

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

TEOLOGIA EM MOSAICO: O NOVO CENÁRIO TEOLÓGICO LATINO-AMERICANO NOS ANOS 90. RUMO A UM PARADIGMA ECUMÊNICO CRÍTICO

CARLOS GILBERTO BOCK

DOUTORADO EM TEOLOGIA

Área de Concentração: Teologia e História

São Leopoldo, junho de 2002

**TEOLOGIA EM MOSAICO:
O NOVO CENÁRIO TEOLÓGICO LATINO-AMERICANO NOS ANOS 90.
RUMO A UM PARADIGMA ECUMÊNICO CRÍTICO**

TESE DE DOUTORADO

por

Carlos Gilberto Bock

**em cumprimento parcial das exigências
do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia
para obtenção do grau de
Doutor em Teologia**

Escola Superior de Teologia

São Leopoldo, RS, Brasil

Junho de 2002

BANCA EXAMINADORA

Presidente:

1° examinador:

2° examinador

3° examinador:

4° examinador:

BOCK, Carlos Gilberto. Teologia em mosaico : O novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2002.

SINOPSE

Mudanças significativas em âmbito global, nos anos 90, repercutiram sobre a Teologia da Libertação (TdL). No capítulo um são apresentadas as análises de três teólogos brasileiros bastante representativos (C. Boff, L. Boff e H. Assmann). A partir de suas respectivas sínteses teológicas e pessoais, eles indicam qual é o perfil teológico mais adequado para o novo momento histórico. Neste capítulo é analisada, ainda, a hipótese de uma mudança de paradigma na TdL, como resposta à crise experimentada. Constata-se que esta fase se caracteriza pela pluralidade de paradigmas em coexistência. No capítulo dois constatamos que, em meio aos novos cenários dos anos 90, a teologia latino-americana opera importantes desdobramentos e deslocamentos de ordem metodológica e epistemológica. Estes são devidamente registrados e analisados neste capítulo. No terceiro e conclusivo capítulo, explicitamos a tese de que as mudanças previamente identificadas não podem ser, na sua totalidade, subsumidas dentro do paradigma original da TdL. Observa-se que esta nova fase se caracteriza por um novo pluralismo teológico, que exige a vigência de um (macro)paradigma ecumênico crítico. De um lado, diante do pluralismo, rejeitamos a perspectiva da fragmentação teológica. De outro lado, em face à exigência da unidade, negamos qualquer solução que busca diluir ou harmonizar as diferenças. Por isso, indicamos que o paradigma mais adequado para a reflexão teológica atual é o ecumênico crítico. Ele promove a coexistência plural e a mútua fecundação entre os distintos enfoques.

BOCK, Carlos Gilberto. *Teologia em mosaico : O novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2002.

ABSTRACT

Significant changes at global level in the 90s have had their effect upon Liberation Theology in Latin America. Chapter one of this thesis presents the analyses of three representative Brazilian theologians (C. Boff, L. Boff, H. Assmann). From their own personal and theological perspectives, they indicate what are the most appropriated theological outlines for Latin American theology at this historical moment. In this chapter I also deal with the hypothesis of a paradigm shift in Liberation Theology as an answer to the crisis experienced. It is observed that this period is characterized by a plurality of paradigms in coexistence. In chapter two I try to show that, in the midst of the new scenarios of the 90s, Latin-American theology reveals important developments and dislocations both of methodological and epistemological nature. These are described and analyzed in this chapter. In the third and conclusive chapter, I sustain the thesis that the changes previously identified cannot be, in their totality, subsumed within the original paradigm of Liberation Theology. It is observed that this new phase is characterized by a new theological pluralism which requires an ecumenical critical (macro)paradigm. On the one hand, in what concerns pluralism, we reject the perspective of theological fragmentation. On the other hand, in what concerns the demands for unity, any solution is denied which seeks to skip or to harmonize the differences. The contention is that an ecumenical critical paradigm is the most appropriate for ongoing theological reflection. This paradigm promotes the plural coexistence and a mutual fertilization between the distinctive perspectives.

AGRADECIMENTOS

Ao Enio, amigo e mestre de longa data, minha profunda gratidão e reconhecimento. Devo muito desta tese a você!

À Ana, minha esposa e companheira, que compartilhou comigo cotidianamente as alegrias e dificuldades na elaboração desta tese. Também devo muito desta tese a você!

Aos colegas do Grupo de Estudos sobre Teologia e Interdisciplinaridade - Haidi, Mara, Joe, Karin, Jonas, Robert, Valter e Daniel. Foi muito bom experimentar na companhia de vocês o suave equilíbrio entre razão e afeto, sem esquecer a celebração da vida. Vocês ajudaram a tornar esta tarefa mais gostosa!

Ao Joe, um agradecimento especial por sua leitura atenta e bem-humorada do capítulo dois e pela assessoria na configuração final do texto. Daniel e Robert, obrigado pela ajuda técnica na reta final. Estou torcendo, desde já, para quando chegar a vez de vocês (incluídos/as os/as colegas acima)!

À Bettina, pela ajuda inestimável na hora decisiva (exame de alemão). Você ajudou a viabilizar esta tese no seu início!

Ao Mário, pelo apoio pastoral e sua postura sempre atenta e interessada. Foi uma grande satisfação poder falar de teologia em meio às nossas reuniões e celebrações!

Ao Luiz e à Benvinda, por me acolherem como se acolhe a um filho!

Ao IEPG, pelo espaço institucional e acadêmico para a boa pesquisa teológica, bem como pela concessão da bolsa de estudos. Sou grato pelo apoio recebido!

Ao CNPq, pelo financiamento desse projeto. Sem esse apoio não teria sido possível realizar esta tese. O tempo que tive para a pesquisa e para a redação foi de grande valor pessoal e acadêmico. Sou grato por esta oportunidade!

Lembro com gratidão de muitos amigos/as que me acompanharam em diferentes momentos da vida. Tive a felicidade de encontrar muitos amigos/as verdadeiros/as. Estes/as, mesmo sem serem vistos/as, são lembrados/as com carinho!

Agradeço muito também à minha família que sempre me apoiou. Um agradecimento especial a meus pais, Erhart e Iris, porque sempre souberam o valor da educação e não mediram esforços para oferecê-la, de boa qualidade!

SUMÁRIO

BANCA EXAMINADORA.....	3
SINOPSE.....	4
ABSTRACT	5
AGRADECIMENTOS	6
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - A TEOLOGIA SOB O SIGNO DA TRANSFORMAÇÃO. A TDL DESAFIADA A REPENSAR A SUA <i>EPISTEME</i> NOS ANOS 90.....	18
1.1. A TdL DIANTE DO DESAFIO DE SUA REFONTIZAÇÃO E DE SUA RE-INSERÇÃO NO <i>ÓRGANON</i> TOTAL DA TEOLOGIA. AS CONTRIBUIÇÕES METODOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS DE CLODOVIS BOFF	21
1.1.1. <i>A TdL e a crise de nossa época</i>	21
1.1.1.1. Uma teologia difusa na teologia católica oficial	23
1.1.1.2. A hegemonia neoliberal.....	24
1.1.1.3. A crise de civilização.....	25
1.1.2. <i>A TdL e o pluralismo teológico atual: o primado da fé como elemento de unidade</i>	26
1.1.3. <i>A TdL e o desafio de sua refontização</i>	30
1.1.3.1. O princípio da fé como fundamento último da opção pelos pobres	30
1.1.3.2. O primado da fé como modo adequado de pôr a relação fé e política	32
1.1.4. <i>A TdL como um dispositivo particular dentro do <i>órganon total da teologia</i></i>	33
1.2. A TdL E A AMPLIAÇÃO DO SENTIDO DE LIBERTAÇÃO: A TEOLOGIA ECOLÓGICO-HOLÍSTICA DE LEONARDO BOFF	34
1.2.1. <i>Repensando a teologia a partir da crise do paradigma da modernidade</i>	34
1.2.2. <i>O universo como cosmogênese: a origem e o destino comum de todas as coisas</i> .	37
1.2.2.1. O cosmos como sistema aberto, dinâmico e evolutivo.....	37
1.2.2.2. Inter-relacionalidade e complexidade: a estrutura básica do universo	38
1.2.2.3. Ecologia: re-ligação com a Terra como organismo vivo.....	39
1.2.3. <i>A história como processo evolutivo e dinâmico</i>	41
1.2.3.1. A história como processo cósmico	41
1.2.3.2. A evolução humana dentro da evolução cósmica.....	42

1.2.3.3. O atual padrão civilizatório patriarcal	44
1.2.3.4. O momento histórico atual: transição para um novo padrão civilizatório.....	44
1.2.4. <i>O ser humano como subjetividade em dinâmica interação com o cosmos (antropogênese)</i>	46
1.2.4.1. O ser humano: concriador do universo.....	46
1.2.4.2. Ser de interioridade e de profundidade.....	48
1.2.4.3. As polarizações do humano.....	49
1.2.5. <i>O paradigma ecológico em diálogo com o paradigma da libertação</i>	49
1.3 - A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA INDAGA-SE SOBRE O SEU PARADIGMA: ESTARIA EM CURSO UMA MUDANÇA DE PARADIGMA NA TdL?	51
1.3.1. <i>Paradigmas e o debate sobre o novo na teologia e nas ciências</i>	51
1.3.1.1. O significado básico do conceito paradigma.....	52
1.3.1.2. O uso do conceito paradigma na acepção de Thomas Kuhn	53
1.3.1.3. O conceito paradigma no contexto da controvérsia epistemológica nas ciências	57
1.3.2. <i>O uso do conceito paradigma na teologia</i>	59
1.3.2.1. Analogias entre as ciências e a teologia	61
1.3.2.2. Diferenças entre as ciências e a teologia	62
1.3.3. <i>O debate sobre paradigmas na teologia latino-americana</i>	63
1.3.3.1. Paradigmas e a crise da razão moderna	65
1.3.3.2. Paradigmas e os diferentes modelos hermenêutico-teológicos	67
1.3.3.3. O paradigma da TdL e os novos enfoques teológicos	69
1.3.3.4. A TdL e a mudança do paradigma religioso ocidental	72
1.3.4. <i>A teologia latino-americana vive um período pós-paradigmático?</i>	77
1.3.5. <i>Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?</i>	80
1.4. A TdL E O DESAFIO DE UM NOVO AGIR PEDAGÓGICO. O DESAFIO DA EDUCAÇÃO PARA A SENSIBILIDADE SOLIDÁRIA EM HUGO ASSMANN.....	84
1.4.1. <i>Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação</i>	84
1.4.1.1. A exclusão como fato maior para a TdL	84
1.4.1.2. Aprofundando o debate sobre os pressupostos da TdL	86
1.4.1.3. Novos desafios.....	88
1.4.2. <i>Competência e sensibilidade solidária</i>	89
1.4.2.1. A noção de interdependência e a sensibilidade solidária	89
1.4.2.2. O desafio de um salto ético da humanidade	92
1.4.2.3. A opção preferencial pela solidariedade.....	93
1.4.3. <i>Hugo Assmann: um exemplo de transitividade epistêmica</i>	98
CAPÍTULO II - DESDOBRAMENTOS E DESLOCAMENTOS METODOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA NOS ANOS 90.....	101
2.1. DESDOBRAMENTOS E DESLOCAMENTOS METODOLÓGICOS	103
2.1.1. <i>O ponto de partida: da opção pelo pobre à opção pelo outro excluído</i>	105
2.1.1.1. O pobre como mediação de Deus	105
2.1.1.2. O pobre como lugar teológico central da reflexão teológica.....	106
2.1.1.3. A irrupção dos pobres na sociedade e nas igrejas	107
2.1.1.4. O pobre como sujeito da libertação. O lugar social da teologia.....	108
2.1.1.5. A exclusão como o fato maior do atual período histórico.....	109
2.1.1.6. A crise do sujeito histórico absoluto	111
2.1.1.7. A emergência de novos sujeitos históricos e teológicos.....	114

2.1.1.8. Balanço provisório.....	116
2.1.2. <i>As mediações</i>	119
2.1.2.1. A teoria da dependência	119
2.1.2.2. A crise do marxismo.....	121
2.1.2.3. Das ciências sociais às ciências humanas e naturais	124
2.1.2.4. Da política à economia	127
2.1.2.5. Articulação entre o enfoque sócio-libertador e os outros enfoques emergentes	131
2.1.2.6. A tensão metodológica entre arché e axé	132
2.1.2.7. Balanço provisório.....	133
2.1.3. <i>O horizonte utópico: da libertação às libertações</i>	134
2.1.3.1. A crise da utopia socialista e sua relação com a TdL.....	134
2.1.3.2. A libertação histórica sob a regência da libertação pessoal e escatológica..	137
2.1.3.3. Libertação social e alteridade	138
2.1.3.4. Libertação histórica e ecologia	139
2.1.3.6. Balanço provisório.....	141
2.2. DESDOBRAMENTOS E DESLOCAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS.....	143
2.2.1. <i>Da consciência crítica à corporeidade</i>	144
2.2.2. <i>Da consciência social à interação com processos auto-regulados</i>	147
2.2.3. <i>Do pobre como lugar epistêmico à ecologia</i>	152
2.2.3.1. A emergência da ecologia no contexto da TdL.....	152
2.2.3.2. Implicações da reflexão ecológica sobre o pensamento teológico: a ecoteologia.....	155
2.2.4. <i>Das grandes narrativas às pequenas narrativas</i>	157
2.2.5. <i>Da perspectiva revolucionária às transformações democráticas</i>	165
2.2.5.1. A rejeição da violência e a afirmação da via democrática	165
2.2.5.2. A ampliação do conceito de política.....	167
2.2.5.3. A emergência de novos movimentos sociais.....	168
2.2.6. <i>Da práxis de libertação à ética solidária universal</i>	170
2.2.6.1. O imperativo de uma ética mundial.....	171
2.2.6.2. O imperativo universal do modo-de-ser cuidado	174
2.2.6.3. A ética da libertação ampliada.....	178
2.2.7. <i>Da racionalidade teológica à espiritualidade</i>	179
2.2.7.1. A eco-espiritualidade na concepção de L. Boff.....	181
2.2.7.1.1. Espiritualidade como princípio de unidade da realidade.....	182
2.2.7.1.2. Espiritualidade como princípio dinâmico da vida	184
2.2.7.2. Da espiritualidade à racionalidade teológica	189
2.2.8. <i>Do ecumenismo intracristão ao ecumenismo inter-religioso</i>	190
2.2.8.1. A emergência de uma nova sensibilidade ecumênica mundial	190
2.2.8.2. A contribuição específica da teologia latino-americana: o ecumenismo de base	193
2.2.8.3. O desafio teológico do pluralismo religioso.....	197

CAPÍTULO III - A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO: DA PARTICULARIDADE REGIONAL AO PARADIGMA ECUMÊNICO MUNDIAL..200

3.1. SINAIS EVIDENTES DE UM LEGÍTIMO PLURALISMO NOS ANOS 90	202
3.1.1. <i>Novas sínteses teológicas nos anos 90</i>	202
3.1.2. <i>A pluralidade é constitutiva da metodologia da TdL</i>	204

3.2. TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: DA PARTICULARIDADE REGIONAL À CONSCIÊNCIA MAIS EXPLÍCITA DE UM PARADIGMA ECUMÊNICO GLOBAL.....	210
3.2.1. <i>A consolidação de um paradigma ecumênico global</i>	210
3.2.2. <i>TdL: da particularidade à universalidade</i>	213
3.3. CONDIÇÕES FUNDAMENTAIS PARA UM PARADIGMA ECUMÊNICO CRÍTICO.....	215
3.3.1. <i>O primado da fé</i>	215
3.3.2. <i>A centralidade do amor</i>	217
3.3.3. <i>A afirmação do lugar social</i>	218
3.3.4. <i>O diálogo interdisciplinar</i>	220
3.3.5. <i>Princípios éticos universais</i>	223
3.3.5.1. <i>A corporeidade como princípio ético universal</i>	223
3.3.5.2. <i>A justiça como princípio universal</i>	225
3.3.6. <i>O horizonte utópico: a solidariedade universal</i>	227
FINALIZANDO	230
BIBLIOGRAFIA	233
<i>Livros e coletâneas</i>	233
<i>Artigos e capítulos</i>	238

INTRODUÇÃO

O final de século e de milênio trouxe consigo a constatação de que vivemos uma profunda mudança, a nível global, que não é apenas cronológica (do calendário), mas é mais profunda e envolve toda a cultura, nos mais diversos âmbitos do viver e do saber. Não se trata apenas de uma época de mudanças, mas de uma mudança epocal.¹

Os contornos desta mudança, até por estarem em processo, ainda estão indefinidos, mas já não se pode negar a sua extensão. Toda mudança num nível macro envolve ansiedade por conter uma indefinição sobre o futuro. Toda mudança também suscita insatisfação e crise, pois as antigas referências do passado, inclusive institucionais, já não respondem mais adequadamente às necessidades e expectativas do presente. Vivemos numa época assim.

Os sinais desta crise estão presentes nos mais diversos âmbitos da vida humana. Ela atinge também a organização do saber, inclusive o saber científico que é um dos pilares da modernidade. O fracionamento exacerbado do conhecimento, de um lado produz a especialização, e de outro lado parece contribuir para a sensação de que não existe a possibilidade de um projeto humano comum. Também a teologia não está imune a esta crise.

