor mesmo, testemunhado pela Palavra da fé e, conseqüentemente, princípio formal de toda teologia. Certamente, pondera o autor, é teologicamente sustentável fazer o movimento inverso, ou seja, pensar a fé a partir da práxis, refletir o Evangelho a partir da libertação e considerar Deus a partir do pobre, mas não é sustentável *priorizar* (princípio formal) este movimento inverso. A inversão acarretaria na “visão do sapo”: “ver o mundo de Deus, que é infinito, do fundo do poço da realidade humana, sempre finita”<sup>360</sup>.

No entender de C. Boff, Sobrino opera uma inversão no princípio formal e exclusivo da teologia, a saber, o *intellectus fidei* pelo *intellectus liberationis*. “Não é o *intellectus fidei* que cabe dentro do *intellectus liberationis*, mas antes é justamente o contrário que é o correto: a libertação é uma *dimensão* da fé, e esta é o *horizonte* maior da libertação”<sup>361</sup>. Para C. Boff, portanto, pensar Deus a partir do pobre é perfeitamente possível, sendo inclusive esta a novidade epistemológica da TdL. Ressalta, contudo, que este processo se sustenta quando articulado dentro de uma dialética maior, primeira e dominante: “pensar o pobre *a partir de Deus*, como toda a tradição teológica sustentou”<sup>362</sup>. Neste sentido, a teologia é *intellectus amoris*, enquanto amor a Deus, tendo inclusive a primazia vivencial, mas regida, sustentada pelo primado epistemológico: o *intellectus fidei*.

No artigo “Retorno à arché da teologia” (2000)<sup>363</sup> se encontra a segunda expressão crítica de C. Boff ao pensamento de Jon Sobrino. Não é preciso retomar aqui a formulação de sua tese fundamental, dado que acima já foi explicitada. A atenção fica assim voltada sobre a

---

<sup>357</sup> BOFF, 1998, p. 122.

<sup>358</sup> BOFF, 1998, p. 122.

<sup>359</sup> BOFF, 1998, p. 123.

<sup>360</sup> BOFF, 1998, p. 123.

<sup>361</sup> BOFF, 1998, p. 123.

<sup>362</sup> BOFF, 1998, p. 123.

<sup>363</sup> BOFF, 2000, p. 145-187.

questão da exclusão, particularmente no tocante à crítica à tese de Sobrino da teologia como *intellectus amoris*. C. Boff parte da afirmação de que, “sem dúvida, a ‘experiência de Deus no pobre’ está nos fundamentos da Teologia da Libertação e de seu método”<sup>364</sup>. Faz ver, no entanto, a partir de Gutiérrez e documentos de Puebla, que esta opção é eminentemente *teocêntrica*, mais fundada que fundante, sendo apenas “fundante num nível ulterior, isto é, num discurso que se poderia chamar, por razões rigorosamente epistemológicas, de ‘teologia de segunda ordem’”<sup>365</sup>, por descansar “sobre um discurso teológico anterior, mais fundamental, de que a ‘teologia clássica’ é a expressão histórica”<sup>366</sup>. C. Boff retoma aqui sua concepção da TdL formulada na tese doutoral, fazendo uso inclusive da terminologia hierarquizante de perspectivas: teologia clássica (T1 e M1) e TdL (T2 e M2). “Sendo assim, querer ‘fazer Teologia da Libertação’, sem saber ‘fazer Teologia’ sem mais, é como querer ‘fazer álgebra’ sem saber ‘fazer cálculo’”<sup>367</sup>.

Uma vez apresentados estes pontos, tem-se as condições teóricas para abordar a afirmação de C. Boff sobre o pensamento de Jon Sobrino: “vejo de modo crítico a proposta epistemológica de Jon Sobrino de pôr como *arché* da Teologia o ‘princípio misericórdia’”. Como consequência, considera que “esse princípio vale como ‘princípio de segunda ordem’, pertinente para o Momento 2 do processo teológico integral, momento no qual a Teologia se confronta com a história”<sup>368</sup>. Em outras palavras, se se considera o *intellectus amoris* estritamente como amor teologal (amor de Deus) e não do ponto de vista antropológico (nosso amor), C. Boff está de acordo em colocá-lo como fundamento da teologia. “Mas, nesse caso, o *intellectus amoris* coincide de fato com o *intellectus fidei*, enquanto *intellectus amoris Dei*”<sup>369</sup>. Caso contrário, o que para o autor parece ser a posição de Sobrino, então *intellectus amoris* só pode se apoiar no clássico *intellectus fidei*, não obstante o nome que tiver, seja *intellectus* de misericórdia, de justiça, de amor, etc.

C. Boff reconhece que a teologia recebe uma luz particular quando refletida à luz de uma categoria particular, dando origem a um “inescapável processo *dialético*”<sup>370</sup>. Insiste, no entanto, que nesse inevitável processo dialético há um movimento determinante: da fé em direção ao ágape. Sendo assim, na ordem do fazer teológico propriamente dito, a dianteira do movimento dialético é da fé em direção ao ágape e não o movimento contrário. O autor

<sup>364</sup> BOFF, 2000, p. 174.

<sup>365</sup> BOFF, 2000, p. 174.

<sup>366</sup> BOFF, 2000, p. 174.

<sup>367</sup> BOFF, 2000, p. 175.

<sup>368</sup> BOFF, 2000, p. 175.

<sup>369</sup> BOFF, 2000, p. 175-176.

<sup>370</sup> BOFF, 2000, p. 176.

conclui sua reflexão sobre este ponto afirmando que a vantagem de uma epistemologia teológica que considera a fé como princípio fundamental da teologia está no fato da opção pelos pobres e o compromisso da libertação não ser algo agregado de fora e sim *fluir* “de sua fonte mais profunda, a saber, do *coração* mesmo do Mistério de Deus”<sup>371</sup>. De modo que “se a ‘opção pelos pobres’ não é, a rigor, a *essência* da fé – a qual consiste precisamente na ‘opção por Cristo’ –, é certamente sua *decorrência* lógica ou sua *consequência* necessária”<sup>372</sup>. Em verdade, a conclusão aqui parece não corresponder bem às premissas: se a opção pelos pobres ou o compromisso de libertação “*flui* do coração mesmo do Mistério de Deus” e se a “essência da fé” consiste na “opção por Cristo”, a opção pelos pobres é *constitutiva* da fé (pertence à essência da fé – “Mistério de Deus”) e não meramente decorrente ou consequente, como propõe C. Boff.