¹ Carlos PALÁCIO. Novos Paradigmas ou Fim de uma Era Teológica. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 78-83. Cf. também Márcio Fabri dos ANJOS, *Encruzilhadas da Ética Teológica Hoje*. In: ID., *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 159.

Partilhamos da análise de que vivemos, no presente momento, uma crise de civilização e que, na raiz da mesma, está o projeto da modernidade ocidental. A solução da crise exige, portanto, uma profunda revisão do mesmo. Entendemos que a teologia deve estar decisivamente envolvida nesse processo de revisão crítica, contribuindo com a sua perspectiva específica.

A teologia crítica moderna tem se revelado como o esforço por colocar em diálogo e confronto o horizonte da fé (o dado revelado) e o horizonte da experiência contextual do intérprete e de sua comunidade de fé. Trata-se de uma relação dialética de mútua fecundação. Segundo tal concepção, a teologia tem diante de si a permanente tarefa de refletir e sistematizar os conteúdos da fé, tendo em vista as questões, necessidades e desafios do tempo em que se vive.²

Na América Latina a teologia que trabalhou e refletiu com bastante exaustão essa metodologia foi a Teologia da Libertação (TdL). A TdL é uma teologia contextual e contemporânea, que completou, recentemente, três décadas de existência. Trata-se de uma teologia bastante jovem mas que conseguiu ao longo de diferentes fases, trazer uma efetiva contribuição para o debate teológico universal.³

A história recente da teologia na América Latina confunde-se, em boa medida, com o desenvolvimento da TdL. Mesmo não sendo a única teologia desenvolvida neste continente, ela se constitui, inegavelmente, no fato maior, ou seja, é a teologia mais relevante, tanto do ponto de vista de sua originalidade, sistematicidade e reconhecimento.⁴ Entre as contribuições e conquistas da TdL, José Comblin destaca três, a saber: a) ela entrou na identidade latino-

² Segundo Libanio e Murad, “o homem moderno situa-se diante do conhecimento de modo diferente (...) Hoje as pessoas se voltam mais para sua experiência. Este movimento provoca transformação no interior da teologia. Na evolução interna da teologia exprime-se o deslocamento da transcendência para a encarnação, da infinitude para a finitude, da vida interna de Deus para o agir de Deus na história (...) A teologia opera a famosa viragem encarnatória, antropocêntrica”. J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia* : Perfil, Enfoques, Tarefas, p. 148-9.

³ Para uma visão da historiografia da TdL, cf. Enrique DUSSEL. *Teologia da Libertação* : Um panorama de seu desenvolvimento. Cf. também R. OLIVEROS. Historia de la Teología de la Liberación. In: I. ILLACURIA, J. SOBRINO (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación (1990), p. 17-50; J. R. REGIDOR. Libertação e alteridade: 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, 57/225(1997)118-138. Para uma visão panorâmica, com uma ênfase sistemática, cf. J. B. LIBANIO, Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: ID., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, p. 9-95.

⁴ Tamayo-Acosta destaca que a TdL é a primeira grande corrente do pensamento cristão nascida no Terceiro Mundo que possui uma identidade própria e resiste em ser uma sucursal das teologias européias ou norte-

americana; b) ela obteve um reconhecimento mundial e suscitou movimentos paralelos nos outros continentes; c) ela obrigou as igrejas cristãs a se confrontarem e assumirem o tema dos pobres.⁵ João B. Libanio, de forma semelhante, destaca quatro aspectos. São eles: a) a TdL ajudou a criar uma cultura de libertação que permanece ativa nas igrejas e na sociedade; b) a TdL deu uma nova credibilidade social para a Igreja Católica Romana, principalmente naqueles países onde as lideranças eclesiais assumiram-na publicamente; c) a TdL desafiou as igrejas para se abrirem à perspectiva dos pobres; d) ela alimenta o trabalho das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).⁶

A TdL latino-americana, portanto, provou ser uma teologia crítica e contextual. Ao longo de vinte anos ela se estruturou como uma teologia autônoma. Articula sua análise a partir de um método de leitura e interpretação da realidade, e desdobra esta análise, de forma sistemática, aos mais diferentes aspectos da fé cristã. Todavia, a realidade descrita e analisada pela TdL também tem se revelado dinâmica, forçando-a a rever a adequação do seu método e da sua teoria. Em especial, na década de 90, houve significativas mudanças em nível global e continental que repercutiram fortemente sobre a TdL e expuseram mais explicitamente algumas evidências de crise na sua teoria.⁷

Neste contexto de crise se deu um processo de revisão da teoria da TdL de forma a responder aos novos desafios suscitados pela realidade.⁸ Novos enfoques teológicos ganharam mais espaço. Houve uma revisão crítica sobre a natureza e a função do conhecimento

atlântica. Cf. Juan José TAMAYO-ACOSTA, Teología de la Liberación: revolución metodológica y desafíos. In: *Communio*, 28/1(1995) p. 49.

⁵ José COMBLIN, Trinta Anos de Teologia Latino-Americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 179.

⁶ João Batista LIBANIO, Trinta Anos de Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 142-3.

⁷ José M. Vigil elenca, entre os sintomas externos da crise da TdL, os seguintes: a queda da produção da TdL (os teólogos se reúnem menos e escrevem menos); a redução na quantidade dos cursos de formação de lideranças, bem como uma suavização dos conteúdos teológicos; uma certa perda de vigor das CEBs; uma certa crise semântica (a linguagem da TdL teria saído de moda). Cf. José María VIGIL, Mudança de paradigma na Teologia da Libertação. In: *REB*, 58/230(1998)311-328.

⁸ Para José R. Regidor, a TdL “nasceu, divulgou-se e se consolidou numa fase histórica caracterizada pela vitalidade dos movimentos populares, no período das décadas de 60 e 70, comprometidos com a libertação das populações empobrecidas. Por isso, essa teologia se interessou mais pelas dimensões socioeconômicas e políticas, visando a libertação das mesmas populações. (...) Vinte e cinco anos depois [o artigo é de 1997], a situação mudou muito, tendo agora como ponto de interesse duas problemáticas diversas e, em parte, entrelaçadas: 1) Por um lado, assiste-se a uma *crise da esquerda* ... 2) Neste mesmo período tem lugar o aparecimento de novas alteridades que colocam os problemas ligados ao sentido da libertação dos pobres e de sua relação com o *reconhecimento do outro*”. José Ramos REGIDOR, Libertação e Alteridade. 25 anos de história da Teologia da Libertação. In: *REB*, 57/225(1997) p. 122. O acréscimo entre [] é nosso!

teológico e do seu diálogo com outras formas de conhecimento, como o conhecimento científico e a pluralidade de culturas, por exemplo.

Ao longo do presente trabalho, levantamos a hipótese de que, neste contexto de revisão crítica, a TdL operou importantes desdobramentos e deslocamentos de ordem metodológica e epistemológica, na década de 90. Esta hipótese foi devidamente explicitada e aprofundada. Buscamos identificar e mapear algumas das principais mudanças operadas neste período, suas respectivas causas, bem como as análises e argumentos que se propõem sustentá-las. À medida do possível, procuramos traçar o novo perfil epistemológico que a teologia latino-americana apresenta no final deste período.

Por fim, sustentamos a tese de que as mudanças e as novidades na reflexão teológica latino-americana, neste período, suscitam um novo pluralismo teológico, que não pode ser totalmente subsumido dentro do paradigma original da TdL e, por isso, exige um novo (macro)paradigma ecumênico que as acolha. Este paradigma ecumênico se caracteriza por fomentar a perspectiva da unidade em meio à pluralidade de enfoques, de matrizes e de sujeitos. Nossa tese é de que este (macro)paradigma ecumênico está em fase ascendente. Em seu interior, a teologia latino-americana realiza o deslocamento de uma ênfase marcadamente regional para uma perspectiva mais global.

A referência teórica fundamental que permeia a tese, do início ao fim, é o estatuto teórico da TdL. Naturalmente, por se tratar de um sistema teológico com ampla gama de teólogos/as e publicações, foi necessário estabelecer uma delimitação. Esta delimitação se deu a partir de quatro critérios:

- a) *Critério da forma*: a vasta bibliografia produzida pela TdL pode ser subdividida em três níveis ou formas distintas: profissional ou acadêmico, pastoral e popular. Cada um destes níveis apresenta sua característica específica, ainda que haja entre eles uma unidade de fundo. A presente tese se ocupou basicamente com o nível profissional ou acadêmico.⁹

⁹ Cf. a distinção e explicação dos diferentes níveis proposta por Clodovis BOFF, *Epistemología y Método de la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, I. e SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis : Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, p. 91-8. Uma análise mais completa deste autor sobre este tema, se encontra em: ID., *Teoria do Método Teológico*, p. 597-609. Cf. também J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 197-206.

- b) *Critério contextual*: a TdL é uma expressão teológica que tem abrangência continental. Hoje, contudo, admite-se, com maior ênfase, que uma das razões do atual pluralismo na TdL é a maior incidência das particularidades regionais e nacionais no seu interior. Tendo em vista esta pluralidade regional, e a conseqüente necessidade de uma delimitação, julgamos adequado restringir a análise ao âmbito da produção teológica brasileira. Esta delimitação, entretanto, não foi absoluta, mas uma orientação de fundo que norteou a escolha dos autores priorizados na análise. A análise da produção teológica brasileira se deu a partir de um duplo enfoque: da reflexão e publicação colegiada (para destacar o aspecto da produção coletiva do conhecimento) e da reflexão e publicação individual. Do ponto de vista colegiado, procuramos dar ênfase para as obras da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião).¹⁰ Do ponto de vista de autores individuais, concentramos nossa análise em torno de três teólogos, a saber: Clodovis Boff, Leonardo Boff e Hugo Assmann.¹¹ Clodovis Boff tem trabalhado com muita ênfase a questão do método em teologia, com destaque para o específico da epistemologia teológica. Leonardo Boff se destacou fortemente, na década de 90, por refletir a teologia a partir do paradigma ecológico e holístico. Hugo Assmann tem chamado a atenção para a importância do agir pedagógico na sociedade atual que, na sua concepção, tem hoje a primazia que o político teve nos primórdios da TdL. Ele destaca ainda a importância das novas formas de conhecimento e a urgência do pensar transdisciplinar.
- c) *Critério temporal*: a terceira delimitação é de ordem cronológica. A TdL, em sua breve história, já tem uma historiografia de respeito, que indica a existência de distintas fases no seu desenvolvimento. O objetivo da presente tese é analisar a fase mais recente (a década de 90), numa perspectiva sistemática, ou seja, ao nível das

¹⁰ “É uma sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada em julho de 1985 por um grupo de teólogos católicos de várias regiões do Brasil. Seus objetivos são incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião; divulgar os resultados da pesquisa; promover os serviços dos teólogos a comunidades e organismos eclesiais na perspectiva da opção preferencial pelos pobres; facilitar a comunicação e a cooperação entre os sócios e defender a liberdade de pesquisa”. Disponível na Internet: <http://www.redemptor.com.br/~soter/SOTER4.html> (30 jun. 2002).

¹¹ Do ponto de vista da importância e da representatividade há outros teólogos brasileiros que devem ser igualmente destacados, como por exemplo, José Comblin e João Batista Libanio. Optamos, contudo, por concentrar nossa análise inicial em torno de C. Boff, L. Boff e H. Assmann porque a sua produção teórica na década de 90 caracteriza, cada qual à sua maneira, esse período histórico que nos propusemos a analisar. As análises de Comblin e de Libanio, bem como de outros teólogos/as, serão incorporadas sempre que possível e necessário.

idéias e das ênfases teológicas. A bibliografia consultada, em boa medida, está circunscrita à análise da década de 90.

d) Critério temático: o enfoque preponderante da tese é epistemológico. Por isso, procuramos dar maior ênfase a autores que têm refletido sobre esta temática no âmbito da TdL, tanto no período inicial, como nos anos mais recentes. Neste sentido, mereceu um destaque especial a pergunta e a reflexão sobre a mudança de paradigma nas ciências e, particularmente, na teologia.

Do ponto de vista do conteúdo, a presente tese está organizada em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta uma fundamentação teórica mais extensa. Ele está subdividido em quatro partes. A primeira parte apresenta uma resenha da reflexão que Clodovis Boff fez sobre a situação da TdL, na década de 90, bem como indica alguns ajustes epistemológicos que ele entende serem necessários nesta teologia. A segunda parte apresenta uma resenha da reflexão que Leonardo Boff fez sobre a TdL neste período. Apresenta ainda sua proposta de refundição epistemológica da TdL, a partir de um paradigma holístico-ecológico. A terceira parte apresenta a discussão sobre a hipótese de uma mudança de paradigma na TdL, na década de 90. No contexto dessa discussão, apresentamos nossa perspectiva própria de interpretação. A quarta parte apresenta uma resenha da reflexão de Hugo Assmann sobre a TdL, no período em questão. Expõe ainda algumas de suas novas ênfases teóricas no contexto dos novos cenários epistêmicos, tendo-se em vista uma perspectiva inter/transdisciplinar.

O segundo capítulo se ocupa, numa perspectiva sistemática, com os desdobramentos e deslocamentos metodológicos e epistemológicos verificados na TdL, na década de 90. Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira parte se ocupa com a perspectiva metodológica, que está subdividida em três itens fundamentais: o ponto de partida, as mediações e o horizonte utópico. A segunda parte se ocupa com a perspectiva epistemológica, que está subdividida em oito grandes eixos. Em torno desses oito eixos, procuramos explicitar alguns dos principais desdobramentos e deslocamentos verificados na teologia latino-americana, neste período. Este capítulo mescla análises de autores brasileiros, principalmente os autores referidos no capítulo primeiro, e acrescenta adicionalmente textos de autores latino-americanos diversos, que analisaram os temas em questão. Uma das contribuições deste capítulo é a sua perspectiva ampla e panorâmica sobre a teologia latino-americana na década de 90.

O terceiro capítulo retoma, de forma mais conclusiva, algumas das hipóteses centrais dos capítulos anteriores, com suas respectivas soluções parciais, e as reorganiza em torno de um argumento central: o atual pluralismo teológico requer um paradigma ecumênico crítico. Esta tese central é desdobrada em três partes. Na primeira parte, observamos que o pluralismo teológico é legítimo e constitutivo da metodologia da teologia latino-americana. Na segunda parte, indicamos que o pluralismo não deve incorrer em fragmentação e, por isso, é necessário se preservar a perspectiva da unidade. Esta, por sua vez, não deve induzir à uniformização das diferenças ou à diluição das distintas identidades. Apontamos para a necessidade de se preservar a simultaneidade entre a pluralidade e a unidade, na sua relação dialética. Por isso, indicamos que os diferentes enfoques teológicos, na sua legítima pluralidade, devem coexistir e se fecundar sob um (macro)paradigma ecumênico. Constatamos, de forma afirmativa, que este paradigma ecumênico já está em vigência na teologia latino-americana. Na terceira parte, procuramos listar alguns importantes pressupostos teológicos e epistemológicos para a sua vigência.

CAPÍTULO I - A TEOLOGIA SOB O SIGNO DA TRANSFORMAÇÃO. A TDL DESAFIADA A REPENSAR A SUA *EPISTEME* NOS ANOS 90

Em meados da década de 90, o sociólogo venezuelano Otto Maduro escreveu um livro intitulado *Mapas para a Festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*.¹² Nesta obra, Maduro desenvolve uma análise sobre a atual crise do conhecimento científico da realidade, principalmente na perspectiva das ciências sociais. Ele entende que há uma série de condicionantes subjetivos, sociais e culturais que interferem no processo do conhecimento da realidade e que, por isso, influenciam a sua interpretação.

Seu pressuposto de fundo é que o conhecimento científico, ao nível das ciências humanas e sociais, não pode se pretender definitivo, pois retrata uma realidade sempre provisória e em constante mutação. Porém, não é só a realidade que muda. Muda também a percepção que o intérprete tem sobre a mesma. Esta mudança de percepção é influenciada por fatores múltiplos, os quais interferem no próprio processo do conhecimento. O conhecimento para Maduro, por isso, é sempre um processo em permanente construção, no qual acontece uma mútua influência e dialogação entre intérprete e realidade.¹³

Ao longo do seu texto, Maduro faz uma interessante analogia entre a busca do conhecimento e a cartografia, a elaboração de mapas. Segundo ele, o conhecimento é um esforço de ordenação e de reconstrução da nossa experiência. Por isso, “o conhecimento

¹² Otto MADURO, *Mapas para a Festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*. Petrópolis : Vozes, 1994.

¹³ Não se trata, no seu entendimento, nem de uma recepção passiva que o intérprete faz da realidade, nem de uma imposição desse sobre aquela. Nas suas palavras, o conhecimento deve ser entendido como “uma reconstrução ‘mental’ de relações ‘reais’. (...) Indo além, eu gostaria de sugerir que se considere todo conhecimento como se fosse uma reconstrução fragmentária, interessada, imaginária e transitória (da realidade)”. ID., *ibid.*, p. 181, 182.

poderia ser compreendido como a elaboração de ‘mapas mentais’ da realidade, mapas baseados na experiência passada (tanto pessoal como coletiva), para nos orientar no presente em direção à conquista fraterna da vida boa”.¹⁴

De forma semelhante a um mapa, o conhecimento promete nos levar, da forma mais precisa possível, ao destino correto; ou seja, por meio dele se ambiciona alcançar a interpretação mais compatível possível com a realidade que se busca representar. Entretanto, a analogia proposta por Maduro nos ajuda a perceber que o conhecimento, para além de nos ajudar a alcançar o destino proposto, também quer nos ajudar a apreciar o caminho que nos conduz a este destino. De outro modo, a preocupação com a verdade, como um fim em si mesma, pode se tornar uma camisa de força que mais aprisiona que liberta. Destarte, o conhecimento não diz respeito apenas à verdade, mas também ao bem-viver.

Mais adiante no seu texto, Maduro indica que a realidade atual está a exigir a construção de novos “mapas”, de novas teorias interpretativas. “Nestes últimos anos que vivemos na América Latina – e também na África e Ásia – a própria realidade nos forçou a reconhecer as múltiplas conexões que qualquer coisa tem com todas as outras, e a necessidade de ir além das explicações recebidas”.¹⁵ A hipótese levantada por Maduro é que as recentes e profundas mudanças globais, e da realidade latino-americana em particular, produziram uma crise nas teorias sociopolíticas predominantes, e forçaram a produção de novas maneiras de ver e conhecer essa realidade e, por consequência, estimularam a confecção de novos “mapas” ou teorias interpretativas acerca da realidade.

Essa análise de Maduro sobre a crise das ciências sociais pode ser estendida igualmente à teologia latino-americana, na medida em que a hermenêutica ocupa um lugar fundamental na compreensão da sua tarefa atual; no caso específico da TdL, é a mediação socioanalítica um dos eixos constitutivos da sua arquitetura teórica.

A TdL entende-se como uma teologia contextual, isto é, mantém seu vínculo orgânico com a realidade (latino-americana). Diante da constatação de profundas mudanças na realidade ou na percepção desta, na década de 90, e com a percepção de uma crise das teorias explicativas da realidade até então aceitas e vigentes, é notório que a TdL também seria

¹⁴ Otto MADURO, *Mapas para a Festa*, p. 31.

¹⁵ ID., *ibid.*, p. 64.

afetada ao nível da sua *episteme*. Diante dessa situação, a TdL está igualmente desafiada a reorganizar seus “mapas mentais”, em função das novas percepções subjetivas e coletivas.

O presente capítulo se propõe a resenhar como três importantes teólogos (Clodovis Boff, Leonardo Boff e Hugo Assmann), historicamente ligados a TdL, retrataram essa situação de crise na sua produção teórica e que soluções eles apontam como as mais apropriadas para a tarefa teológica atual.

A reflexão teológica na América Latina, nos últimos trinta anos, tem sido marcada sobretudo pela percepção dos “sinais dos tempos”, isto é, os grandes desafios presentes na sociedade são identificados como potenciais “lugares teológicos”, que exigem uma reflexão crítica, numa perspectiva evangélica e libertadora. Sublinhou-se, desta forma, o caráter comunitário e coletivo da produção teológica.

Este aspecto continua presente na reflexão atual e, por isso, também está sendo destacado no presente capítulo, através de uma análise parcial da produção teológica desenvolvida ao nível de um colegiado de teólogos/as. Refiro-me, especificamente, à produção teórica incentivada e organizada pela SOTER, no Brasil. A existência e atuação da SOTER indicam a relevância atual da produção teológica colegiada, isto é, a reflexão que é discutida na comunidade ecumênica dos/as teólogos/as.

Os anos 90, entretanto, fortaleceram também a dimensão da subjetividade na sociedade e, por conseguinte, na teologia. As reflexões teóricas, sem abdicar da dimensão colegiada, também expressam um forte componente subjetivo ou particular e, por isso, marcadamente plural. O caráter subjetivo e plural da teologia latino-americana atual também fica evidente no conteúdo apresentado ao longo do capítulo.

Fica evidente ainda, ao longo do texto, que a teologia latino-americana vem marcada historicamente por uma epistemologia construtivista e processual. Isso se expressa no atual período em questão (década de 90) e na obra dos autores analisados. O conhecimento teológico, na América Latina, se constrói na relação triangular entre intérprete, texto e contexto.¹⁶ O texto (positividade da fé) fornece, por assim dizer, o elemento de identidade da teologia (pólo objetivo). O intérprete indica a dimensão de subjetividade sempre presente na teologia (pólo subjetivo). O contexto indica que a teologia é sempre desenvolvida a partir de

um compromisso eclesial (dimensão comunitária) e a partir de uma determinada inserção e visão de sociedade (lugar social da teologia).

Os três pólos mantêm entre si uma relação de reciprocidade. A mudança de um resulta numa nova compreensão do outro, e assim sucessivamente. As mudanças na teologia, entretanto, nunca são radicais, ou seja, elas não se dão por rompimento mas por alteração, subtração ou acréscimo de novos elementos à sua *episteme* fundamental.

Neste sentido, a pergunta sobre a vigência da TdL no atual período tem recebido diferentes respostas. Há consenso quanto à constatação das significativas contribuições que ela trouxe no passado.¹⁷ Há, contudo, diferenças nas análises da sua situação presente, e sobre a forma mais adequada para a sua vigência no período atual. Com estas questões em mente, podemos partir para a exposição das diferentes posições já referidas.

1.1. A TdL diante do desafio de sua refontização e de sua re-inserção no *órganon* total da teologia. As contribuições metodológicas e epistemológicas de Clodovis Boff

1.1.1. A TdL e a crise de nossa época

Para Clodovis Boff há diversas evidências externas de uma crise da TdL, na década de 90. Segundo ele, “os sinais são bastante claros: a TdL tem menos visibilidade, não faz mais notícias, publica menos e vende menos. E é menos tema de conversa”.¹⁸ Ele constata que a TdL não tem a mesma audiência de antes. Não só isso, também “os próprios militantes de frente na Igreja mostram menos convicção e entusiasmo naquilo que pensam e fazem. Sem falar dos que desanimaram da luta e da ‘caminhada’”.¹⁹

¹⁶ Cf. Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e teologia hoje. In: *REB*, 61/241(2001)p. 5-26.

¹⁷ Não estamos levando em conta, para os fins deste texto, as análises dos opositores e detratores históricos da TdL, que identificam na crise do marxismo, de um lado, e na restauração de um projeto neoconservador, de cunho eclesiástico-institucional, na Igreja Católica Romana, argumentos suficientes para condenar a TdL ao ostracismo. Trata-se evidentemente de uma postura reducionista, que não será considerada ao longo da pesquisa. Isso não nos isenta, contudo, de considerar devidamente os argumentos acima citados e analisar sua influência sobre a crise vivida pela TdL. Esse tema será devidamente considerado ao longo do texto.

¹⁸ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 98.

¹⁹ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 98.

Mesmo assim, pondera ele, há que se fazer uma análise criteriosa da extensão da crise, ou seja, se ela afeta o nível externo e, portanto, mais periférico da TdL, ou se ela afeta seu núcleo central. Neste ponto, C. Boff relembra que a TdL, “mais que uma teoria, é um ‘modo de teologizar’. Antes de ser um método específico, é uma sensibilidade”. Com isso, indica que a teologia prioriza mais a vida que a teoria estática, ou seja, “faz da realidade vivida pelo Povo seu tema de reflexão”.²⁰ Para ele, a vida na América Latina aponta para o fato que o povo é “vítima de um modo errado de organizar a sociedade”. Por isso, a única forma responsável de fazer teologia na América Latina é em relação à problemática do povo, ou seja, “a política e tudo o mais; tudo, mais a política”.²¹

Esse é um jeito de fazer teologia que “está por demais arraigado, naturalizado, para se considerar assim tão facilmente superado”.²² Caso a TdL deixasse de lado esse modo de teologizar haveria de surgir alguma outra forma de TdL, porque, enfim, “teologizar essa realidade é preciso! A TdL é a teologia *necessária*. Não há como escapar”.²³

Para C. Boff a necessidade da TdL é mais evidente que os sinais de sua crise. A crise toca a TdL no nível das mediações e não no nível das raízes. Para ele, as raízes da TdL são,

em síntese: a experiência de Deus no pobre. Analiticamente: sustentada inspiração evangélica e compromisso com o abandonado da sociedade. Ora, a crise atual não abalou essas duas convicções de fundo. (...) As questões históricas que levantou não foram de modo algum solucionadas. Longe disso. Antes, se transformaram e se agravaram: a miséria cresceu e tomou a forma de exclusão em massa. (...) A perspectiva da igualdade está novamente distante e sua viabilidade histórica mais problemática.²⁴

A crise, no entender de C. Boff, não atinge o compromisso subjetivo da TdL, ou seja, as duas convicções de fundo por ele mencionadas. O compromisso objetivo das mediações concretas, este sim, deve ser revisto e deve mudar. Na sua visão, a crise trouxe contribuições, como por exemplo, “purificou-a de alguns equívocos”. Para ele, algumas das certezas anteriores da TdL, no nível das mediações, foram abaladas.

²⁰ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 101.

²¹ *Ibid.*, p. 99.

²² *Ibid.*, p. 100.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 101.

Essas certezas se situavam num tríplice nível: 1) certezas de *análise* sobre o que era o sistema social (capitalista); 2) certezas sobre o *projeto* histórico de sociedade, de como devia ser o sistema (socialista) alternativo; 3) certezas sobre as estratégias corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia. A TdL tornou-se mais humilde e transigente. Passa a perceber a realidade de modo mais variado e complexo. Faz-se sensível à parte de verdade que está nas outras propostas, tidas outrora com pouca semcerimônia como ‘alienadas’ ou coisas ‘fora da linha certa’.²⁵

1.1.1.1. Uma teologia difusa na teologia católica oficial

C. Boff constata que a TdL adota, na década de 90, um “perfil baixo” e isso, segundo ele, se deve a três fatores: 1) a incorporação da temática da TdL pela Igreja institucional em seu discurso oficial (o autor tem em vista aqui a Igreja Católica Romana – ICR); 2) a dominância da ideologia neoliberal no atual debate social; e 3) o deslocamento da relevância social para a questão do sagrado.²⁶

A primeira tese de C. Boff é que atualmente “fala-se menos e faz-se mais TdL”, por ela ter sido incorporada na Igreja institucional.²⁷ Segundo ele, as principais bandeiras da TdL:

a opção pelos pobres, a dimensão sociolibertadora da fé e a constituição das CEBs, não são mais só dela. Pertencem à Igreja como um todo. Assim também as idéias de ‘pecado social’, de ‘conscientização’, de ‘missão profética’, de ‘transformação das estruturas’ e outras já circulam com mais naturalidade dentro da área eclesial. Neste sentido a TdL enriqueceu realmente a consciência social da Grande Igreja.²⁸

Para ele, a TdL existe em estado difuso no corpo de toda a Igreja (ICR). Como corrente específica, não se recorta mais no panorama eclesial com os contornos claros de antes. Os teólogos da libertação não fazem mais a figura de bloco de antes.²⁹ Como exemplo,

²⁵ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 102.

²⁶ Ibid., p. 103.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., p. 103.

²⁹ Ibid., p. 103.

ele cita a SOTER. Na sua opinião é difícil distinguir ali quem é teólogo da libertação e, no entanto, o “fermento liberacionista vigora com força nessa organização”.³⁰

Diante da pergunta crítica se a TdL foi incorporada ou engolida pela Igreja instituição, C. Boff admite que quando ocorre uma assimilação, “perde-se o vigor profético e evangélico das origens. Seu mordente acha-se aí naturalmente enfraquecido e relativizado”.³¹ De outro lado, ele constata que este é o preço a se pagar para que um discurso e prática ganhem, via instituição, amplitude social e continuidade histórica.

Por fim, conclui afirmando que a assimilação da TdL pela instituição não representa em si o fim dela. Ela mantém sua vigência, inclusive como movimento específico na Igreja. “Todavia, a questão não é tanto salvar a TdL como discurso específico, mas aquilo para o qual ela aponta e que concerne a toda a Igreja: o compromisso político da fé, a causa do oprimido e a constituição de uma Igreja de participação e engajamento”.³²

1.1.1.2. A hegemonia neoliberal

A segunda tese de C. Boff, quanto ao atual “perfil baixo” da TdL, diz respeito à crise da esquerda. O avanço do neoliberalismo coincide com o refluxo dos movimentos de mudança “como efeito duplo da dialética histórica”.³³ Para ele, a crise que afeta a TdL não é exclusiva dela, mas “envolve todas as forças de esquerda (sindicais, partidárias, populares, etc.) no mundo moderno depois da queda do muro de Berlim (1989)”.³⁴

No seu entender a esquerda não estagnou ou recuou, mas avança mais devagar que no passado recente. Pode-se dizer que o mesmo aconteceu com os teólogos da libertação. Continuam desenvolvendo suas atividades, mas “se o fogo não apagou, o gás certamente baixou”.³⁵

³⁰ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 103.

³¹ Ibid., p. 104.

³² Ibid., p. 105.

³³ Ibid., p. 106.

³⁴ Ibid., p. 107.

³⁵ Ibid., p. 107.

Na visão de C. Boff, contudo, o neoliberalismo também não tem fôlego permanente. Contra ele se deverá gestar uma reação ainda maior que no passado, na qual o cristianismo, e dentro deste a TdL, deverá ter uma importante participação.

1.1.1.3. A crise de civilização

A terceira tese de C. Boff diz respeito a uma crise maior que a própria teologia e que, segundo sua análise, é uma crise de civilização: crise de valores e de sentidos. “Entre as necessidades que doem hoje na alma dos modernos não se contam apenas as necessidades materiais, mas também as não-materiais: carências de perspectiva, de idealidade e de esperança”.³⁶

Que implicações tem isso para a TdL?

Significa que não é apenas a *fé libertadora*, mas a *fé como tal*, como fonte de sentido, que há de ser retomada e consolidada. (...) A teologia tem pela frente não só a questão da miséria material, mas também a da miséria existencial e espiritual do mundo moderno. As demandas que lhe são dirigidas não são apenas por pão, mas também por sentido.³⁷

C. Boff constata que a “problemática do depauperamento espiritual, produzido pelo ‘desencantamento do mundo’ via racionalidade técnico-científica, não foi advertida pela TdL com a velocidade e a acuidade com que foi pela Igreja institucional e pelos movimentos leigos”.³⁸

Por fim, ele diz que, diante da crise, os teólogos da libertação podem adotar duas posturas extremas, mas igualmente falsas, que são o relativismo e o dogmatismo. Para evitar esta armadilha há que se conservar as convicções de fundo e as intuições originais. Pode-se mudar as questões secundárias e relativas,

como as referentes às mediações teóricas da TdL, tais como as análises, estratégias e projetos concretos. É especialmente nesse campo que os teólogos da libertação estão prontos a incorporar elementos novos, sejam eles

³⁶ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 108.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., p. 110.

metodológicos, éticos ou espirituais; aprender das outras correntes, para além de todas as cercas de escola, confissão e partido.³⁹

1.1.2. A TdL e o pluralismo teológico atual: o primado da fé como elemento de unidade

Tendo em vista a epistemologia teológica, C. Boff constata que se vive hoje um novo pluralismo, com a afirmação de novos enfoques em nível global. Os novos enfoques caracterizam-se, segundo ele, não pela introdução de novos *temas* (teologias do genitivo). “Trata-se sim de uma nova *problemática* teológica. Os novos enfoques se situam não do lado do objeto teórico, mas do lado do *sujeito* concreto que vê. Por isso, trata-se de perspectivas, óticas ou pontos de vista que investem a totalidade da teologia; ângulos ‘a partir’ dos quais se faz uma determinada teologia”.⁴⁰

Entre os principais enfoques teológicos, a nível global, ele destaca cinco:⁴¹

1. enfoque sociolibertador (perspectiva da TdL);
2. enfoque de gênero (perspectiva da teologia feminista);
3. enfoque étnico-cultural (perspectiva da teologia ameríndia e da teologia afroamericana);
4. enfoque ecumênico (perspectiva do ecumenismo intracristão, incluindo o ecumenismo inter-religioso ou macroecumênico);
5. enfoque ecológico (perspectiva da ecoteologia);

Do ponto de vista epistemológico, C. Boff indica que é imprescindível verificar como estes novos enfoques se relacionam com a perspectiva própria e fundamental da teologia, ou seja, a perspectiva da fé. Neste ponto ele identifica duas perspectivas de fundo, que são mutuamente interdependentes: o pluralismo e a unidade. Neste nível também é importante se indagar como o pluralismo de enfoques afeta a TdL, enquanto enfoque particular.

Na perspectiva do *pluralismo*, entende ele que é inegável a *riqueza* de contribuições que os novos enfoques trouxeram à teologia, bem como à pastoral e à espiritualidade. O

³⁹ Clodovis BOFF, A Teologia da Libertação e a Crise de Nossa Época. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 112.

⁴⁰ Clodovis BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 51.