### 3.2 Debate crítico-propositivo

Em relação ao debate preconizado por C. Boff, quando reestabelecidos do choque e impacto da inesperada crítica de C. Boff, alguns dos teólogos da libertação, especialmente do Brasil, manifestaram suas posições. Dentre outras manifestações, entrevistas e artigos publicados em revistas, sites, blogs, destacam-se os artigos publicados na Revista Eclesiástica Brasileira que se colocou à disposição para publicar posições que levassem o debate adiante. No que segue, a intenção é de trabalhar a posição adotada, especialmente pelos teólogos Susin e Hammes, Aquino Júnior, e Leonardo Boff em face à réplica de C. Boff. A opção por retomar a posição destes teólogos e não tanto a de outros, como, por exemplo, a de Libânio<sup>373</sup> e Comblin<sup>374</sup>, deve-se ao fato de que na réplica C. Boff debate com as posições dos quatro autores supracitados. Como é impossível de retomar o debate em todos os detalhes e nuances, a atenção ficará centrada na questão metodológica e epistemológica.

Susin e Hammes reconhecem, em primeiro lugar, os méritos de C. Boff nas questões de método da TdL e da teologia de modo geral. Após rapidamente apresentarem a crítica de

<sup>371</sup> BOFF, 2000, p. 176.

<sup>372</sup> BOFF, 2000, p. 177.

<sup>373</sup> LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: “excesso de zelo metodológico”. São Leopoldo: IHU, 2009. Disponível em: <[http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19548](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19548)> Acessado em: 7 de dez. 2010.

<sup>374</sup> COMBLIN, José. **As estranhas acusações de Clodovis Boff**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=36686>> Acessado em: 20 de out. de 2010.

C. Boff e contextualizá-la, os autores iniciam o debate chamando a atenção à crítica de C. Boff em relação aos teólogos Rahner (europeu) e Sobrino (latino-americano), lembrando que são esses praticamente os únicos teólogos citados diretamente por C. Boff. Acusado por reduzir a fé cristã em mera interpretação da existência humana, Susin e Hammes lembram que Rahner foi considerado por Moltmann o maior arquiteto da teologia católica (europeia) do século XX, preocupado com a correta articulação entre teologia e antropologia, entre ordem “natural e sobrenatural”, entre mundo e graça, encarnação e escatologia. Rahner, por sua vez, é lembrado como teólogo que sempre insistiu no Mistério Santo, sempre Maior e imanipulável. Quanto a Sobrino, é considerado por Susin e Hammes o “engenheiro da mais criativa e madura cristologia”<sup>375</sup> da TdL, mesmo após a Notificação da Congregação para a Doutrina da Fé<sup>376</sup>.

Uma dificuldade essencial do pensamento de C. Boff é assinalada por Hammes e Susin como a não consideração dos *pressupostos* atuantes em qualquer modo de fazer teologia, inclusive no seu modo de operar. Suas constantes referências ao pensamento aristotélico e tomista mostram seu débito ou filiação epistemológica e, portanto, revelam os seus limites. Somente consegue perceber o labor teológico dentro dos limites desse seu pressuposto, dessa sua filiação, mas C. Boff não parece suficientemente consciente disso. Esse tributo pago à sua filiação fica mais evidente na medida em que critica tudo o que foge à linearidade, ao fundamento, ao princípio; denomina tudo o mais, fazendo referência a uma fala de Ratzinger, como sendo uma “ditadura do relativismo”: “a modernidade, essencialmente imanentista, mostra-se avessa à transcendência. Temos, em seguida, a pós-modernidade, que, em seu relativismo, mostra-se indiferente, se não hostil, a ideias como princípio absoluto e fim último”<sup>377</sup>.

Hammes e Susin acreditam que, por necessidade de afirmação e de redução ao fundamento único, C. Boff fica impossibilitado de ver no círculo hermenêutico alguma importância especial. Para os autores, “Clodovis prefere uma epistemologia e uma metodologia linearmente lógicas, de corte aristotélico e escolástico, para manter as rédeas através da clareza”<sup>378</sup>. Lembram que para o pensar hermenêutico não há mais um centro, um

<sup>375</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 279.

<sup>376</sup> CONGREGAÇÃO para a Doutrina da Fé. **Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S.I.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*** (Madrid, 1991) e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999). Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_po.html)> Acessado em: 26 de abril de 2009.

<sup>377</sup> BOFF, 2008, p. 914.

<sup>378</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 286.

ponto de apoio único, um fundamento primeiro de onde tudo o mais pode ser deduzido e levado às últimas consequências. Há apenas um círculo, com pontos de partida e de chegada indefinidos. “Em tudo isso não há um ‘centro’ ou fundamento único ao qual se inclinam os demais pontos, mas há muitos *centros descentrados* remetendo para além de si, até Deus, um Deus descentrado”<sup>379</sup>.

Lembram, outrossim, que “a identidade cristã é aberta, fundada e marcada por *alteridades* [...]. Para nossa surpresa, Cristo nos conduz à pluralidade na simbólica trinitária da imagem cristã de Deus: cada pessoa remete à outra, pois é desde a outra, para a outra – é pericorese”<sup>380</sup>. Hammes e Susin veem na imagem da pericorese uma boa expressão e justificação do círculo hermenêutico da e na teologia cristã. É claro que uma teologia elaborada a partir de pressupostos hermenêuticos é estranha à lógica marcadamente linear e monolítica. A linearidade exige, mesmo aceitando a dialética, a assimetria e hierarquização constante de polos e enfoques teológicos. Por isso mesmo, Susin e Hammes, que têm como pressuposto teológico a contribuição da hermenêutica contemporânea, acreditam que falar em teologia de primeira e de segunda ordem, teologia geral e particular, “do ponto de vista epistemológico”, não lhes parece “adequado para a teologia cristã”<sup>381</sup>.

Quanto ao pobre como lugar teológico privilegiado, Hammes e Susin retomam a indicação de C. Boff de que a Revelação do Mistério transcendente se deu pela *quenose*. Por isso mesmo, o escândalo ou a loucura da *quenose* necessariamente precisa integrar a epistemologia teológica. Em decorrência, a opção pelos pobres, não é questão de derivação, de decorrência; “é ‘lugar cristológico’, e, por isso, é lugar teológico”<sup>382</sup>. Para Susin e Hammes, Hegel tinha criticado Kant por seu universalismo abstrato, ou seja, somente comportamentos universalmente aceitos seriam morais. Na relação entre universal e particular, o universal deveria ser o princípio guia do particular. Hegel pensa justamente o contrário: é necessário encontrar uma realidade concreta, um “particular”, que contenha em si o universal, pois o universal só pode ser realizado e pensado no final de um processo dialético. Ele localiza o “universal concreto” em Jesus, Filho de Deus.