⁴¹ C. Boff assume basicamente a classificação de LIBANIO, João Batista e MURAD, Afonso, *Introdução à Teologia*. Perfil, enfoques, tarefas, p. 254-283. Neste texto, os autores expõem as características principais de cada enfoque e sua respectiva bibliografia básica. Cf. ainda Clodovis Boff, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 166-173.

“inteiro edifício teológico” recebeu, por meio dos novos enfoques, “novas cores, um respiro mais amplo, enfim, uma nova profundidade”.⁴²

Os novos enfoques representam e desdobram diferentes dimensões constitutivas da existência humana, a saber, respectivamente: a sociopolítica, a sexual, a cultural, a religiosa e a biológica (ou física). Embora apontem para uma determinada especificidade, não devem ser entendidos de forma exclusiva, mas sim na sua complementaridade. Na medida em que são complementares e não exclusivos, deve-se entendê-los como enfoques transversais, que se exigem mutuamente.

Por outro lado, há que se reconhecer também o *risco* que estas perspectivas, não por si mesmas mas de acordo com o seu uso, podem representar para a teologia. Esses enfoques representam alguns dos principais desafios de nossa época, a saber, a exclusão, o patriarcalismo, a discriminação étnica, o escândalo das divisões e guerras religiosas, a devastação ecológica. C. Boff alerta para o fato de que a urgência destas questões, aliada a uma certa confusão metodológica na sua aplicação à teologia, pode levar a teologia a sofrer um grande abalo ou até mesmo uma grande crise. Há exemplos concretos de que determinadas posturas metodológicas levaram teologias particulares a um descolamento de seu fundamento cristão.⁴³

Na perspectiva da *unidade*, a grande questão que se coloca é se os diferentes enfoques ainda encontram algum princípio comum de identidade. E, no caso de uma resposta afirmativa, como se pode identificar este princípio? No rastro destas questões, C. Boff propõe três modelos ou modos de entender o vínculo de identidade entre os enfoques. Para auxiliar nessa tarefa, ele utiliza a metáfora de uma roda.

O primeiro modelo ele classifica como “*o diálogo dos raios entre si*”. Neste modelo o que une os enfoques é a identificação de uma temática comum. “Tal é a abordagem da interdisciplinaridade: cada saber trata do tema proposto a partir de sua perspectiva”. Este

⁴² Clodovis BOFF, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 168. A pluralidade dos novos enfoques tem uma incidência direta sobre a metodologia, pois a mudança do objeto na teologia repercute na escolha da mediação analítica mais adequada para a produção da respectiva teoria teológica. Assim, além da mediação socioanalítica, recorre-se também às teorias de gênero, à antropologia, à economia, à física, à cosmologia etc.

⁴³ Clodovis Boff indica como exemplos, de teologias que romperam com seu fundamento cristão, a “teologia índia-índia” (contraposta à teologia índia-cristã), a teologia feminista na linha de Mary Daly, as teologias

modelo representa uma contribuição interessante, mas na medida em que apenas justapõe os diferentes pontos de vista não alcança ainda uma unidade orgânica, ou seja, um vínculo de unidade mais forte.⁴⁴

O segundo modelo ele classifica como “*o diálogo dos raios com o aro*”. Neste modelo tem-se em vista uma práxis comum, com vistas a uma utopia (*telos*) comum. O princípio de unidade neste modelo está colocado na possibilidade de um projeto coletivo, que desencadeie ações práticas conjugadas entre as diferentes perspectivas.⁴⁵

O terceiro, e decisivo modelo, ele classifica como “*o diálogo dos raios com o eixo*”. Segundo este modelo, o que une os “vários enfoques é o seu *fundamento* comum, precisamente sua *arché*”. C. Boff considera, pessoalmente, este o modelo mais adequado para preservar o princípio de unidade entre os diferentes enfoques.⁴⁶

Essa compreensão teórica tem-no levado a enfatizar, em sua obra recente, a necessidade de um efetivo retorno da teologia à sua *arché*, que ele entende ser a fé-evento (*fides quae*).⁴⁷ Há dois argumentos principais, que ele menciona como razões para insistir na necessidade de uma retomada dos fundamentos da teologia: a) a identificação de um déficit epistemológico na atual reflexão teológica, que atinge inclusive os diferentes enfoques teológicos; b) a gravidade dos desafios atuais – “tempos de grandes desafios exigem uma volta decisiva às raízes”.⁴⁸ Com relação ao primeiro aspecto, ele observa que na atual discussão metodológica, a questão da fé aparece sempre de forma pressuposta, mas não de forma evidente e explícita. “Arranca-se da fé, mas raramente volta-se reflexivamente a ela. Assim, a fé aparece como o *primum* temporal, mas não o *primum* estrutural”.⁴⁹ Por isso, no seu entender, há a necessidade de explicitar a fé como a *arché* da teologia, a fim de assegurar de forma mais clara a pertinência teológica dos diferentes enfoques, bem como garantir sua unidade de fundo.

pluralistas da religião (na linha de J. Hick e P. Knitter) e a teologia da libertação de corte marxista (embora ele questione se esta de fato existiu).

⁴⁴ Clodovis Boff, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 170.

⁴⁵ ID., *ibid.*, p. 171.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Mesmo que ele identifique a *arché* da teologia com a fé-evento (dimensão objetiva), no seu arrazoado fica evidente que o acesso a esta se dá mediante a fé-experiência (dimensão subjetiva). Para maiores detalhes sobre a sua posição e a justificativa para um retorno à *arché* da teologia, cf. o artigo na íntegra. *Ibid.*, p. 145-187.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

Do ponto de vista da pertinência, os novos enfoques, por mais relevantes que sejam, do ponto de vista contextual, somente asseguram sua identidade teológica na medida em que relacionam a sua perspectiva contextual (ótica transversal) com a perspectiva da fé (ótica fundamental).⁵⁰ Deve-se assegurar neste caso a relação dialética entre ambas perspectivas; contudo, não se trata de uma relação de pólos simétricos, mas de uma relação com pólo dominante, a saber, o pólo ou princípio da fé. Isso não significa, como já afirmamos antes, que os diferentes enfoques não tenham incidência – por efeito do retorno dialético – sobre o princípio da fé. Isso efetivamente acontece, mas não a ponto de comprometer o princípio da fé. Nesta perspectiva, a crise que os novos enfoques representam para a teologia não tem um efeito desestruturante sobre ela, mas antes promovem sua renovação e forçam o seu necessário revigoramento.

Do ponto de vista da unidade, na medida em que está assegurada a relação dialética entre a ótica fundamental e as diferentes óticas transversais, com a primazia da ótica fundamental, fica igualmente assegurada a possibilidade de uma identidade comum fundamental entre as mesmas. Em suma, “os novos enfoques são horizontes que se situam dentro do Horizonte Maior: o Plano da Salvação. Ou ainda: as diferentes óticas, seja ela do pobre, do feminino, inter-religiosa etc. permanecem sob a regência da Fé, o ‘ordenador epistemológico’ ou *kyrios* de toda a Teologia”.⁵¹

Resolvida essa questão da vinculação das diferentes óticas transversais com a ótica fundamental, e a aceitação desta como princípio de unidade, permanece ainda a indagação sobre como se dá a relação transversal entre os enfoques. Mais exatamente, a questão que se coloca é se, nessa *relação de transversalidade*, existe alguma possibilidade e/ou necessidade de se estabelecer uma prioridade (hierarquia de importância ou de urgência). Dito de forma ainda mais clara, a TdL nesta acepção seria mais um enfoque entre outros ou possui uma transversalidade especial? Do ponto de vista epistemológico e prático surge também a pergunta se é possível encontrar uma categoria comum em torno da qual se possa unificar

⁵⁰ Com relação à pertinência teológica, Clodovis indica quais são as perguntas fundamentais a serem feitas: “(..) que é que constitui a ‘teologicidade’ de um discurso determinado? que é que funda esta abordagem particular a que se dá o nome de ‘Teologia’? qual é o elemento próprio – to idion – do discurso teológico? Cf. Clodovis BOFF, *Teoria e Prática*, p. 133. A resposta ele mesmo procura indicar. “(..) a fé revelada aparece como o dado original, o ato inaugural, o ‘marco zero’ de toda teologia. Essa arranca daí e somente daí, qualquer que seja a teologia, incluindo a Teologia da Libertação. Sem esse *prótoon*, a Teologia da Libertação pode ainda ser ‘da libertação’, mas não será mais ‘teologia’. O mesmo se pode dizer de toda a qualquer teologia, seja ela feminista, étnica, macroecumênica ou ecológica”. ID., *Teoria do Método Teológico*, p. 113.

⁵¹ ID., Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 171.

politicamente o movimento de transformação? São questões importantes que centram sua atenção para a relação dos enfoques entre si (modelo 1) e dos enfoques com a práxis (modelo 2). C. Boff, na medida em que coloca sua ênfase epistemológica na relação dos enfoques com o seu fundamento (modelo 3), não chega a responder diretamente a essas questões, embora sua tendência seja a de dar uma certa prioridade para o enfoque sociolibertador (TdL).⁵²

Nessa linha, ele afirma que a TdL tem hoje um alcance mundial e é a corrente teológica que apresenta o perfil epistemológico mais definido entre as diferentes correntes que integram o modelo moderno de teologia. Segundo ele, as outras correntes (p. ex.: teologia feminista, negra, indígena, ecológica) sentem-se afinadas com a TdL e algumas se colocam mesmo em seu interior: teologia negra da libertação, teologia feminista da libertação, etc. “Desta sorte, essa teologia acaba representando uma constelação de teologias diversificadas, constituindo umas o núcleo mesmo dessa teologia e outras gravitando ao redor dela, segundo órbitas distintas”.⁵³

1.1.3. A TdL e o desafio de sua refontização

1.1.3.1. O princípio da fé como fundamento último da opção pelos pobres

A opção pelos pobres é um dos fundamentos da TdL. Trata-se de um princípio teológico e eixo metodológico em torno do qual a TdL foi sendo construída. Antes de ser um princípio ético, trata-se efetivamente de um princípio espiritual teocêntrico, na medida em que o pobre se torna o mediador de uma nova experiência de Deus.⁵⁴

Afirmar que o pobre é o ponto de partida da teologia, constitui-se numa afirmação de cunho teológico e metodológico que pressupõe uma conversão anterior, ou seja, uma decisão de fé.

Isso quer dizer que o pobre, a partir do qual a Teologia da Libertação busca ver tudo, é ele mesmo visto *a partir de Deus*, de Cristo, do Espírito, de Maria etc.

⁵² Clodovis BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 637.

⁵³ ID., *ibid.*, p. 637.

⁵⁴ “Importa não esquecer que a ‘opção pelos pobres’ nasceu de uma experiência espiritual (Deus no pobre), aí se alimentou, daí tirou sua força secreta e para aí deve continuamente voltar, a fim de se revitalizar”. Clodovis Boff, *Perspectivas da Experiência Religiosa para o Novo Milênio*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o Fogo do Espírito*, p. 334.

Por outras, a opção pelos pobres, que *funda* a Teologia da Libertação, é ela mesma *fundada* nas bases mesmas da fé, dando-se assim uma espécie de *reductio ad principium*. Donde se vê que a opção pelos pobres é *mais fundada* que fundante. E é só fundante num nível ulterior, isto é, um discurso que se poderia chamar, por razões rigorosamente epistemológicas de ‘teologia de segunda ordem’.⁵⁵

Essa distinção fundamental já havia sido apontada por C. Boff na sua tese doutoral⁵⁶, onde ele indicava a existência de uma Teologia 1 (T1) e uma Teologia 2 (T2), sendo a primeira a Teologia Clássica e a segunda a Teologia do Político (TdP).⁵⁷

Posteriormente, ele reelaborou semanticamente e conceitualmente esta distinção, designando-as como Momento 1 e Momento 2 de um único processo teológico total. Evocar esta distinção, neste momento, é importante para deixar claro a compreensão de que a TdL “descansa sobre um discurso teológico anterior, mais fundamental, de que a ‘teologia clássica’ é a expressão histórica”.⁵⁸

Com a distinção acima indicada, fica evidente que a “opção pelos pobres” não ocupa o *centro da fé*. No centro da fé está a “opção por Cristo”, enquanto mediação mais perfeita e definitiva de Deus. A opção por Cristo, contudo, segundo o testemunho dos evangelhos, tem como decorrência lógica e conseqüência necessária a opção pelos pobres.

Na perspectiva da TdL, por sua vez, a importância de se resgatar o caráter “arcaico” de sua reflexão reside no fato de que a opção pelos pobres não é um princípio enxertado de fora à fé, mas justamente flui de dentro do próprio coração do Evangelho, que, por sua vez, revela o coração de Deus.

⁵⁵ Clodovis BOFF, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 174.

⁵⁶ Sua tese de doutorado foi publicada no Brasil, em 1978, sob o título *Teologia e Prática : Teologia do Político e suas mediações*.

⁵⁷ Na conclusão da sua tese, Clodovis afirmava: “Há que distinguir uma T1, correspondendo à teologia ‘clássica’ e que se ocupa das realidades ‘religiosas’, e uma Teologia 2, que trata das realidades ‘seculares’, portanto também do Político. A primeira privilegia mediações de caráter filosófico; a segunda, mediações de caráter analítico ou positivo”. Clodovis BOFF, *Teoria e Prática*, p. 382.

⁵⁸ C. Boff, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 175. Em outro texto, mais autobiográfico, relata como essa distinção sempre esteve presente em sua teologia. “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 teologia I, sendo que a teologia da libertação era uma expressão da teologia II, teologia mais ‘aplicada’. Mais tarde, mudei de terminologia e falei em momento I e momento II de toda teologia, e isso por questões de precisão epistemológica. Efetivamente, toda teologia ‘básica’ precisa se abrir a ‘aplicações’ práticas, assim como toda teologia ‘aplicada’ precisa voltar às suas ‘bases’ teóricas”. ID., Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 89-90.

1.1.3.2. O primado da fé como modo adequado de pôr a relação fé e política

A TdL nasceu da constatação de que a pobreza latino-americana tinha raízes estruturais, as quais precisavam ser devidamente compreendidas e transformadas. Tendo-se em vista esta tarefa, a TdL apropriou-se da política como sua mediação privilegiada. Como decorrência, o *binômio fé – política* ocupou, desde o início, um lugar central na reflexão da TdL; tal fato ficou caracterizado com a expressão *primado do político* na teologia.⁵⁹

Dois modelos, de forma mais freqüente, têm sido usados para compreender e explicar a relação entre fé e política. O primeiro modelo é o de “confronto dialético” ou de “confrontação recíproca”. O segundo modelo é o de “desdobramento dialético”.

O primeiro – do confronto dialético – é o mais usado. Este modelo coloca a fé e a política em relação de reciprocidade e de complementaridade. Trata-se de uma dialética de pólos simétricos, na medida em que se entende as duas realidades como grandezas homogêneas. A virtude deste modelo está no fato de ele evitar a alienação da fé e garantir, ao menos num primeiro momento, seu caráter libertador.

O perigo deste modelo está no fato que, muitas vezes, a política toma precedência sobre a fé, inclusive sob o risco de sua funcionalização. Isso acontece quando se enfatiza unilateralmente a dimensão socioeconômica da libertação, em detrimento da sua dimensão espiritual e soteriológica.

O segundo modelo – de desdobramento – obedece a outra concepção dialética: a dialética dos pólos assimétricos. Seu uso é recomendado para situações em que realidades heterogêneas são colocadas em contato ou em diálogo. Esse, entende C. Boff, é o caso da relação entre fé e política. Nessa relação, cabe a primazia da fé, sem negar o efeito de retorno dialético que a política tem sobre a primeira. Trata-se, portanto, de uma relação dialética com pólo dominante.

Esse modelo é o mais legítimo do ponto de vista teológico e o mais adequado do ponto de vista pastoral. O momento atual exige um reforço da mística, para se ter condições mais

⁵⁹ Cf., por exemplo, Clodovis BOFF et al. *Cristãos: como fazer política*. Petrópolis : Vozes, 1987. Cf. também João Batista LIBANIO, *Fé e Política : Antinomias Específicas e Articulações Mútuas*. São Paulo : Loyola, 1985.

efetivas de se enfrentar os dois maiores desafios de nossa época: a exclusão brutal de uma ampla maioria e a crise de sentido. “Quem sabe a mística-desdobrada-em-política seja o caminho real para a sociedade moderna sair do impasse civilizatório em que se encontra”.⁶⁰

1.1.4. A TdL como um dispositivo particular dentro do organon total da teologia

C. Boff questiona se ainda é pertinente insistir na tarefa de se fazer TdL como uma teologia parcial, ou se não é mais apropriado enfatizar a necessidade de toda teologia levar a sério a dimensão sociolibertadora da fé. “A libertação social não é e não pode ser a *única* e nem mesmo a mais *importante* dimensão da teologia cristã, embora possa ser em certos momentos e em determinados lugares a mais *urgente*. É laborar em erro pretender fazer ‘só teologia da libertação’. Temos que fazer, sim, teologia integral, incluindo nela a perspectiva da libertação”.⁶¹

Nessa ótica, a ênfase não recairia mais na TdL enquanto uma corrente específica, entre outras, mas na “libertação social como uma dimensão constitutiva de toda teologia cristã”.⁶² Deve-se insistir que se trata de uma dimensão teológica essencial, ao menos para toda e qualquer teologia que se pretenda efetivamente cristã.

Neste caso, a TdL não existiria mais de forma autônoma, mas integrada no conjunto maior da Teologia. “Assim, o pensamento da libertação aparece como um dispositivo teórico do *organon* completo da teologia. E se, nessa nova impostação epistemológica, a idéia de ‘libertação’ emerge mais modesta, em contrapartida, a tarefa da ‘libertação’ se mostra mais exigente”.⁶³

Mas, e a existência da TdL como teologia específica não se justificaria mais? C. Boff responde que a existência da TdL se justifica na medida em que ela entende a sua tarefa parcial como uma contribuição em função do conjunto da teologia. Sob essa ótica, a TdL

⁶⁰ Clodovis Boff, *Perspectivas da Experiência Religiosa para o Novo Milênio*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o Fogo do Espírito*, p. 338. Para C. Boff esses dois desafios devem ser vistos de forma inter-relacionada, pois na raiz de ambos reside o problema maior que é o de uma grande alienação geral. “Assim é que as duas questões candentes desse final de milênio – a das ‘necessidades materiais’ e a das ‘exigências espirituais’ – aparecem em estreita dependência geral uma da outra, ainda que não por igual” (p. 339).

⁶¹ Clodovis BOFF, Conselho a um jovem teólogo. In: *Perspectiva Teológica*, 31/83(1999) p. 92.

⁶² C. Boff, Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 90.

⁶³ ID., *ibid.*, p. 91.

ocupa o estatuto de teologia profética, cuja tarefa é de lembrar, de forma permanente, a “toda e qualquer teologia sua intrínseca vocação libertadora”.⁶⁴ Nesse caso, sua existência estaria circunscrita a um grupo menor.

A TdL poderá ser considerada dialeticamente superada no momento em que toda teologia “normal” tiver incorporado de forma satisfatória a dimensão sociolibertadora da fé. Uma primeira avaliação, mais positiva, dá conta de que a proposta da TdL se acha hoje disseminada na reflexão teológica mundial. Nesse sentido, ela, em boa medida, realizou a sua missão. Uma segunda avaliação, entretanto, parece indicar que o estatuto sociolibertador da fé ainda está longe de ser um consenso teológico universal. Neste caso, mesmo que com um perfil baixo a existência da TdL ainda se justifica.

Em síntese, para C. Boff, atualmente a TdL precisa ser vista:

- não como uma teologia *à parte*, mas como uma *parte* da teologia;
- não como um *corpo autônomo* ou mesmo como um caminho metodológico particular, mas como uma peça integrante do *órganon* teológico, isto é, como um mecanismo ora indispensável da ‘máquina de produção teológica’ total;
- enfim, não como *pars pro toto* no sentido da ‘parte *em lugar* do todo’, mas sim e precisamente como *pars in toto*, no sentido de ‘parte *no* todo’.⁶⁵

1.2. A TdL e a ampliação do sentido de libertação: a teologia ecológico-holística de Leonardo Boff

1.2.1. Repensando a teologia a partir da crise do paradigma da modernidade

Em 1992, na introdução de seu livro *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, Leonardo Boff indicava que aquele era um período crítico para a teologia. “Vivemos tempos críticos. Por isso criativos. Nos últimos cinco anos mudou a cartografia política e ideológica mundial. Estruturas ruíram e com elas muitos esquemas mentais. Ficaram os sonhos”.⁶⁶ As mudanças históricas têm impacto sobre a reflexão teórica e teológica, forçando-a a rever sua

⁶⁴ C. Boff, Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 91.

⁶⁵ Clodovis Boff, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 180-1.

⁶⁶ Leonardo BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 09.

atualidade e seu potencial de representar uma perspectiva de esperança em meio a um cenário de crise de esperança.

O diagnóstico dessa crise, compartilhado por muitos de Norte a Sul, é que ela tem um alcance mundial e atinge as raízes ou fundamentos de nossa cultura. “Trata-se de uma crise de civilização, quer dizer uma crise do sentido global de nossa existência neste mundo”.⁶⁷ Em termos abstratos, L. Boff indica que na base do atual mal-estar civilizatório está a crise do paradigma da modernidade.⁶⁸ A utopia de fundo que norteou e deu sentido ao mundo moderno foi o sonho “do desenvolvimento ilimitado, a vontade de poder como dominação sobre os outros, sobre povos e sobre a natureza”.⁶⁹

O paradigma moderno, baseado no poder como dominação da natureza e dos povos, deu suporte a três desvios que estão na base da atual cultura moderna: a) o reducionismo antropológico (há uma afirmação unilateral da satisfação das necessidades de consumo como a dinâmica humana básica, em detrimento da dimensão relacional, solidária e afetiva); b) o recalque da feminilidade (há uma afirmação unilateral do poder entendido como dominação; tal postura histórica recalcou a dimensão feminina, que enfatiza a interioridade, o cuidado e o respeito à vida); c) o desrespeito à alteridade e à natureza (há uma afirmação unilateral da cultura ocidental sobre outras culturas e sobre a natureza).⁷⁰

A possibilidade de superação da atual crise passa, na interpretação de L. Boff, por uma transformação do paradigma da modernidade. A transformação pressupõe, neste caso, não o seu abandono, mas a sua superação dialética, isto é, a assimilação das suas contribuições e virtudes e a rejeição e substituição de suas falácias e falsas promessas.

A possibilidade de substituição do paradigma moderno passa pela emergência de um novo, que responda melhor aos anseios da humanidade, nos dias de hoje. Este novo

⁶⁷ Leonardo BOFF, *Nova Era : A Civilização Planetária*, p. 61. Cf. também ID., *Ética da Vida*, p. 41.

⁶⁸ A definição de paradigma, L. Boff deriva de Thomas Kuhn. Segundo este autor há dois sentidos principais para a compreensão de paradigmas. L. Boff na sua interpretação utiliza o sentido mais abrangente, de forma que paradigma pode ser entendido como “uma maneira organizada, sistemática e corrente de nos relacionarmos com nós mesmos e com tudo o resto à nossa volta. Trata-se de modelos de apreciação, de explicação e de ação sobre a realidade circundante”. Cf. Leonardo BOFF, *Princípio-Terra*, p. 30. Uma exposição mais sistemática da compreensão de paradigma será apresentada mais adiante, neste capítulo.

⁶⁹ ID., *Nova Era*, p. 66. Na base da utopia moderna está a idéia do progresso, que, por sua vez, está ancorada em dois pressupostos fundamentais: a) que os recursos naturais são infinitos; b) que o tempo (futuro) é linear e progressivo rumo ao infinito. Cf. ID., *Princípio-Terra : A volta à Terra como pátria comum*, p. 14. ID., *Ética da Vida*, p. 28.

⁷⁰ Cf. L. BOFF, *Nova Era*, p. 68-70.

paradigma “ainda está sendo gestado. Não nasceu totalmente. Mas está dando os primeiros sinais de existência”. Em função dele, há uma nova sensibilização para com o planeta como um todo. Em torno dele se “criam novos valores, novos sonhos, novos comportamentos, assumidos por um número cada vez mais crescente de pessoas e de comunidades”.⁷¹

Este novo paradigma pressupõe um reencantamento, uma nova sensibilidade, uma nova espiritualidade, uma nova racionalidade. Ele implica novas relações da humanidade com a natureza, novas relações sociais, políticas e de gênero, novas relações entre as culturas na sua pluralidade, novas relações entre as religiões na sua diversidade, uma nova relação das ciências com o conhecimento e com a vida, uma nova relação de cada pessoa com o Fundamento do ser. Em síntese, trata-se de um paradigma da re-ligação de tudo com tudo, o qual, por sua ótica includente e global, pode ser designado como holístico.⁷²

A atual fase histórica do desenvolvimento humano indica que estamos vivendo um processo de mundialização. L. Boff, indica, neste sentido, que estamos diante de uma grande mutação cultural e civilizacional, que ele identifica como a emergência de uma nova civilização planetária.⁷³ Os problemas hoje, mais do que nunca, tem uma amplitude global e, por isso, as soluções também devem ser encontradas num nível global. Isso, naturalmente, tem implicações profundas também para o cristianismo e, por extensão, para a reflexão teológica.

Em função desses novos desafios, que têm profunda repercussão sobre a reflexão teológica latino-americana, L. Boff desenvolve uma obra teológica com forte acento global e

⁷¹ L. BOFF, *Princípio-Terra*, p. 33. Cf. também ID., *Ecologia : Grito da Terra, Grito dos Pobres* (doravante *Ecologia : GT, GP*), p. 29-32. Em outro texto, L. Boff indica que o paradigma emergente não é tão recente assim. Segundo ele, “já a partir dos inícios do século XX, o paradigma moderno começou, teoricamente, a ser erodido pela física quântica, pela teoria da relatividade, pela nova biologia, pela ecologia e pela filosofia crítica. Estava surgindo então um novo paradigma. Ele tem um caráter holístico, sistêmico, inclusivo, panrelacional e espiritual”. L. BOFF, *Vida e morte sobre o planeta Terra*. In: *Concilium*, 283(1999) p. 13-4.

⁷² Cf. L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 18s. Entre as características do paradigma emergente, L. Boff lista as seguintes: 1) totalidade/diversidade; 2) interdependência/re-ligação/autonomia relativa; 3) relação/campos de força; 4) complexidade/interioridade; 5) complementaridade/reciprocidade/caos; 6) seta do tempo/entropia; 7) destino comum/pessoal; 8) bem comum cósmico/bem comum particular; 9) criatividade/destrutividade; 10) atitude holístico-ecológica/negação do antropocentrismo. Cf. ID., *Ecologia : GT, GP*, p. 59-62. No seu entender, quatro eixos dão consistência ao novo paradigma: a) a busca da sustentabilidade ecológica e econômica; b) a acolhida da diversidade biológica e cultural; c) o incentivo à participação nas relações sociais e nas formas de governo; d) o cultivo da espiritualidade. L. BOFF, *Vida e morte sobre o planeta Terra*. In: *Concilium* 283(1999) p. 15.

⁷³ Na visão de L. Boff, o caudaloso oceano da mundialização está sendo alimentado por três vertentes principais, que ele identifica como sendo: a) o acelerado progresso da tecnociência; b) a globalização da economia de mercado; c) a emergência de uma nova consciência planetária. Cf. ID., *Nova Era*, p. 11-45.

ecológico, com desdobramentos na cosmologia, na história e na subjetividade. Esta nova etapa da sua reflexão teológica, entende ele, é uma forma de afirmar o compromisso com a libertação em novas bases, mais amplas. Ele indica que “trocou de caminho, não de rumo. Pulou para dentro de outra trincheira, mas não abandonou a luta”.⁷⁴

De minha parte, procuro avançar para dentro dos anos 90. Não podemos fazer o mesmo tipo de TdL que se fazia nos anos 70 e 80. O cenário mundial mudou. Todos temos muito a aprender. Confrontamo-nos com a emergência de um novo paradigma civilizacional, rumo a uma única sociedade mundial, com consciência planetária e com responsabilidade ética de garantirmos um futuro de integridade, justiça, colaboração e paz para a Terra.⁷⁵

1.2.2. O universo como cosmogênese: a origem e o destino comum de todas as coisas

1.2.2.1. O cosmos como sistema aberto, dinâmico e evolutivo

Boff deriva da moderna cosmologia a noção da origem comum de todas as coisas (macrocosmos) e da micro-biologia e da física quântica (microcosmos) a noção de que tudo está inter-retro-relacionado com tudo. Essas noções têm implicações sobre o modo de o ser humano ser e existir sobre a Terra.

Através da moderna cosmologia, Boff estabelece a conexão entre o atual estágio de desenvolvimento do ser humano e a origem do universo. Tudo teve origem na grande explosão primordial, o *big bang*, ocorrida há cerca de 15 bilhões de anos. O autor discorre sobre o desdobramento do universo, que através de combinações e auto-organização crescente e cada vez mais complexa, resultou na primeira célula viva, há cerca de 3,8 bilhões de anos, num pequeno planeta (Terra), de um sistema solar periférico de uma galáxia (Via Láctea) que é uma entre milhares de outras. Esta primeira manifestação de vida continuou se desdobrando em combinações diferenciadas, de forma evolutiva, dando origem a diferentes formas de vida que culminou no *homo sapiens sapiens*, o qual é o resultado de bilhões de anos de evolução.

⁷⁴ Leonardo BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 09.

⁷⁵ ID., *As bodas de prata da igreja com os pobres: a teologia da libertação*. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 12.

O pressuposto básico é que o cosmos é um sistema aberto, dinâmico e que está em constante evolução e auto-organização (*auto-poiesis*). Esta dinâmica se manifesta no nível cósmico. Isto significa que o próprio universo ainda não cessou sua etapa de expansão e evolução. A este processo de gestação dinâmica do universo se designa cosmogênese. “Dizer que está em evolução implica afirmar que o universo passa de formas simples para formas mais complexas, de situações de caos (desordem) para situações de cosmos (ordem)”.⁷⁶

O planeta Terra é uma pequena fração deste universo infinito. Como tal, partilha da dinâmica evolutiva do universo. Foi na Terra que a dinâmica evolutiva atingiu as condições adequadas para o surgimento da vida. O ser humano surge como parte desta cadeia evolutiva. Ele é uma parte de um todo muito maior. Nas palavras de Boff, porém, ele surge como a consciência reflexa da Terra, ou seja, como o ser destinado a ser concriador e interagir com o mundo e interferir em seu processo evolutivo. Através da consciência humana a Terra atinge seu estágio de autoconsciência, de auto-expressão mais elaborada e complexa.

1.2.2.2. Inter-relacionalidade e complexidade: a estrutura básica do universo

L. Boff partilha da análise que a complexidade é uma das bases constitutivas do universo. Dentro de uma visão complexa da realidade, um fenômeno ou objeto não pode ser analisado de forma isolada, mas sim dentro da teia de relações na qual ele se acha inserido. Nesta visão tudo está em relação com tudo. Nenhum fenômeno existe isoladamente, mas está em constante movimento de interconexões, formando um complexo sistema de inter-retro-relações. Este sistema é dinâmico e sempre aberto a novas sínteses.⁷⁷

Esta visão confronta a proposta científica moderna que propugna que os fenômenos ou objetos sejam analisados isoladamente de forma a se chegar à compreensão de sua estrutura básica. Este enfoque vai crescentemente separando para melhor conhecer, isto é, divide o objeto estudado em partes cada vez menores para chegar a uma compreensão mais exata de sua natureza. Tal enfoque produz a especialização crescente, mas em detrimento de uma percepção mais totalizante e complexa da realidade. Em tal paradigma a realidade (totalidade) é formada pela soma das partes (soma dos objetos). Tal enfoque, porém, é por demais estático e linear. A realidade é, antes, dinâmica e complexa. O todo é formado pelas partes em

⁷⁶ Leonardo BOFF, *A Águia e a Galinha*, p. 125.

interação, em co-existência. “A realidade configura um holograma, quer dizer, o todo contido em cada parte e cada parte contida num todo que se ordena a outro maior”.⁷⁸

Da nova física, quântica e relativística, se tem a compreensão que a estrutura da matéria se apresenta ora como partícula, ora como onda. A base última da matéria é a onda energética que se organiza e se estabiliza na forma de partícula e, de forma contínua, pode novamente se transmutar em onda, em constante movimento. Quando predomina a dimensão de onda na partícula, fala-se então de onda. Quando prevalece a dimensão de partícula na onda, fala-se de partícula.⁷⁹

Esta forma dual de a matéria se organizar se dá de forma complementar (princípio de complementaridade de Niels Bohr). A dualidade pertence à dinâmica do universo, não como oposição, mas como complementaridade. Einstein (teoria da relatividade) já havia mostrado anteriormente que a matéria e a energia são intercambiáveis. A matéria pode virar energia. A energia pode condensar-se em matéria. Todos os fenômenos e seres existentes, portanto, são constituídos por ondas e partículas, por energia e por matéria, formando uma permanente teia de relações.

1.2.2.3. *Ecologia: re-ligação com a Terra como organismo vivo*

A moderna cosmologia sustenta e reforça antigas visões religiosas que postulam que o ser humano é filho da terra. Na tradição judaico-cristã, o ser humano (*Homo - Adam*) é criado a partir da terra (*Húmus - Adamá*). Esta intuição presente no inconsciente coletivo humano é reforçada cientificamente, pois o ser humano é formado da mesma matéria cósmica que deu origem à vida na Terra. A Terra é a grande mãe (*Pacha Mama* na designação dos povos originários do continente americano), o grande útero que concede e sustenta a vida.

A Terra é um organismo vivo (Gaia) onde todas as coisas estão inter-retro-relacionadas. Este planeta vivo é a origem comum dos seres humanos. Este planeta também é o destino comum de todos os seres humanos. O destino do planeta também será o destino da espécie humana.

⁷⁷ L. BOFF, *A Águia e a Galinha*, p. 72-5.

⁷⁸ ID., *O Despertar da Águia*, p. 67.

⁷⁹ Ibid., p. 64.