Para von Balthasar, *o todo no fragmento* de Hegel permitiu compreender melhor a inclusividade universal em Jesus. Mesmo assim, em Hegel o universal concreto ficou ainda reduzido a uma experiência abstrata, sem mediação, sem um “lugar teológico”. Neste sentido,

<sup>379</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 286.

<sup>380</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 285.

<sup>381</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 287.

<sup>382</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 294.



“Sobrino e a TdL nada mais fazem que buscar por onde passa Cristo [...]: na parte dos pobres, a única parcialidade que realmente pode abrir-se para a inclusão e a universalização escatológica do Reino de Deus e das bem-aventuranças”<sup>383</sup>. Em outras palavras, Sobrino, em “afinidade eletiva” com Hegel, defendeu a possibilidade de se pensar uma opção “parcial”, a “parte concreta” dos pobres numa sociedade desigual, para realmente chegar a ser universal.

Leonardo Boff, já no título do artigo, abre o debate com seu irmão C. Boff defendendo “... *os pobres* contra a estreiteza do método”<sup>384</sup>. Conforme o próprio título, L. Boff não se detém a debater elementos metodológicos<sup>385</sup>, justamente pela sua estreiteza. Dentre suas principais críticas à C. Boff, podem ser destacadas as seguintes: a) a não identificação dos teólogos da libertação com a crítica de C. Boff; b) a posição magisterial e não de teólogo adotada por C. Boff no artigo em questão; c) três ausências em sua reflexão: de uma teologia da encarnação; do sentido singular de pobre dado pela TdL; de uma teologia do Espírito Santo. Quanto à questão metodológica propriamente dita, L. Boff afirma: “a articulação metodológica de Clodovis é excessivamente racional, de uma racionalidade cartesiana na linha do ‘more geometrico’”, adequada para “uma teologia ‘more aristototelico’ ou ‘more althusseriano’, mas não para uma teologia cristã”<sup>386</sup>. De modo que, para uma teologia cristã, “não é possível que aquilo que é decisivo para a salvação eterna – os pobres e oprimidos – não seja decisivo para a teologia ou seja apenas relativo e secundário”<sup>387</sup>.

O teólogo Aquino Júnior, por sua vez, após retomar as posições metodológicas adotadas por C. Boff ao longo de sua trajetória de teólogo<sup>388</sup>, aponta para cinco pontos críticos de sua metodologia: a) C. Boff teria partido de um pressuposto que acabou engessando a TdL, ou seja, de que a libertação é um tema de teologia e a TdL uma teologia do genitivo; b) se a dimensão libertadora é de algum modo constitutiva de toda teologia cristã, então não poderia ser tratada como teologia segunda; c) refuta a noção de que Deus primeiro se revela em sua imparcialidade e somente em seguida, como derivação, revelaria sua parcialidade pelos pobres; d) vê problemas na articulação da ordem da linguagem com a ordem da realidade nos desdobramentos metodológicos de C. Boff; e) quanto à crítica a Jon Sobrino, Aquino Júnior

<sup>383</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 296.

<sup>384</sup> BOFF, L., 2008, p. 701-710. O grifo é meu.

<sup>385</sup> Em seu texto réplica, C. Boff praticamente não rebate a crítica de C. Boff porque “o foco não a doutrina teológica, mas o fundamento da teologia. Era, portanto, uma questão de metodologia e não de ciência teológica”, cf. BOFF, 2008, p. 894.

<sup>386</sup> BOFF, L., 2008, p. 709.

<sup>387</sup> BOFF, L., 2008, p. 709.

<sup>388</sup> C. Boff vê, por exemplo, que a distinção e a união entre os planos epistemológicos T1 e T2, M1 e M2 “foram compreendidas e expostas com honestidade por um de meus críticos, Francisco de Aquino Júnior”, cf. BOFF, 2008, p. 896.

vê vários problemas na interpretação de C. Boff: entende que jamais Sobrino quisesse substituir o *intellectus fidei* pelo *intellectus amoris*; não se trata do amor antropocêntrico em contraposição ao amor de Deus; refuta a ideia de que Sobrino substituiu a fé apostólica pelos pobres.

De modo diverso e ao mesmo tempo similar à posição crítica dos teólogos acima retomados, segue abaixo a posição adotada desde o início nesta dissertação, isto é, articular o pensamento metodológico de C. Boff como um todo. No capítulo precedente, foi demonstrado, por meio de modelos formais, que a relação T1 e M1 deveria ser compreendida como relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas especificidades. Esta relação de reciprocidade recebeu a seguinte formalização: T1 –/ M1. O esforço agora será de articular a relação de reciprocidade resultante do ponto de partida e primeira ondulação *com* a segunda ondulação, denominada de crítico-restauracionista. Novamente quatro modelos formais podem ser instaurados. Estes traduzem quatro modelos possíveis de relações e, ao mesmo tempo, refletem o desejo de uma visão de conjunto da obra de C. Boff, apesar das especificidades, declinações e otimismo presentes nas duas fases. Em cada modelo formal, constará a formalização T1 (tese doutoral) e CR (ondulação crítico-restauracionista).

5. T1 // CR: relação de *justaposição* entre duas vertentes ou perspectivas teológicas de grandezas iguais ou entre duas perspectivas homogêneas.
6. T1 X CR: relação de *oposição* ou de exclusão: apenas um dos modelos é válido.
7. T1 –/ CR: relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas especificidades.
8. T1 = CR: relação de *identidade*: modelos teológicos completamente idênticos.

Novamente não se pode colocar de qualquer modo a relação entre T1 (tese doutoral) e a CR (ondulação crítico-restauracionista). Quando comparados o ponto de partida de sua produção teológica (tese doutoral: T1) e a segunda ondulação (crítico-restauracionista: CR), tendo presente os quatro modelos formais, há que se dizer que C. Boff retoma suas convicções da tese doutoral. As três primeiras formalizações não traduzem de modo preciso a relação em questão. Não se vê entre os dois momentos (tese doutoral e segunda ondulação) uma relação de justaposição, nem de oposição, nem de reciprocidade. O que se tem é uma relação de identidade, ou seja, a segunda ondulação se identifica com a tese doutoral.