Esta visão é importante na medida em que vivemos uma fase da história planetária e humana em que o ser humano se coloca como o satã da própria Terra. É ele quem põe em risco o equilíbrio do ecossistema e elimina crescentemente significativas parcelas de espécies naturais.

O atual estágio técnico-científico humano, a despeito de esforços preservacionistas, tem causado estragos crescentes no meio-ambiente e, se não houver uma mudança de rumo neste processo, o equilíbrio ecológico das gerações futuras estará comprometido.

Esta fúria destrutiva é consequência de equívocos históricos e científicos, ou seja, a noção de que o ser humano deve buscar inexoravelmente o progresso material e de que, para isso, a natureza oferece recursos ilimitados e inesgotáveis. A natureza é vista apenas como recurso material, matéria-prima, para ser usada e abusada para o consumo humano. A atual situação está agravada pelo fato de o consumo ter se tornado o sentido de viver, sem que se atente para a insustentabilidade deste modelo de vida.

A questão de fundo, porém, parece ser o fato de o ser humano ter se colocado sobre a natureza, em busca de sua emancipação e autonomia, e ter cortado os vínculos afetivos e de significado que com ela mantinha. De ser da natureza passou a ser sobre e contra a natureza. A trajetória humana passou a ser regida, predominantemente, pela vontade de poder e de dominação: o ser humano como senhor absoluto da natureza (antropocentrismo).

Diante da questão retrospectiva, em que medida o cristianismo contribuiu para que esta visão antropocêntrica prevalecesse, L. Boff consente que a fé cristã deu suporte a esta visão. Sua preocupação, porém, é prospectiva, devido à urgência do presente momento e à necessidade de se mudar um modelo que perdura por séculos. Para que esta mudança seja possível e efetiva, é necessária uma nova visão religiosa e espiritual que postule um novo modo de ser e do coexistir no mundo e com a natureza.

O que se busca é uma nova experiência fundante que ajude a mudar a cosmovisão humana e sua postura no mundo. L. Boff usa de forma recorrente o testemunho de astronautas que da lua tiveram uma nova visão sobre a Terra. De lá, descreveram eles, a Terra é percebida como uma casa comum, onde não há diferenças entre países e raças. Esta visão planetária evoca uma espiritualidade planetária que postule a defesa da vida humana e dos ecossistemas de forma inter-relacionada.

1.2.3. A história como processo evolutivo e dinâmico

1.2.3.1. A história como processo cósmico

A grande explosão inicial, o *big bang*, deu origem ao cosmos que ainda está em fase de expansão (cosmogênese). Por ele também se introduziram as dimensões do tempo e do espaço. A combinação do tempo e do espaço inaugura o horizonte histórico. É no horizonte da história que se dá a evolução cósmica.

Neste sentido, somos colocados diante da grande meta-narrativa que é a história do próprio universo. Tal narrativa coloca os seres humanos diante de uma situação paradoxal. De um lado sua existência é um mero fragmento diante da dimensão abissal do universo (espaço) e diante da dimensão incomensurável do tempo, desde que tudo teve início há 15 bilhões de anos. A grandiosidade desta realidade é fascinante e assustadora. De outro lado, o ser humano brota do processo evolutivo como o ser mais recente e complexo, destinado a perscrutar as causas e o sentido do próprio processo evolucionário (princípio antrópico). Esta tensão paradoxal deve ser mantida a fim de que não se incorra em reducionismos históricos.

Vivemos nos últimos séculos sob o reducionismo do antropocentrismo. Por conta desta visão, o ser humano se desconectou de sua origem cósmica e natural. Para superar este reducionismo, há que se resgatar a dimensão da história cósmica, que é marcada por um longo e dinâmico processo evolutivo.

Nesta cadeia evolutiva, há que se salientar, o ser humano é o broto mais recente. Primeiro surgiram as grandes galáxias, entre elas a Via Láctea. Dentro desta foram se constituindo diferentes sistemas solares, entre eles o nosso sistema solar. Em torno deste foram se organizando diferentes planetas, entre eles a Terra. Esta, por sua vez, existia como uma grande bola de fogo que foi se condensando e deu origem à geosfera, a partir da qual surgiu a litosfera, para num estágio seguinte dar origem à hidrosfera, depois à atmosfera e, por fim, à biosfera. Foram necessários bilhões de anos para que a vida pudesse ser gestada na

Terra, em sua forma mais simples. Da forma mais simples de vida até o surgimento do *homo sapiens* foram necessários outros bilhões de anos.⁸⁰

Segundo L. Boff, estamos vivendo uma nova fase do processo evolutivo cósmico, que é a noosfera. Noosfera expressa a convergência de mentes e corações dos seres humanos entre si, com a Terra e com o universo inteiro, originando uma unidade mais alta e mais complexa.⁸¹

1.2.3.2. A evolução humana dentro da evolução cósmica

A humanidade como parte do cosmos participa de seu processo evolutivo. Mais que isso, porém, por ser concriador, o ser humano, por sua intervenção na realidade, acelera o processo evolutivo.

O ser humano convive e co-existe com a realidade, modificando-a, e esta por sua vez, igualmente o modifica. Tal processo dinâmico introduz as mudanças nas formas de o ser humano se organizar, produzir, se relacionar, simbolizar, espiritualizar. Quando estas mudanças abrangem todas as esferas da vida social e subjetiva se diz que há uma mudança no processo civilizatório, ou seja, no paradigma civilizatório.

Tais mudanças nos padrões civilizatórios são lentas. Podem levar séculos para se processar. Sabe-se, contudo, que a velocidade na mudança de paradigma civilizatório tem se acelerado à medida da velocidade do desenvolvimento técnico-científico da humanidade. Essa é uma das causas para a mudança mais rápida de paradigma. Há, contudo, uma série de outros fatores envolvidos que configuram a complexidade de tais transformações.

Segundo L. Boff, os principais paradigmas civilizatórios foram configurados a partir de revoluções ocorridas na história. No seu entender, as principais revoluções são as seguintes:

⁸⁰ Pesquisas arqueológicas dão conta que, há cerca de 10 milhões de anos atrás, na África, teriam aparecido os primeiros seres a caminho da humanização: os antropóides. Seu principal representante é o *australopithecinus*. O *homo erectus*, aparentado ao ser humano atual, emergiu entre 2 milhões e 259 mil anos atrás. Há cerca de 200 mil anos surgiu o *homo sapiens*. Entre 30-40 mil anos atrás emergiu o *homo sapiens sapiens*.

⁸¹ Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 119.

(...) a revolução agrícola, a revolução urbana, a revolução do regadio (irrigações), a revolução pastoril, a revolução mercantil, a revolução industrial, a revolução termonuclear, a revolução do conhecimento/informação e ultimamente a revolução planetária (com todos os processos que ela inclui). Cada uma destas revoluções originou processos civilizatórios, vale dizer, configurações lingüísticas, econômicas, sociais, culturais, familiares, científicas, simbólicas e religiosas que formam uma totalidade singular, de destino e de valor, na qual vive o ser humano pessoal e coletivo. As últimas quatro revoluções possuem um caráter mundial. As duas últimas seguramente se orientam a criar as bases para a revolução planetária, originando também uma civilização planetária.⁸²

Pelo que se depreende destas várias fases, a história é dinâmica. Da mesma forma como se apresenta o cosmos, a história avança na tensão entre a ordem estabelecida, que resiste a mudanças, e o carisma que desestrutura e renova, provocando novos arranjos.⁸³

Foi comum na análise histórica se optar por um dos pólos em detrimento de outro, quebrando desta forma esta complexa tensão que move a história.

Historicamente, uma linha de interpretação privilegiou o pólo sim-bólico da natureza, quer dizer, o *cosmético* (que vem de cosmos = ordem e beleza). Vê a natureza como mãe-natureza, produtora fecunda, nutridora generosa, regeneradora inteligente, criadora sábia de equilíbrio e de harmonia. O lema é ‘a vida vivifica a vida’. Outra enfatizou o pólo dia-bólico, quer dizer, o *caótico* (que vem de caos = desestruturação). Ressalta na natureza a luta entre as espécies com a vitória do mais adaptável, a violência de bactérias, de animais como o tubarão, e a implacável virulência dos vulcões e furacões. O lema é: ‘a tua morte é a minha vida’.⁸⁴

Apesar das contradições e retrocessos, “a história avança criando cada vez mais complexidade e níveis mais altos de organização. Não só. Ela se acelera cada vez mais”.⁸⁵

⁸² Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 87.

⁸³ Nesta tensão entre as dimensões, Boff discorre sobre sua manifestação na sociedade sob diferentes formas: movimento e instituição, utopia e realidade, povo e classe social, lógica da rua e lógica da casa, tradição e progresso, reforma e revolução/libertação, esquerda e direita, poder carismático e poder burocrático, momento dionisíaco e momento apolíneo, yin e yang, etc. *Ibid.*, p. 93-112.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 91.

1.2.3.3. O atual padrão civilizatório patriarcal

L. Boff enfatiza que o atual estágio civilizatório humano, marcadamente antropocêntrico e antiecológico, se deu sob o comando do patriarcalismo. O patriarcalismo se caracteriza pela exacerbação da força, do domínio e do poder, ou seja, a afirmação de atributos masculinos em detrimento de atributos femininos.

Tal desequilíbrio está na origem da organização social do trabalho, a partir do período neolítico, que atribui ao varão (princípio masculino) o domínio sobre a varoa (princípio feminino). Este domínio não se expressa apenas nas relações de gênero, senão também na relação com a natureza, pois esta é simbolicamente identificada como princípio feminino que deve ser dominado.

A superação, portanto, da atual crise ecológica e civilizatória passa por um reequilíbrio entre o masculino e o feminino, não só nas relações sociais de gênero, mas também a nível subjetivo.

Esta análise fica bem evidente quando Boff identifica dois modos predominantes de o ser humano organizar a sua existência no mundo. Estes dois modos são o trabalho e o cuidado.⁸⁶

1.2.3.4. O momento histórico atual: transição para um novo padrão civilizatório

A história do universo, de um lado é marcada pelo princípio da evolução, ou seja, o universo caminha sob a seta do tempo de forma evolutiva, produzindo novos arranjos de vida cada vez mais complexos e equilibrados. De outro lado, a história também é marcada pela realidade da entropia, ou seja, a experiência do desequilíbrio, da desordem, da morte.

Pela entropia ocorre a desestabilização de um determinado sistema que vai lhe causar a desorganização da ordem anterior. Esta desordem dá origem, no movimento contínuo, a um

⁸⁶ Cf. Leonardo BOFF, *Saber Cuidar* : Ética do humano - compaixão pela terra. No capítulo 2 será apresentada uma análise mais detalhada desses dois modos-de-ser.

novo arranjo, que suscita um novo equilíbrio, até ser novamente confrontado com a realidade entrópica e assim sucessivamente.⁸⁷

Dentro deste princípio evolutivo há uma ordem crescente no universo, apesar, ou justamente por causa, da entropia. A vida se manifesta nesta coexistência entre cosmos e caos, sintropia e entropia, simbólico e diabólico. Boff partilha desta visão de um mundo que caminha de forma dinâmica e ascendente em direção a equilíbrios mais complexos. Ele vê nesta dinâmica evolutiva a presença de Deus que conduz o universo em direção ao *eschaton*, quando Deus será tudo em todos (Teosfera - Reino de Deus).

Do ponto de vista cristão, portanto, a história presente e futura deve ser vista desde a perspectiva do fim ou das últimas coisas (*eschaton*), pois Deus, na ótica da fé, é o Motor que conduz a história à sua meta final, é a Energia que conduz o universo à sua plena realização. Neste sentido a morte (realidade diabólica) deve ser entendida e vivida não como a palavra final sobre a vida, mas como uma condição necessária para uma existência mais plena, que se dá por meio da ressurreição. Por fim, triunfa a sintropia e a sinergia.

L. Boff, portanto, partilha de uma visão afirmativa em relação ao futuro, tanto no sentido planetário, como do ponto de vista das existências individuais. Na tensão entre vida e morte, realidade simbólica e realidade diabólica, a vida prevalece mesmo sob severas ameaças.

Vivemos no presente momento da história uma ameaça ao equilíbrio ecológico do planeta, por conta da ação humana. Esta ameaça é séria e se não houver uma mudança de postura, a qualidade de vida de futuras gerações será atingida. Essa é a dimensão caótica da realidade. É a dimensão diabólica se manifestando.

Por outro lado, vivemos também já no presente momento sob a promessa de uma nova civilização planetária, ainda com as contradições e conflitos não resolvidos da fase anterior. O novo e o antigo se confundem.

⁸⁷ “A lógica do universo e de todos os seres nele existentes é esta: organização - desorganização - interação - reestruturação - nova organização”. Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 19.

Para L. Boff, há uma civilização emergente que está sintonizada com a lei fundamental do universo que é a panrelacionalidade, a sinergia e a complementaridade. A nova civilização será a civilização da re-ligação de tudo com tudo e de todos com todos.⁸⁸

A base desta civilização será uma espiritualidade da re-ligação, que tem o sagrado como sua experiência fontal. O sagrado é “a qualidade luminosa das coisas. (...) Tudo pode causar admiração e encantamento. Tudo pode conter uma mensagem a ser decifrada. Tudo pode ser portador de um mistério”.⁸⁹ As religiões, pouco importam quais, farão sentido à medida que consigam ajudar a re-ligar todas as coisas, gestando um sentido de totalidade e de integração.⁹⁰

Esta nova civilização não é apenas desejo da imaginação. Ela se mostra, parcialmente, na fase atual, sob o nome de mundialização e globalização. Trata-se, efetivamente, de um novo período histórico. Este novo período civilizatório ainda está sob o predomínio de uma mundialização competitiva, em detrimento de uma mundialização cooperativa. Cresce, porém, a demanda por uma nova mundialização que se contraponha à visão economicista, excludente, e que valorize a ética, a política, a cultura, a espiritualidade, a comunicação.⁹¹

Para que seja possível passar mais decisivamente para um novo período civilizatório, que seja ecológico e mais integrador, também será necessário se buscar equacionar importantes polarizações a nível antropológico, que freqüentemente ainda têm sido colocadas como opostas. Com isso passamos para o ponto seguinte.

1.2.4. O ser humano como subjetividade em dinâmica interação com o cosmos (antropogênese)

1.2.4.1. O ser humano: concriador do universo

Conforme já destacamos anteriormente, o ser humano surge como parte do processo evolutivo. Ele é composto da mesma substância material que constitui o universo. Ele é parte, portanto, de um cosmos que está em processo evolutivo dinâmico.

⁸⁸ Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 34.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁹¹ *Ibid.*, p. 38.

Dentro do processo evolutivo, porém, o ser humano se diferencia dos demais seres. Ele surge para ser a consciência reflexa, amorosa e de responsabilidade do universo. Ele é dotado de liberdade e de criatividade.

A recorrente pergunta “quem é o ser humano?” sempre gera perplexidade por se tratar de um ser de contradições, e qualquer resposta, em geral, corre o risco de ser parcial. Uma resposta sintética afirma: ele é um ser dotado de vocação divina, mas também apresenta uma dimensão diabólica. A dimensão diabólica do ser humano se resume a sua inclinação homicida, suicida, etnocida e sua potencial capacidade ecocida e geocida.

Para L. Boff, a vocação divina, por sua vez, consiste, em primeiro lugar, em “tornar consciente a presença inefável de Deus no universo”.⁹² A missão do ser humano é traduzir em palavras, em reflexão consciente, a presença transparente de Deus no universo.

Em segundo lugar, sua vocação divina consiste em ser concriador do universo. Por sua criatividade, liberdade e responsabilidade o ser humano é chamado a “desentranhar virtualidades presentes em cada coisa e em cada ecossistema. Conhecendo as leis da natureza, ele pode usar esse conhecimento para prolongar a vida, reduzir e até anular a entropia dos processos evolutivos. O futuro da Terra depende assim do ser humano”.⁹³

L. Boff vai mais longe e afirma que a possibilidade de conservação e expansão criativa da vida não precisaria ficar restrita ao nosso planeta. As atuais missões espaciais prenunciam o que poderia ser uma futura missão humana que é a de criar condições para que a vida se desenvolva em outros planetas vizinhos. Num sonho ainda mais pretensioso, o ser humano buscaria dominar tecnologias que lhe permitissem fazer viagens siderais em direção a outros sistemas solares, no afã de descobrir se há vida em outros lugares do universo.⁹⁴ Desta forma o ser humano não teria somente a missão de conservar a vida na Terra, como também de disseminá-la através do universo.

⁹² Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 134-5.

⁹³ *Ibid.*, p. 136.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 140.

Por fim, a missão humana derradeira, que lhe é bastante próxima e factível, é acolher Deus na profundidade, na interioridade de seu ser. O ser humano foi criado com uma abertura e um desejo infinito, o qual somente pode ser preenchido pelo próprio Infinito que é Deus.⁹⁵

1.2.4.2. Ser de interioridade e de profundidade

A sua compreensão de interioridade, Boff deriva da psicologia profunda. A vida interior é organizada a partir de um centro psíquico (self), o qual é responsável pela condução do processo de subjetivação ou de individuação. A individuação é a maneira como cada indivíduo inter-relaciona, interage com seu mundo interior, com o mundo externo e com Deus, de forma a buscar uma existência dinamicamente integrada e criativa.

Para L. Boff, a espiritualidade é um dado antropológico de base. É a dimensão profunda do ser humano. Não é, portanto, monopólio das religiões, embora elas tenham a função de dar conteúdo e sentido à dimensão espiritual que lhe é intrínseca.

A experiência religiosa só vai fazer sentido à medida que a expressão religiosa externa estiver em sintonia com a dimensão espiritual da interioridade, ou seja, à medida que o símbolo externo de Deus corresponder às expectativas do arquétipo divino presente na interioridade da psique.

A espiritualidade passa então a ter um papel fundamental, dinâmico, potencializador e criativo na existência individual. É a dimensão divina interna entrando em contato criativo com a realidade divina externa, estabelecendo a re-ligação de todas as coisas e integrando as energias internas (psíquicas) e externas em direção a um novo estado de consciência. A transcendência e a imanência se tocam e se fecundam em direção à autotranscendência. Este encontro produz “o mergulho no insondável Mistério de vida, de consciência, de comunhão e de amor”.⁹⁶

⁹⁵ Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 141-2.

⁹⁶ Leonardo BOFF, *A Águia e a Galinha*, p. 163-4.

1.2.4.3. *As polarizações do humano*

A realidade humana, em consonância com a realidade cósmica e ecológica, é constituída a partir de polarizações ou dualidades em constante interação. Boff lista uma série de polarizações que caracterizam o ser humano. Nesta lista ele inclui: homem e mulher, utópico e histórico, poético e prosaico, ser de necessidade e de criatividade, terrenal e divino, sapiens e demens, simbólico e diabólico, decadente e resgatável.⁹⁷

Essas dualidades são dimensões da mesma e única realidade complexa que é o ser humano. Formam uma dualidade, mas não um dualismo.⁹⁸ O desafio constante é buscar o equilíbrio entre estas duas dimensões, não só a nível subjetivo, mas também social.

Para L. Boff, “o humano se constrói e deve construir-se, não apesar da contradição diabólico/simbólico ou águia/galinha, mas com e através dessa contradição. Na construção do humano entre o caos e o cosmos, o *demens* e o *sapiens*, o dia-bólico e o sim-bólico”.⁹⁹

1.2.5. *O paradigma ecológico em diálogo com o paradigma da libertação*

Para L. Boff a TdL tem como seu paradigma de fundo o binômio opressão/libertação. A TdL nasceu a partir da sensibilidade e compromisso evangélico com os pobres da América Latina, que constituem uma expressiva parcela da população do continente. São milhões de pessoas que, por sua condição de pobreza, estão condenados a morrer precocemente ou a viver uma vida em condições indignas e desumanas. Esta situação tão clamorosa levou a teologia a assumir o compromisso e a opção pela libertação dos pobres, tanto no nível individual, como de classe e no âmbito estrutural, ou seja, da dependência dos países periféricos aos países centrais do capitalismo mundial. A TdL denuncia, assim, a lógica de acumulação e de exploração que predomina no sistema capitalista às custas da pobreza de milhões de pessoas. A TdL propõe uma práxis de libertação comprometida com a transformação desta situação injusta.

⁹⁷ Leonardo BOFF, *O Despertar da Águia*, p. 142-60.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 74.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 15.

Esta análise e atuação predominaram na TdL desde os seus primórdios, no início da década de 70, até o final da década de 80. No final da década de 80, início da década de 90, “aconteceram eventos tão decisivos no cenário mundial (com a queda do muro de Berlim, a implosão do império soviético, a hegemonização dos mercados nacionais e regionais dentro do único mercado mundial, a generalização do neoliberalismo como último estágio da organização política e cultural da ordem capitalista) que obrigaram a teologia a recriar suas categorias de análise, a abrir o horizonte de sua perspectiva de libertação e a desenvolver outras estratégias de empenho libertador”.¹⁰⁰

A abertura de horizontes de diálogo e das categorias de análise, no caso de L. Boff, se dá com o discurso ecológico. Ele identifica nos desdobramentos internos mais recentes da análise ecológica um movimento que a aproxima do paradigma da TdL. Trata-se, na sua visão, também de um paradigma radicado no binômio opressão-libertação. No caso da ecologia, o que está em jogo é a libertação da terra de uma indiscriminada exploração dos seus recursos por parte dos seres humanos. Se o equilíbrio ecológico do planeta vinha sendo afetado desde a revolução industrial, hoje, com as novas tecnologias e o mercado mundializado, a velocidade da destruição foi multiplicada. Urge, portanto, um novo modelo de desenvolvimento global que não se contraponha à natureza. Há que se denunciar, também aqui, a lógica da acumulação e da exploração indiscriminada da natureza.

L. Boff entende que o momento atual exige que os discursos da libertação e ecológico dialoguem, se confrontem, se complementem, se fecundem mutuamente. Desta forma, a TdL amplia a sua visão para o âmbito planetário e cósmico e o discurso ecológico particulariza a sua análise para se comprometer com um dos seres mais ameaçado do planeta: os pobres. Trata-se também de integrar os olhares e preocupações do Norte e do Sul, com vistas a uma vida mais equilibrada e digna no nosso querido planeta.

No caso específico de L. Boff, portanto, não se trata de abandonar o paradigma original da TdL, mas de complementá-lo com o paradigma holístico ou ecológico, que questiona a racionalidade que está na base do atual modelo de globalização econômica, o qual

¹⁰⁰ Leonardo BOFF, Da libertação e ecologia: desdobramento de um mesmo paradigma. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 75-88. Cf. também ID, Libertação integral: do pobre e da terra. In: BOFF, Leonardo et al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 114-128; cf. ainda ID., *Ecologia : Grito da Terra, Grito dos Pobres* (capítulo 5 - Teologia da libertação e ecologia : alternativa, confrontação ou complementaridade?), p. 163-178.

é excludente do ponto de vista de amplos setores da população humana e profundamente explorador do ponto de vista da natureza.

1.3 - A teologia latino-americana indaga-se sobre o seu paradigma: estaria em curso uma mudança de paradigma na TdL?

1.3.1. Paradigmas e o debate sobre o novo na teologia e nas ciências

O final de século e de milênio trouxe consigo a constatação de que a mudança que está em processo, ao menos no mundo ocidental, não é apenas cronológica, mas é mais profunda e envolve toda a cultura, nos mais diversos âmbitos do viver e do saber. Não se trata apenas de uma época de mudanças, mas de uma mudança epocal.¹⁰¹

Os contornos desta mudança, até por ainda estarem em processo, estão indefinidos, mas já não se pode negar a sua extensão. Toda mudança num nível macro envolve ansiedade por conter uma indefinição sobre o futuro. Toda mudança também suscita insatisfação e crise, pois as antigas referências do passado, inclusive institucionais, já não respondem mais adequadamente às necessidades e expectativas do presente. Vivemos numa época assim.

Os sinais desta crise estão presentes nos mais diversos âmbitos da vida humana. Atinge também a organização do saber, principalmente do saber científico que é um dos pilares da modernidade. O fracionamento exacerbado do conhecimento, de um lado produz a especialização, e de outro lado parece contribuir para a sensação de que não existe a possibilidade de um projeto humano comum.

Também a teologia não está imune a esta crise. Diante da análise de que está em curso uma revisão dos fundamentos do projeto da modernidade ocidental, é mister investigar em que medida a teologia está implicada nesta revisão crítica e em que medida ela é afetada pelas mudanças que estão em curso na sociedade.

¹⁰¹ Carlos PALÁCIO. Novos Paradigmas ou Fim de uma Era Teológica. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 78-83.

Existe uma constatação de que experimentamos no tempo presente novidades na teologia e, particularmente, novos enfoques na teologia latino-americana, que têm levado a uma busca por interpretar e explicar o que se passa na realidade. Existe, assim, um esforço coletivo, também no Brasil, no sentido de refletir sobre a natureza e a extensão das mudanças que se vive. É próprio da análise teórica tentar, por meio de categorias ou conceitos, traduzir ou explicar a experiência vivida. Um dos temas que se tornou corrente no meio teológico brasileiro, em meados da década de 90, é a reflexão sobre *paradigmas*. Vimos, no item anterior, que este conceito também ganhou grande destaque na reflexão de L. Boff. Por isso achamos pertinente aprofundar a reflexão sobre o mesmo e a forma como tem sido aplicado à teologia.

O conceito *paradigma* deriva-se da filosofia das ciências e se tornou uma referência na análise sobre a crise e a transição que se experimenta na teologia, nas ciências e na cultura, de uma forma geral. A hipótese colocada e fortemente defendida por muitos é que está em curso uma mudança de paradigmas e que tal fenômeno é precedido e acompanhado por períodos de incertezas, inseguranças e falta de unanimidades. Ora, é certo que vivemos numa época assim. Tal análise, contudo, precisa ser aprofundada.

Há que se ver em que medida esta compreensão ajuda a entender a atual situação, bem como em que medida ela ajuda a iluminar a própria tarefa teológica na fase atual. Para tanto, deve-se buscar, num primeiro momento, definir melhor o conceito de paradigma e a abrangência do seu uso, principalmente nas ciências. Num segundo momento, deve-se buscar ver como o conceito tem sido aplicado na teologia e os desdobramentos que dele se tem. Neste ponto é conveniente apresentar os paradigmas predominantes na teologia, tanto do ponto de vista do passado, como na atualidade. No caso de se constatar uma transição deve-se perguntar quais são os modelos que estão em fase emergente e quais modelos estão em fase declinante. Pode-se inclusive verificar, se, para além da concorrência, há também a coexistência de mais modelos entre si.

1.3.1.1. O significado básico do conceito paradigma

O termo *paradigma* tem sua origem etimológica na língua grega (*parádeigma*) sendo usado no sentido de “exemplo” e “modelo”. Seu uso contemporâneo está ligado à história e à

filosofia das ciências, especialmente à controvérsia sobre os fundamentos epistemológicos do progresso das ciências.

O sucesso do conceito no campo das ciências promoveu sua divulgação para outros campos do saber humano, de forma que se trata hoje de um conceito amplamente conhecido. No campo da educação, por exemplo, fala-se do paradigma da “construção do conhecimento”. Na teoria política evoca-se a chamada “terceira via” e na teoria sociológica promove-se o “terceiro setor”. A nível civilizatório defende-se a emergência do paradigma “ecológico”. Se, de um lado, o conceito ganhou amplitude e reconhecimento, de outro lado, seu uso indiscriminado pode levar a uma certa imprecisão. O uso deste conceito, de forma geral, está associado à idéia de dinamicidade da realidade. Ou seja, a realidade é dinâmica e está em constante mutação e isto nos desafia, nos mais diferentes campos do saber, a uma revisão de teorias e modelos previamente estabelecidos.¹⁰²

1.3.1.2. O uso do conceito paradigma na acepção de Thomas Kuhn

O uso contemporâneo do conceito paradigma deu-se, portanto, neste contexto da discussão sobre como surge o novo na ciência. Seu maior divulgador foi Thomas Kuhn que, em 1963, publicou sua obra mais conhecida intitulada *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Na introdução da sua obra, Kuhn define paradigmas como “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.¹⁰³

No posfácio, onde ele procura responder algumas das questões suscitadas por sua obra, ele indica que o conceito paradigma é usado com dois sentidos diferentes. O primeiro sentido, mais geral, aponta para a “constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”.¹⁰⁴ O segundo sentido, mais estrito, aponta para a capacidade concreta de solucionar quebra-cabeças, tornando-se, desta forma, modelo para a prática da respectiva ciência.

¹⁰² Luiz Bernardo Leite ARAÚJO. Considerações sobre o termo ‘paradigma’. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 16.

¹⁰³ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 13.

¹⁰⁴ ID., *ibid.*, p. 218.

Para Kuhn, as ciências têm como sua tarefa resolver problemas ou quebra-cabeças propostos por seu objeto de pesquisa. Diante da identificação de um respectivo quebra-cabeças surgem diversas propostas de solução, que são as diferentes teorias. Estas concorrem ou competem entre si, buscando se impor mediante o convencimento das demais sobre a sua solução proposta. Vive-se, neste caso, um período pré-paradigmático. A diversidade e a concorrência das diferentes teorias gera, de um lado, efervescência, mas, de outro lado, também suscita inseguranças no respectivo campo do saber. Esta sensação de insegurança está na base da busca de uma teoria que se afirme sobre as demais. Quando uma determinada teoria se impõe como a mais eficaz, aquela ciência entra num período de normalidade.

Por normalidade entende-se que uma teoria é elevada à condição de paradigma, significando que o seu modelo ou padrão é reconhecido como o mais eficiente para a solução de quebra-cabeças da respectiva ciência e, em função disso, passa a receber a adesão crescente da respectiva comunidade científica. Por isso, Kuhn afirma que “um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens [sic] que partilham um paradigma”.¹⁰⁵

Por paradigma designa-se então uma teoria que é elevada à condição de padrão e que, por isso, passa a ter a adesão majoritária da comunidade científica. Isso não significa que o respectivo paradigma consiga resolver efetivamente todos os problemas ou mesmo, eventualmente, a maior parte dos problemas. O paradigma é, antes, eficaz em resolver os problemas considerados mais importantes ou prementes. Períodos de ciência normal para Kuhn, portanto, caracterizam-se pela capacidade de um paradigma em oferecer soluções, majoritariamente aceitas, para os problemas fundamentais na sua respectiva área de pesquisa.

Nestes períodos de ciência normal prevalece, segundo Kuhn, a estabilidade do saber. Não se buscam novas descobertas, na medida em que o paradigma dominante consegue oferecer as respostas adequadas. “Entretanto, fenômenos novos e insuspeitados são periodicamente descobertos pela pesquisa científica”.¹⁰⁶ Novas descobertas, intencionais ou não, de aspectos ou fenômenos novos na respectiva área de pesquisa podem trazer à tona novos problemas que questionam a estabilidade paradigmática e podem colocar em crise o

¹⁰⁵ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 219.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 78.

padrão normalmente aceito daquela ciência. Neste caso, se está diante daquilo que Kuhn designa como anomalia.

Quando confrontada com anomalias a ciência normal ou paradigmática se vê diante de três alternativas.¹⁰⁷ Na primeira alternativa, o paradigma dominante tenta assimilar a anomalia existente incorporando-a dentro do seu modelo. Neste caso se promovem modificações *ad hoc* da teoria a fim de eliminar qualquer conflito aparente.¹⁰⁸ Na segunda alternativa, o paradigma dominante busca isolar a(s) anomalia(s) indicando que a respectiva ciência não está em condições de resolver o(s) problema(s) no atual estágio da pesquisa. A solução é colocada como uma tarefa para a geração futura, que, eventualmente, poderá dispor de novos instrumentos de pesquisa. Por fim, na terceira alternativa, a anomalia não só resiste como impõe novas soluções para a respectiva ciência. Neste caso, a crise pode desembocar na emergência de novo(s) candidato(s) a paradigma(s) que entra(m) em competição com o paradigma dominante.

O abandono de um antigo paradigma só acontece mediante a combinação de dois fatores. Primeiro, o antigo paradigma revela reiterada incapacidade para solucionar anomalias ou problemas. Tal situação dá origem a um período de crise. A crise em si, contudo, ainda é insuficiente para levar à rejeição do antigo paradigma. Para isso, há que se ter a combinação com um segundo aspecto, que é a emergência de um candidato alternativo a paradigma.¹⁰⁹ “Decidir rejeitar um paradigma é sempre decidir simultaneamente aceitar outro e o juízo que conduz a essa decisão envolve a comparação de ambos os paradigmas com a natureza, bem como sua comparação mútua”.¹¹⁰

A emergência de um novo paradigma, que substitui total ou parcialmente a um paradigma mais antigo, é considerado por Kuhn como um período revolucionário. Kuhn entende que a passagem de um paradigma para outro não se dá de forma cumulativa, mas sim por meio de ruptura.

Precisamente por tratar-se de uma transição entre incomensuráveis, a transição entre paradigmas em competição não pode ser feita passo a passo, por imposição da lógica e de experiências neutras. Tal como a mudança de forma

¹⁰⁷ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 116.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 184.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

(*Gestalt*) visual, a transição deve ocorrer subitamente (embora não necessariamente num instante) ou então não ocorre jamais.¹¹¹

Por isso trata-se de um período revolucionário que exige, não raras vezes, uma redefinição da respectiva ciência. “A tradição científica normal que emerge de uma revolução científica é não somente incompatível, mas muitas vezes verdadeiramente incomensurável com aquela que a precedeu”.¹¹²

Kuhn entende que a passagem de um paradigma a outro é comparável a uma experiência de conversão. Sob a orientação do novo paradigma, o/a pesquisador/a passa a ver o mundo com outros olhos. Muda o seu olhar e muda, com isso, a percepção da realidade.¹¹³ A adesão a um novo paradigma também pressupõe uma “atitude de fé”. A eficácia do paradigma não se limita à sua capacidade de responder as questões do presente, senão também à sua capacidade de orientar no futuro as pesquisas sobre problemas. “Requer-se aqui uma decisão entre maneiras alternativas de praticar a ciência e nessas circunstâncias a decisão deve basear-se mais nas promessas futuras do que nas realizações passadas”.¹¹⁴

Um novo paradigma impõe-se por sua capacidade de resolução de problemas e sua capacidade de convencimento sobre sua solução proposta. Tal capacidade suscita a adesão de significativa parte da comunidade científica. Há, contudo, pesquisadores que não aderem ao novo paradigma emergente e permanecem fiéis à sua velha concepção. Há paradigmas que permanecem consistentes e, mesmo não sendo hegemônicos, ocupam um espaço importante no debate acadêmico. Há, contudo, paradigmas que estão fadados ao desaparecimento, pois já não despertam interesses e, à medida que seus velhos adeptos morrem, desaparece com eles o respectivo paradigma.