C. Boff inclusive retoma a terminologia de teologia de primeira e de segunda ordem. Entende que o princípio misericórdia de Jon Sobrino vale apenas como princípio de segunda ordem<sup>389</sup>. Do mesmo modo, compreende que o pobre ou a libertação podem ser princípio ou perspectivas legítimas, possíveis e oportunas, mas como princípio segundo e com prioridade relativa. Sendo assim, a TdL que toma o pobre ou a libertação como princípio, “só pode ser um ‘discurso de segunda ordem’, que supõe em sua base uma ‘teologia primeira’”<sup>390</sup>. Por fim, C. Boff acredita que “tal distinção permite articular, respectivamente, o ‘princípio primeiro’ e geral de toda teologia, inclusive da TdL (como ‘teologia’), que é o Deus de Jesus Cristo, e o ‘princípio segundo’ e especial da TdL (como ‘da libertação’) que é o pobre”<sup>391</sup>.

Como ficou demonstrado, a terminologia e a hierarquização de perspectivas teológicas da tese doutoral são retomadas nesta segunda ondulação, configurando-se uma relação de identificação com a tese doutoral, expressa na quarta formalização: T1 = CR. As duas últimas décadas de produção teológica de C. Boff retomam, portanto, o desenvolvido em sua tese doutoral. Nas palavras do autor, “essa articulação epistemológica em dois planos já se encontra em minha tese doutoral *Teologia e prática*”<sup>392</sup>. Apesar dessa articulação em dois planos hierarquizados receber um acento diferenciado na década de oitenta, nos anos noventa ela é retomada com todo vigor, de maneira que na obra, “Teoria do método teológico” (1998), a TdL é integrada no *órganon* maior da teologia como um dispositivo parcial.

Enquanto que, na segunda fase, aqui denominada de ondulação radical-otimista, C. Boff admitia um fecundo retorno dialético do M1 sobre a T1, neste momento o autor dá um passo para trás. Questionado por Aquino Júnior sobre a possibilidade da “teologia segunda” exercer sobre a “teologia primeira” influência constitutiva, C. Boff é categórico em afirmar que o retorno dialético ajuda a explicitar e confirmar a fé, enquanto “revelação” do que nela de algum modo já estivesse contido. A “teologia segunda” poderia “atualizar” o que na fé estivesse contido como “potência”, sem condições de criar algo *substancialmente* novo. É o Cristo que ilumina o rosto do pobre. Este, por sua vez, “como o ‘preferido de Deus’ [...] ‘revela’ o rosto de Cristo, mas apenas enquanto lança sobre Este certo matiz, uma nova cor, e não enquanto revela novas verdades cristológicas”<sup>393</sup>. No esquema abaixo, é ilustrada a relação “dialética” entre a teologia primeira e os enfoques teológicos:

---

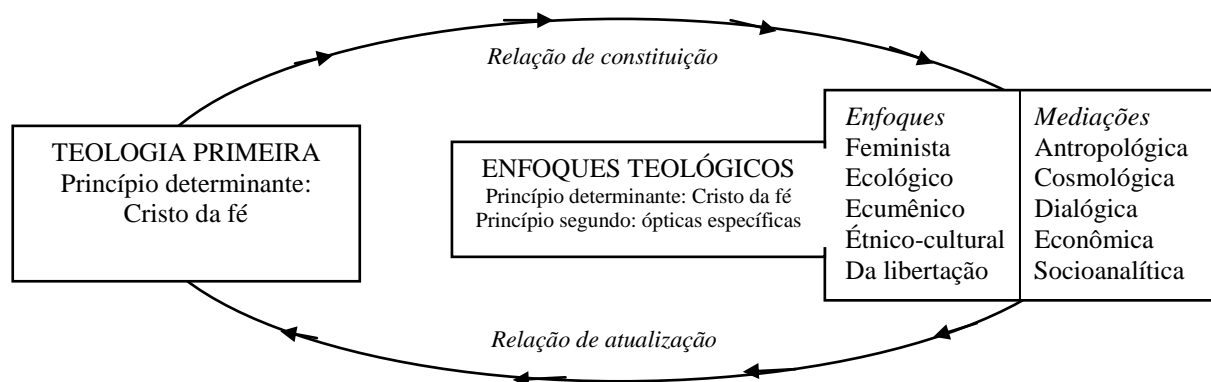
<sup>389</sup> BOFF, 2000, p. 175.

<sup>390</sup> BOFF, 2007, p. 1004.

<sup>391</sup> BOFF, 2008, p. 896.

<sup>392</sup> BOFF, 2008, p. 896.

<sup>393</sup> BOFF, 2008, p. 902.



“Não se pode reivindicar o pluralismo teológico. Seria destruir as condições mesmas do pluralismo, que só é possível dentro de um quadro definido, e este só pode ser definido a partir e na base dos princípios da fé, sendo o primeiro deles o Cristo Senhor”<sup>394</sup>. Conforme o esquema acima, C. Boff consegue apenas conceber a pluralidade desde que a unidade esteja garantida de antemão. Talvez seja este um dos principais problemas da teologia de todos os tempos. C. Boff, sobretudo, filiado ao esquema aristotélico-tomista de pensamento, vê a possibilidade da pluralidade, aqui representada nos diversos enfoques teológicos, desde que o fundamento seja absolutamente unitário. Além disso, conciliar a lógica linear com a circularidade dialética é trabalhar com dois esquemas de pensamento inconciliáveis. Daí a estranheza da metodologia de C. Boff para muitos teólogos da libertação. Enfim, a *unidade* na *universalidade* é estranha para C. Boff.

A crítica de C. Boff aos seus interlocutores está no fato de esses privilegiarem a temática da imanência, centrada nas ideias de sujeito, história, mundo, contexto, interesse, etc. Afirma, ainda, que esses se mostram avessos ao pensamento da transcendência, centrado nos temas da verdade, ser, sentido último, felicidade, Deus, tal como se expressou na *philosophia perennis*. Talvez o pensamento teológico atual, de fato, mantém-se desfavorável a toda ideia de sentido último, de *a-historicidade*, de verdade última, etc. É inegável também que este clima filosófico-cultural moderno e pós-moderno tenha penetrado no modo de a teologia operar. Se este é um possível limite da TdL, C. Boff não pode esquecer de assinalar, então, que é o limite de boa parte do fazer teológico hoje, inclusive europeu e da teologia do Concílio Vaticano II.

C. Boff afirma que o teólogo “educado” ao modo contemporâneo (moderno e pós-moderno) de pensar, contentando-se apenas com um pensar hermenêutico, encontrar-se-ia débil, no sentido de não mais conseguir, de um lado, articular de modo metafísico as grandes

<sup>394</sup> BOFF, 2008, p. 898.

questões de fé e, de outro, “destituído de autêntica ‘capacidade lógica’ para afrontar com sucesso a problemática epistemológica dos fundamentos da teologia”<sup>395</sup>. A perspectiva hermenêutica, por mais que dê um lugar especial ao contexto, ao círculo, ao mundo e à historicidade, de fato se encontra destituída de capacidade lógica ou a não ser da lógica da linearidade que não leva em conta a possibilidade de um círculo hermenêutico? É preciso lembrar, diante da afirmação de que “não é qualquer filosofia que serve à teologia cristã. Esta não exige uma filosofia determinada, mas tem certamente ‘exigências filosóficas’”<sup>396</sup>, que “nenhum discurso interpretativo é total, que sempre tem algo de ‘redução’ – à linguagem, a categorias, a conceitos”<sup>397</sup>, inclusive o modelo da lógica linear.

### Considerações finais

Neste capítulo foi descrita a segunda ondulação do pensamento teológico-metodológico de C. Boff. Denominada de crítico-restauracionista, esta ondulação se aproxima das posições adotadas na tese doutoral e, conseqüentemente, se distancia da ondulação radical-otimista. Um dos principais indícios dessa mudança se encontra na sua retomada da terminologia de T1 e T2 em detrimento de M1 e M2. Apesar de C. Boff afirmar que o uso da distinção T1 e T2 *ou* M1 e M2 não faça “muita diferença”<sup>398</sup>, a retomada da terminologia da tese doutoral significa um passo atrás em relação à terminologia de sua segunda fase e primeira ondulação. Enfim, se no segundo capítulo, por meio do uso de modelos formais, ficou demonstrado que entre T1 e M1 existe uma relação de *reciprocidade* dialética entre modelos diferentes, apesar de suas especificidades, neste capítulo se evidenciou que entre T1 e CR há uma relação de *identidade*, em detrimento de uma possível relação de *reciprocidade* entre M1 e CR.

Enfim, dentre os principais limites da crítica epistemológica de C. Boff apontados ao longo da descrição podem ser destacados os seguintes: tentativa de a todo instante articular dialética e círculo hermenêutico *com* a lógica linear aristotélica; toda articulação metodológica é realizada por meio de níveis hierárquicos; a impossibilidade ou o enfraquecimento do retorno dialético da teologia de segunda ordem sobre a teologia de

---

<sup>395</sup> BOFF, 2008, p. 919.

<sup>396</sup> BOFF, 2008, p. 919.

<sup>397</sup> HAMMES; SUSIN, 2008, p. 281.

<sup>398</sup> BOFF, 2008, p. 896.

primeira ordem; a crítica aberta aos teólogos da libertação, não raras vezes com atitude magisterial, é feita sem efetivamente nomear os teólogos da libertação e sem demonstrar cientificamente os problemas encontrados em suas produções teológicas; a impossibilidade de uma teologia da libertação de cunho profético, como defende o autor, na medida em que a mesma se torna somente uma dimensão transversal de toda e qualquer teologia; pressupostos filosóficos adotados por C. Boff em sua tese doutoral têm orientado, condicionado e engessado, com avanços e recuos, todos os desenvolvimentos da metodologia da TdL por ele elaborada; a impossibilidade de se pensar a unidade *na* diversidade de posições e perspectivas.

## CONCLUSÃO

A TdL, a mais original contribuição da teologia latino-americana, foi retomada nesta pesquisa por meio do estudo da produção teológico-metodológica de C. Boff. A pesquisa emergiu num contexto em que o próprio C. Boff questiona os fundamentos da TdL, tanto em sua articulação metodológica quanto em sua crítica epistemológica. Na medida em que C. Boff, um dos mais representativos teólogos da libertação no que se refere ao método da TdL, exige da mesma uma revisão crítica de seus fundamentos, torna-se necessário olhar para as bases da mesma e perguntar pela sua metodologia. Este volver necessário foi realizado, portanto, por meio do estudo histórico-sistemático da produção de C. Boff.

A atitude básica adotada para a interpretação e sistematização de sua produção teológico-metodológica foi mais dialógica que crítica, mais hermenêutica do que de censura prévia. Sendo assim, antes de qualquer descrição, a atitude interpretativa foi de escuta da crítica de C. Boff. No entanto, por vezes a descrição e a crítica se constituíram de modo concomitante, de modo que há de se justificar o porquê dessa concomitância. Essa se deu desse modo pela dificuldade de primeiro descrever e depois tomar um determinado posicionamento e distanciamento. A articulação metodológica da TdL tal como concebida por C. Boff é marcadamente complexa, de modo que, primeiro descrever e, num momento distinto, traçar as coordenadas críticas exigiria uma nova retomada dos principais elementos e argumentos do autor.

Quando publicado o primeiro artigo mais crítico de C. Boff, não poucos teólogos da libertação se perguntaram o que teria acontecido com ele, uma vez que uma leitura rápida e imprecisa apontava para uma ruptura epistemológica com toda a sua produção passada. Diante disso, a pergunta norteadora e orientadora da pesquisa se constituiu em forma de alternativa, estabelecida por meio de uma disjuntiva: na produção teológico-metodológica de

C. Boff se verifica uma ruptura *ou* uma guinada epistemológica? Após ter descrito em três capítulos a sua contribuição metodológica específica, apontando para três fases de seu pensamento, com um ponto de partida e duas ondulações, a argumentação desenvolvida, por si mesma, procurou responder a pergunta fundamental, que ora se constituiu em forma de tese: não se verifica na produção teológico-metodológica de C. Boff uma ruptura epistemológica, mas sim uma *guinada* significativa e, ao mesmo tempo, uma *continuidade* representativa.

A imagem da ondulação usada para descrever o pensamento teológico-metodológico de C. Boff é sugestiva. A constituição de uma ondulação é proporcionada por diversos fatores e influências, a partir de várias condições favoráveis que a tornam possível. A teologia, desse modo, constitui-se diante das novas vicissitudes históricas, em consonância ou não com a tradição, a partir da especificidade de cada contexto e lugar eclesial. No caso da reflexão teológica de C. Boff, revelou-se como *uma* linha ondulada, sustentada pela sua tese de doutorado. Em outras palavras, C. Boff manteve-se fiel a sua produção passada, não obstante duas guinadas. Uma delas se deu pelos anos oitenta, quando compreende a TdL de modo mais radical e otimista. Outra, mais recente, compreende a TdL de modo mais crítico e se constitui, em relação à primeira ondulação, numa perspectiva restauracionista, isto é, aproxima-se das intuições e desenvolvimentos de sua tese doutoral e se distancia das reflexões mais otimistas de sua segunda fase e primeira ondulação.

A crítica de C. Boff e sua reivindicação para que a TdL volte ao fundamento se constituiu a partir do mundo, isto é, da realidade social e eclesial, revelando a grandeza de espírito, a ética e a responsabilidade teológica do autor. Manter-se em abertura e diálogo com o mundo é fundamental para a boa e saudável teologia, no duplo sentido que essa expressão tem na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, isto é, histórico-pastoral e histórico-teológico. O confrontar-se da teologia com o mundo não é algo periférico ou secundário, mas atinge o núcleo da teologia e, portanto, diz respeito à sua própria identidade. E não apenas por razões pastorais, isto é, responsabilidade com o mundo e com Deus, mas também por razões estritamente teóricas, pois configura o próprio que fazer teológico e lhe outorga uma finalidade específica. Além do mais, a ondulação apontada e justificada no pensamento teológico-metodológico de C. Boff não é um caso isolado na TdL. Esse processo também aconteceu com outros teólogos da libertação, não obstante suas diferenças e especificidades.

Seguramente, uma das principais contribuições da TdL, não apenas na América Latina, mas mundialmente, foi a passagem do uso da mediação filosófica para a mediação das



ciências do social como parceira preferencial da teologia. Essa novidade teológica da libertação, enquanto assunção no interior do discurso teológico da mediação socioanalítica, implicou numa reestruturação da mediação hermenêutica e da mediação prático-pastoral, mediações já utilizadas no discurso teológico tradicional. C. Boff percebeu, desde o princípio, a importância dessa mediação, a reviravolta que ela significava, além dos seus limites e novos problemas, no que diz respeito à metodologia da teologia de modo geral e da TdL particularmente. O autor, neste sentido, contribuiu eficazmente para a boa articulação das ciências do social com a teologia, apontando riscos e dificuldades inerentes e problemas em alguns modelos adotados acriticamente, propondo uma perspectiva bem regrada de articulação. Seu mérito foi o de procurar garantir a autonomia de cada disciplina científica, não obstante a dependência das mesmas.

Significativa foi também a preocupação do autor na relação entre teologia clássica e TdL. Uma vez que a libertação se tornou uma categoria hermenêutica central, sendo a partir dela relidos temas e conceitos teológicos tradicionais, C. Boff sentiu a necessidade de problematizar e trabalhar a relação entre teologia clássica e da libertação. Não obstante as críticas realizadas no decorrer da descrição de seu pensamento, especialmente na hierarquização de perspectivas teológicas (T1 e T2, M1 e M2), há que se ressaltar a importância da advertência, preocupação e contribuição de C. Boff no que diz respeito a essa relação. A posição crítica do autor, sua advertência quanto aos limites da TdL e a dependência desta em relação à teologia clássica, se, de um lado, é redutora, de outro, garante a autonomia e a dependência de uma para outra, sem que se chegue à noção, diga-se mortal, de querer saltar fora de sua própria sombra, como a história, não raras vezes, já demonstrou.

A mais recente preocupação de C. Boff sobre a garantia da fé como princípio da TdL também precisa ser ressaltada como uma grandeza teológica. Obviamente que não se está aqui a concordar com toda a crítica mordaz preconizada por C. Boff, mas é preciso admitir que ela se justifica por várias razões. O método teológico da TdL, por exemplo, sofreu reduções ao longo da história da TdL. Fala-se com tanta facilidade do tripé metodológico (Ver – Julgar – Agir) como se a relação dos mesmos e o resultado teológico acontecessem pela simples invocação do mesmo. Conforme visto ao longo da dissertação, a relação entre os momentos metodológicos é complexa demais para ser simplificada desse modo. Quanto ao resultado teológico, por vezes, se deixa de produzir uma teologia criativa e aberta aos novos desafios, tornando-se mera repetição de jargões, sem compreendê-los em toda sua profundidade. A opção pelos pobres, por exemplo, quando enunciada, é poucas vezes justificada e

fundamentada teologicamente. No nível pastoral, como C. Boff ressalta com ensejo, observa-se a militância social e a pastoral destituídas de uma verdadeira e profunda espiritualidade.

Além de outras contribuições do autor que poderiam ser elencadas, cabe também apontar problemas e imprecisões. É completamente justificável a insistência de C. Boff para que a TdL volte à fonte, ao princípio determinante da teologia, a fé. O autor, no entanto, fala da fé de um modo tão aberto e vago como se a mesma fosse garantida por si mesma. Uma rápida revisão da história da teologia comprova que não foram poucos os resultados teológicos totalitários e opressores, tendo a fé como princípio determinante. Neste sentido, o círculo hermenêutico descrito por Juan Luís Segundo, constituído como experiência teológica vivencial, acompanhado pela aplicação da suspeita ideológica à sociedade e à teologia, resultando num novo modo de interpretar as Escrituras e a realidade, tem maior significância, criticidade e credibilidade do que a crítica aberta, destituída de uma articulação mais desenvolvida, como proposta por C. Boff em seus textos recentes.

O pensamento teológico-metodológico de C. Boff é marcadamente configurado e sustentado pelos pressupostos aristotélico-tomistas. A constante hierarquização de perspectivas e momentos teológicos, as inúmeras referências ao fundamento único e a dificuldade de trabalhar com perspectivas pluralistas denunciam o seu débito conceitual. O autor, como foi verificado ao longo da descrição nos três capítulos, tem dificuldade de trabalhar com pressupostos filosóficos que fogem da lógica linear e hierarquizante. Portanto, ao fazer uso desses pressupostos, C. Boff acabou condicionando e engessando a metodologia da TdL. Não obstante, com esses pressupostos, insiste na dialeticidade e circularidade do processo teológico, fazendo uso da contribuição da hermenêutica contemporânea, de modo especial a heideggeriana, bem como da dialética hegeliana, mas sempre circunscritos e articulados de forma hierárquica. A questão que precisa novamente ser feita a C. Boff é sobre a real possibilidade de conjugar a lógica linear aristotélico-tomista com a dialética ou mesmo com a circularidade hermenêutica.

Outra imprecisão, presente não apenas na reflexão teológico-metodológica de C. Boff, e que exige ser trabalhada com certa urgência, é resultante, dentre outros fatores, da substituição da filosofia pelas ciências do social (marxismo), como parceiras preferenciais da teologia. Conforme ressaltado acima, a TdL procurou articular o pensamento teológico a partir da realidade latino-americana, encontrando nas ciências do social, especialmente na vertente marxista, uma parceria fecunda para a compreensão da sociedade nas suas formas de opressão e possibilidades de libertação, sendo esta, inclusive, uma de suas principais

contribuições para a teologia como um todo. Diante da opção um tanto radical da interação da TdL com as ciências do social em detrimento do diálogo com a filosofia, sente-se na TdL a dificuldade de trabalhar de modo mais incisivo determinados conceitos e perspectivas. C. Boff, de certo modo, acena para a importância da filosofia como mediação da TdL, mas sua referência acaba sendo restringida, novamente, ao pensar filosófico aristotélico.

Tendo como pressuposto e ponto de partida uma experiência da realidade (ato primeiro), o fazer teológico latino-americano foi entendido como ato segundo. Contudo, a relação entre ato primeiro e ato segundo nem sempre recebeu a devida articulação na TdL e, de modo especial, no pensamento de C. Boff, constituindo-se em um dos maiores problemas teóricos da TdL. O que chama a atenção é o fato de C. Boff, quando se trata da articulação metodológica propriamente dita (nível hermenêutico), realiza um salto de momentos (ato primeiro e ato segundo), sem tirar todas as consequências desse dado e intuição fundamental da TdL. A relação entre o momento pré-teológico (ato primeiro) e teológico (ato segundo) exige, portanto, uma perspectiva de pensamento que possibilita uma articulação intermediária ou de convergência das mais distintas posições.

A leitura da realidade é um dos elementos centrais da TdL, enquanto condição de base para uma teologia humanamente saudável, justa e responsável da libertação. C. Boff e a TdL, no entanto, mantiveram uma noção limitada ou mesmo inadequada de realidade em função da sua relação privilegiada com o marxismo. A noção de realidade trabalhada pela TdL carece, não poucas vezes, de uma reflexão filosófica para além do marxismo. Uma vez que a questão da realidade faz parte de praticamente todas as elaborações teológicas da libertação, essa noção exige uma expansão. O marxismo que foi empregado na TdL não ofereceu espaço suficiente para discutir dimensões da realidade como da subjetividade, arte e cultura. Estas dimensões fundamentais da vida humana não encontram respaldo no desenvolvimento metodológico de C. Boff. Portanto, há de se perguntar por uma perspectiva de pensamento que privilegie outras dimensões da realidade.

A TdL testemunha a possibilidade de um pensamento teológico transformado pelas dores da exclusão e da pobreza dos povos e da realidade latino-americana. Ao lado das vítimas e em seu favor, a TdL se apresenta como exigência discursiva oriunda da indignação frente à pobreza que mata e rouba a dignidade das pessoas e da realidade como tal. Essa experiência de injustiça e o compromisso com os pobres, enquanto *experiência espiritual*, fez com que se designasse a teologia da libertação com uma nova maneira de fazer teologia. Juan Luís Segundo, já nas primeiras páginas de sua obra “Libertação da Teologia”, classifica-a

como um modo especial de experimentar e valorizar a realidade em geral. Esse aspecto da TdL não deveria ser subestimado, pois é a condição fundamental da existência e reflexão teológica. Contudo, a experiência espiritual, compreendida como indignação e compromisso com a realidade, não se efetivou, por vezes, como “ponto de partida” metodológico e “tema central” na articulação metodológica de C. Boff e da TdL de modo geral.

Dos problemas e dificuldades acima apontados, a saber, dos pressupostos aristotélico-tomistas, da parceria da TdL com as ciências do social, da relação entre ato primeiro e ato segundo, da compreensão de realidade e sua interpretação, e da não efetivação da experiência espiritual no método e temas teológicos, resulta um problema aberto a ser investigado em pesquisa teológica futura. Portanto, nessas problemáticas de base reside propriamente o problema da TdL hoje, enquanto necessidade de sua revisão e sua reformulação, configurando-se na seguinte pergunta: que referencial teórico se apresenta como alternativa ou contribuição ao programa marxista e aos pressupostos filosóficos aristotélico-tomistas com condições de manter um diálogo profundo e uma revisão dos mesmos na e da TdL?

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **A theology of human hope**. New York: Corpus Books, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.
- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. **Fé e eficácia**: o uso da sociologia na teologia da libertação. São Paulo: Loyola, 1991.
- AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Clodovis Boff e o método de TdL: uma aproximação crítica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 271, p. 570-596, 2008.
- ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável: fragmentos de memória pessoal. In: SUSIN, Luís Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000.
- BEOZZO, José Oscar. Carta do Pe. José Oscar Beozzo, presidente da CEHILA, a Dom Frei Boaventura Kloppenburg, OFM, Auxiliar de Salvador, BA. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 396-399, jun. 1985.
- BOFF, Clodovis. A dimensão teologal da política. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 38, n. 150, p. 245-268, jun. 1978b.
- \_\_\_\_\_. A ilusão de uma nova cristandade: crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, v. 39, n. 149, p. 5-17, mar. 1978a.
- \_\_\_\_\_. Carta à Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé: sobre as “considerações do pensamento teológico de Frei C. Boff, OSM. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 393-395, jun. 1985a.
- \_\_\_\_\_. Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000a.
- \_\_\_\_\_. Espistemología y metodología de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (orgs.). **Mysterium liberationis**. Madrid: Trotta, 1990.
- \_\_\_\_\_. Foi Jesus um revolucionário?. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 97-118, mar. 1971.

\_\_\_\_\_. **Mariologia social**: o significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. O caminho da Igreja na Europa: carta de um teólogo latino-americano a um cristão europeu. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 177, p. 152-160, mar. 1985c.

\_\_\_\_\_. **O Documento de Aparecida é o ponto mais alto do Magistério da Igreja latino-americana e caribenha**. São Leopoldo: IHU, 2007a. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1037&secao=224](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1037&secao=224)>. Acessado em: 10 de dez. 2010.

\_\_\_\_\_. Puebla: “Evangelização, ideologias e política”: ganhos e questões. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 39, n. 153, p. 101-104, mar. 1979.

\_\_\_\_\_. Resposta de Frei Clodovis à análise de Dom Romer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 608-611, set. 1984c.

\_\_\_\_\_. Retorno à arché da teologia. In: SUSIN, Luis Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 263-271, jun. 1986.

\_\_\_\_\_. Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação: carta a um jovem teólogo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 41, n. 163, p. 426-442, set. 1981.

\_\_\_\_\_. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Petrópolis, n. 67, fasc. 268, p. 1001-1022, 2007.

\_\_\_\_\_. Teologia e prática. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 144, p. 789-810, dez. 1976.

\_\_\_\_\_. Pastoral de classe média na perspectiva da libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 51, fasc. 201, p. 5-28, março de 1991.

\_\_\_\_\_. A teologia da libertação e a crise da nossa época. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/196.htm>> Acessado em 13 de out. 2009.

\_\_\_\_\_. **As comunidades de base em questão**. São Paulo: Paulinas, 1997.

\_\_\_\_\_. Carismáticos e libertadores na Igreja. **Revista Eclesiástica Brasileira**, fasc. 237, p. 36-53, março de 2000b.

\_\_\_\_\_. Visão social da figura de Maria: uma síntese. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 63, fasc. 250, p. 354-372, abril de 2003.

\_\_\_\_\_. Re-partir da realidade ou da experiência de fé?: propostas para a CELAM de Aparecida. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, fasc. 265, p. 5-35, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Volta ao fundamento: réplica. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 272, p. 892-927, 2008.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. Cinco observações de fundo à intervenção do Cardeal Ratzinger acerca da Teologia da libertação de corte marxista. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 44, n. 173, p. 115-120, mar. 1984b.

\_\_\_\_\_. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Convocatória geral em prol da libertação: (carta aberta ao Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 251-262, jun. 1986.

\_\_\_\_\_. Em vista do novo Documento Vaticano sobre a Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 709-725, dez. 1984a.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação no debate atual**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo. A salvação nas libertações: o sentido teológico das libertações sócio-históricas (Teologia da libertação: o mínimo do mínimo). In: BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes, 1982.

\_\_\_\_\_. Esclarecimento. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 399-400, jun. 1985b.

\_\_\_\_\_. **Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. Petrópolis: Vozes, 1981.

\_\_\_\_\_. Pelos pobres contra a estreiteza do método, **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 270, p. 701-710, 2008.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. Auto-de-fé. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 400-402, jun. 1985b.

\_\_\_\_\_. Paranóia cardinalícia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 389-391, jun. 1985a.

COMBLIN, José. **As estranhas acusações de Clodovis Boff**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=36686>> Acessado em: 20 de out. de 2010.

COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PARA A DOCTRINA DA FÉ. Considerações acerca do pensamento teológico de Frei Clodovis Boff, OSM. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 391-392, jun. 1985.

COMISSÃO EPISCOPAL DE DOCTRINA. Contribuição da Comissão Episcopal de Doutrina para a leitura da “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 363-368, jun. 1985.

COMPÊNDIO Vaticano II. **Constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1968.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (3., 1979, Puebla). **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**: Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “**Libertatis Conscientia**”: instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. São Paulo: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. “**Libertatis Nuntius**”: instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Liberação. São Paulo: Loyola, 1984.

\_\_\_\_\_. **Notificação sobre as obras do P. Jon Sobrino S.I.**: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) e *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999). Disponível em:

<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_po.html)> Acessado em: 26 de abr. 2009.

CRÔNICA ECLESIAÍSTICA. Fim da pena de “silêncio obsequioso”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 425-428, jun. 1986.

\_\_\_\_\_. Notificação romana: livro tem opções perigosas para a sã doutrina da Fé. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 404-414, jun. 1985.

DOCUMENTAÇÃO. A Cassação da “Missio Canônica” do Prof. Fr. Clodovis Boff, OSM. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 592-617, set. 1984.

DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão - apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995**: o debate metodológico. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995.

FELLER, Vitor Galdino. **O Deus da revelação**: a dialética entre revelação e libertação na Teologia Latino-americana, da “Evangelii Nuntiandi” a “Libertatis Conscientia”. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1987.

GIBBELINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GIRARDI, Giulio. Teologia da Libertação na Nova Ordem Mundial: crise da esperança e crise da Teologia. In: SUSIN, Luís Carlos (org.). **Sarça ardente**: teologia na América Latina: perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. Teologia e Ciências Sociais. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, dez. 1984.



HAMMES, Érico João; SUSIN, Luiz Carlos. A Teologia da Libertação e a questão de seus fundamentos: em debate com Clodovis Boff. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, n. 68, fasc. 270, p. 277-299, 2008.

\_\_\_\_\_. **Teologia da Libertação após Aparecida volta ao fundamento?** Entrevistas com Luiz Carlos Susin e Érico Hammes. Disponível em: <[http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14534](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=14534)>. Acessado em: 14 de out. 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

JOÃO PAULO II. Carta de João Paulo II aos Bispos do Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 396-402, jun. 1986.

KLOPENBURG, Boaventura. A eclesiologia militante de Leonardo Boff. **Communio**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 126-147, mar./abr. 1982.

LIBÂNIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: “excesso de zelo metodológico”. São Leopoldo: IHU, 2009. Disponível em: <[http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com\\_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19548](http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=19548)> Acessado em: 7 de dez. 2010.

\_\_\_\_\_. Teologia no Brasil: reflexões crítico-metodológicas. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, n. 17, p. 27-79, 1977.

\_\_\_\_\_.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1997.

LISPECTOR, Clarisse. **A paixão segundo G. H.** Madrid; Paris, México; Buenos Aires; São Paulo, Rio de Janeiro; Lima: ALCCA XX, 1996.

MORELLI, Mauro. Teologia do Genocídio x Teologia da Libertação: comentário sobre as declarações públicas do Cardeal Agnelo Rossi em suas visitas ao Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 385-389, jun. 1985.

MOVIMENTO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Roma Locuta**: documentos sobre o livro Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante de Frei Leonardo Boff. Rio Branco: Movimento Nacional dos Direitos Humanos, 1985.

MUELLER, Ênio R. **Teologia da libertação e marxismo**. São Leopoldo: Sinodal, 1996

RATZINGER, Joseph. Explico-vos a Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 44, n. 173, p. 108-115, mar. 1984.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Porto: Rés, [198-].

ROMER, Karl Josef. Análise da obra de Frei Clodovis por Dom K. J. Romer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 594-608, set. 1984.

ROSSI, Agnelo. Verdades, erros e perigos na Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 368-385, jun. 1985.

SCANNONE, Juan Carlos. Cuestiones actuales de epistemología teológica: aportes de la teología de la liberación. **Stromata**, São Miguel, n. 46, p. 293-336, 1990, p. 66-67.

\_\_\_\_\_. El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas. **Stromata**, São Miguel, n. 42, p. 137-158, 1986, p. 142.

SINNER, Rudolf von. **Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública**. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/018.pdf>> Acessado em: 8 de agos. 2010.

SOBRINO, Jon. Teologia num mundo sofredor: a teologia da libertação como “intellectus amoris”. In: IDEM. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Vozes: Petrópolis, 1994.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. Porto Alegre: SOTER; São Paulo: Loyola, 2000.

ZILLES, Urbano. Igreja: carisma e poder. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 23, n. 102, p. 493-497, 1993.