¹¹¹ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 190.

¹¹² *Ibid.*, p. 138.

¹¹³ *Ibid.*, p. 145.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 198.

1.3.1.3. O conceito paradigma no contexto da controvérsia epistemológica nas ciências

A obra de Kuhn está inserida na controvérsia sobre o desenvolvimento do conhecimento científico. Kuhn rejeitou a idéia de que a ciência progride por meio da acumulação de verdades eternas.¹¹⁵

Do ponto de vista epistemológico ele contesta o positivismo lógico (p. ex. Escola de Viena), que afirma que novas teorias são resultado da comprovação ou confirmação experimental, ou seja, de que o novo surge por verificação. Busca-se por meio das diferentes teorias espelhar a realidade do objeto em estudo. A verificação seria, neste caso, a confirmação da veracidade da teoria ou enunciado proposto.

Karl Popper, assim como Kuhn, também se opõe ao positivismo lógico. Popper, como representante de um racionalismo crítico, propõe o princípio da falsificabilidade ou da refutabilidade, “defendendo a tese de que o conhecimento progride por meio de ensaios e erros, de conjecturas e refutações, método que conduz a uma aproximação gradual da verdade. Trata-se, pois, de uma concepção exploratória, e não meramente cumulativa, do conhecimento científico”.¹¹⁶ O progresso da ciência para Popper está estritamente relacionado a processos de investigação metódicos e racionais. A tarefa do/a pesquisador/a é constantemente buscar evidências que refutem as teorias normativas. Na medida em que uma teoria é refutada, há que se buscar uma nova solução e, como conseqüência, a ciência progride.

Kuhn, diferentemente de Popper, enfatiza a interferência de outros aspectos no resultado da pesquisa científica. Sua teoria enquadra-se dentro de uma perspectiva histórico-hermenêutica, que considera e valoriza, por exemplo, aspectos sociológicos e psicológicos na produção do conhecimento científico.

A distinção que Kuhn faz entre períodos de ciência normal e períodos de ciência extraordinária, indica que ele considera os períodos revolucionários uma exceção na ciência e não a regra. A ciência para ele tem a propensão de buscar a estabilidade, ou seja, a confirmação do paradigma vigente. A refutação de uma teoria dominante, para ele, só vai acontecer em períodos de crise, quando ficam evidentes anomalias no interior da teoria.

¹¹⁵ Luiz Bernardo Leite ARAÚJO. Considerações sobre o termo ‘paradigma’. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 18.

¹¹⁶ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 19.

Diferentemente de Popper ele também indica que o progresso da ciência não se dá somente pelo rigoroso esforço racional. Para ele uma nova verdade científica pode irromper de forma imprevista e não racional. Neste sentido Kuhn enfatiza a descontinuidade ou a ruptura como um importante elemento no progresso da ciência. Não obstante os novos paradigmas serem portadores de uma visão inovadora, na medida do possível, eles procuram assimilar aspectos e potencialidades de seus predecessores.

Outro aspecto significativo da obra de Kuhn é que ele considera que as teorias científicas também carregam consigo uma determinada visão de mundo. O conceito paradigma traz esta dupla conotação: a) solução técnica para resolver determinado quebra-cabeça; b) a visão ou modelo de mundo que cada pesquisador/a carrega e está embutida nas diferentes teorias. Para Kuhn, mudanças de cosmovisão implicam em mudança de paradigma e vice-versa. Por isso, nem sempre é tão simples abandonar uma teoria, pois isto pode implicar também numa revisão da própria cosmovisão. Neste caso, não se trata somente de opções racionais, senão que também entram aspectos culturais, sociológicos, psicológicos, bem como, teológicos.

Este caminho de via dupla entre as ciências e a cultura, de forma geral, é bem observado por Manfredo de Oliveira, que aponta para uma dupla tendência fundamental, nas atuais relações. A primeira tendência é que as ciências (a visão científica) têm um papel cada vez mais preponderante nas sociedades modernas, influenciando as formas do viver.

A segunda tendência, por sua vez, é o caminho inverso; ou seja, a dinâmica da vida moderna também tem influenciado a forma de entender as ciências e seu papel. Como resultado desse duplo movimento das ciências, “se está gestando uma ‘nova ontologia’, uma nova compreensão da realidade enquanto tal, embora, normalmente os cientistas não se dêem conta disso”.¹¹⁷ O desafio, na opinião de Oliveira, é buscar explicitar as características básicas desta nova ontologia subjacente às mudanças nas atuais concepções científicas.¹¹⁸

¹¹⁷ Manfredo Araújo de OLIVEIRA, A Mudança de Paradigmas nas Ciências Contemporâneas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.), *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 21-2.

¹¹⁸ São três as características que ele lista, a saber: a) de uma concepção estático-determinística para uma compreensão processual-contingencial da realidade; b) de uma concepção isolacionista para uma consideração integracional de todos os seres; c) de uma consideração materialista para uma visão idealista-objetiva do universo. Do ponto de vista filosófico, Libanio e Murad indicam que “vive-se a virada da hermenêutica clássica ‘especular’ – do espelho – no sentido de cópia objetiva do real para a ‘hermenêutica moderna’, em que o sujeito interfere na constituição mesma da verdade”. J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 152.

Por fim, para além dos conflitos individuais de cada ciência, entendida como disciplina particular, é possível se identificar um conflito nas ciências, de modo geral, entre dois tipos de paradigma: o primeiro tipo é designado como paradigma da simplicidade; o segundo tipo é designado como paradigma da complexidade.

Os primeiros se caracterizam “por estabelecer uma causalidade linear dos eventos, com escassas interações entre as partes”. Os segundo, por sua vez, “ressaltam a imprevisibilidade e o caráter não programável das organizações e do comportamento humano em sociabilidade”.¹¹⁹

Uma possibilidade de explicação para os paradigmas entrarem em crise é o fato que “paradigmas da simplicidade são incapazes de interpretar devidamente uma realidade que vai se tornando complexa. (...) Com isso se impõe a passagem do paradigma em crise para um novo paradigma que, por seu turno, faz emergir novas tradições de ciência normal”.¹²⁰

1.3.2. O uso do conceito paradigma na teologia

A discussão sobre paradigma(s) se afirmou como parte da agenda teológica a partir de um congresso internacional, realizado na Universidade de Tübingen, em 1983. Aquele congresso teve como tema central a pergunta sobre *Um novo paradigma de teologia*. Um dos idealizadores deste evento foi Hans Küng. Também foi ele, junto com David Tracy, um dos sistematizadores dos resultados das discussões.¹²¹

Houve a constatação, segundo Küng, de uma crise na teologia que não era limitada a alguns sintomas isolados, mas sim uma crise dos fundamentos. Logo, era necessário analisar a crise para além dos teólogos, dos acontecimentos e dos sintomas concretos. Küng encontra na análise de paradigmas, desenvolvida por Thomas Kuhn, uma chave para entender o contexto histórico da crise da teologia. Trata-se de um conflito, não apenas de teólogos e teologias, mas de paradigmas teológicos.

¹¹⁹ Antonio MOSER, *Mudança de Paradigmas e Crises na Teologia*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 212.

¹²⁰ Antonio MOSER, *Mudança de Paradigmas e Crises na Teologia*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 213.

¹²¹ Os textos deste simpósio foram publicados em dois volumes, *Theologie – wohin?* (1984) e *Das Neue Paradigma von Theologie* (1986), editados por Hans KÜNG e David TRACY (cf. Enio MUELLER, *Teologia da Libertação e Marxismo*, nota 62, p. 279).

Küng, seguindo Thomas Kuhn, entende por paradigma teológico “os grandes modelos hermenêuticos globais de compreensão da teologia e da Igreja, diante das profundas transformações de época”.¹²² Logo, a transição de um antigo modelo hermenêutico para um novo representa uma mudança de paradigma. A história da teologia e da Igreja, segundo esta acepção, é marcada por significativas mudanças de paradigma (modelos hermenêuticos).

Küng, na sua leitura histórica, elenca seis grandes paradigmas (macroparadigmas) teológicos.¹²³ São eles, na ordem cronológica:¹²⁴

- a) paradigma cristão primitivo-apocalíptico;
- b) paradigma helenístico da Igreja antiga;
- c) paradigma romano-católico-medieval;
- d) paradigma reformista-protestante;
- e) paradigma moderno-iluminista;
- f) paradigma ecumênico-contemporâneo.

A hipótese de fundo para a mencionada crise da teologia, a que se refere Küng, é que existe, na época atual, uma interferência e uma superposição de paradigmas, que competem e disputam entre si a primazia da verdade teológica e do poder na Igreja. Neste caso, a teoria de Kuhn, originalmente desenvolvida a partir das ciências naturais, pode ser aplicada às ciências do espírito e, por extensão, à teologia, no sentido de ajudar a identificar e esclarecer a situação atual da teologia.¹²⁵

A pergunta de fundo, que Küng busca responder, é se existe algum consenso possível, algum ponto de encontro comum, alguma possibilidade de unidade fundamental entre teologias que são, aparentemente, divergentes. Dessa resposta também dependem, em boa medida, as possibilidades que a teologia tem de responder aos desafios dos tempos atuais.

¹²² Cf. Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 152. Este texto foi um dos textos-chave no referido congresso.

¹²³ Küng propõe uma distinção entre *macro, meso e microparadigmas*, dependendo da abrangência da solução proposta pelo modelo em questão. A partir da física, ele identifica os macromodelos copernicano, newtoniano e einsteiniano – propõem soluções científicas gerais; como mesomodelos ele identifica a teoria ondulatória da luz, a teoria dinâmica do calor, a teoria eletromagnética de Maxwell – propõem soluções de problemas intermediários; como micromodelo ele identifica, por exemplo, a descoberta dos raios X – propõe soluções para questões concretas. “*Analogamente existem na teologia macromodelos, para soluções gerais (modelo alexandrino, agostiniano, tomista, reformista); mesomodelos, para a solução de problemas intermediários (doutrina da criação, doutrina da graça, interpretação dos sacramentos); micromodelos, para soluções concretas (doutrina sobre o pecado original, a união hipostática na cristologia)*”. Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 162.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 153.

1.3.2.1. Analogias entre as ciências e a teologia¹²⁶

Na busca por respostas à pergunta como surge o novo na teologia, Küng identifica no conceito paradigma possibilidades de estabelecer analogias entre a história das ciências e a história da teologia. Ele desenvolve cinco teses fundamentais através das quais estabelece relações de semelhanças e paralelismos entre as ciências e a teologia, no tocante ao surgimento do novo e ao progresso do conhecimento.

Na primeira tese Küng indica que, assim como nas ciências, também na teologia existe uma “ciência normal”, com seus clássicos, compêndios e mestres. Esses funcionam como modelos de interpretação ou paradigmas sobre os quais se fundamenta a reflexão teológica. Eventuais contra-exemplos, anomalias ou enigmas que surgem são enquadrados dentro dos modelos vigentes. Busca-se absorver o novo a partir de uma concepção que valoriza o crescimento cumulativo do conhecimento. A tarefa científica, também teológica, é entendida como processo lento e gradual de aproximação da verdade. Há uma resistência a quaisquer mudanças que impliquem em substituição de um antigo paradigma.

A segunda tese indica que, assim como nas ciências, também na teologia, períodos de grandes incertezas e de insatisfação com os modelos hermenêuticos ou paradigmas vigentes precedem a busca de novas soluções e novas respostas. Tal contexto suscita e favorece a emergência de novos paradigmas. A persistente incapacidade de antigos paradigmas para resolverem novos problemas suscita um ambiente de crise e cria as condições para a sua eventual substituição.

A terceira tese indica que, assim como nas ciências, também na teologia, para além de um contexto de crise, a substituição de um antigo paradigma pressupõe a existência de um candidato a substituto. A decisão de se abandonar um antigo paradigma somente acontece na medida em que se toma a decisão de se abraçar um novo. Tal processo, porém, não acontece sem resistências, sem lutas e sem sacrifícios pessoais.

A quarta tese indica que, assim como nas ciências, também na teologia, existem muitos fatores científicos e extracientíficos que contribuem para a aceitação ou a rejeição de

¹²⁶ Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 163-82.

um novo paradigma. Para além de ser apenas um processo lógico-racional trata-se de um processo de conversão, que resulta numa nova visão do ser humano, do mundo e de Deus.

A quinta tese indica que, assim como nas ciências, também na teologia é difícil de prever qual será a solução a que se vai chegar a partir de um conflito entre paradigmas concorrentes. São três as possibilidades fundamentais para sair da crise: o novo paradigma é assimilado pelo antigo; o novo paradigma é arquivado; o novo paradigma se impõe sobre o antigo. No caso de prevalecer, o novo paradigma se converte em tradição.

1.3.2.2. *Diferenças entre as ciências e a teologia*¹²⁷

Destacadas as semelhanças entre as ciências e a teologia, Küng pergunta-se se é possível, no caso da teologia, entender a mudança de paradigma como uma ruptura total com algum modelo anterior. Segundo ele, “é importante considerar que nem sequer nas ciências naturais se produz uma ruptura total por ocasião das revoluções científicas. Apesar das descontinuidades, existe em toda mudança de paradigmas uma *continuidade fundamental*”.¹²⁸

A questão da continuidade na teologia, porém, se assenta numa base diferente daquela das ciências. A teologia tem como seu critério fundamental a fé na verdade revelada por Deus.

Neste sentido, a teologia cristã não está *apenas* vinculada *ao presente e ao futuro*, como as ciências naturais. Tampouco está ligada *apenas à tradição*, como qualquer ciência histórica (história da literatura, da arte, da filosofia, do mundo). Além disso, ela está *vinculada à sua origem* num sentido muito especial: ela considera o que aconteceu antigamente na história de Israel e na história de Jesus Cristo e, portanto, o testemunho original, os escritos vetero e neotestamentários, não só como a origem histórica da fé cristã, mas também como sua instância última definitiva.¹²⁹

Esse critério fundamental da teologia leva Küng a retomar as teses anteriores, tematizando, desta vez, as diferenças entre paradigmas científicos e paradigmas teológicos. A primeira tese faz referência à importância de clássicos, manuais e mestres para a evolução do conhecimento científico e teológico. Na teologia, embora os sistemas e doutrinas teológicos sejam muito importantes, eles permanecem como critério segundo (*norma normata* = norma

¹²⁷ Cf. Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 182-90.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 185-6.

normatizada). O critério primeiro e fundamental (*norma normans* = norma normatizante), que regula os demais, é o testemunho bíblico primitivo.

A segunda tese trata da crise como ponto de partida para uma mudança de paradigma. A crise pode surgir a partir de causas externas (fatores históricos sociopolíticos) ou da própria evolução interna da respectiva ciência. No caso da teologia, uma releitura do Evangelho, em novas bases, pode gerar o novo e ser impulso para um novo paradigma.

Com relação à terceira tese, no caso da teologia, apesar das mudanças paradigmáticas, o testemunho cristão original (o Evangelho) permanece como sua referência mais fundamental. Neste sentido, é difícil falar em “revolução” paradigmática na teologia. “O próprio Evangelho aparece aqui como princípio não só da descontinuidade, mas também da continuidade na teologia”.¹³⁰

Com relação à quarta tese, no caso da teologia, talvez com mais frequência que na ciência, se confunde a “decisão de fé” (no sentido não religioso), entendida como “voto de confiança” no paradigma novo ou antigo, como adesão incondicional, isto é, como um ato de fé no sentido religioso. Confunde-se, neste caso, o paradigma (a teologia) com o Evangelho.

A quinta tese trata das três possíveis alternativas de um conflito. a) Quando a teologia e a Igreja rejeitam um determinado modelo hermenêutico, “a rejeição se transforma facilmente em condenação e a discussão é substituída pela excomunhão”.¹³¹ b) Quando um modelo hermenêutico é aceito, “a inovação torna-se tradição, e facilmente uma explicação teológica se transforma em verdade revelada”.¹³² c) Um modelo hermenêutico pode ser arquivado por imposição eclesiástica, fato que aconteceu com frequência mais que desejada na história da Igreja.

1.3.3. O debate sobre paradigmas na teologia latino-americana

Diferente da Europa, onde a discussão sobre paradigmas na teologia se processou no início da década de 80, na América Latina esse debate só recebeu maior expressão em meados da década de 90, mesmo que alguns teólogos latino-americanos estivessem presentes no

¹³⁰ Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 188.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

congresso acima mencionado. O pano de fundo sobre o qual se deu o debate, entretanto, é comum aos dois contextos, a saber, a crise da teologia ou do saber teológico; especialmente, no caso da América Latina, a crise da Teologia da Libertação (TdL).

No Brasil, quem coordenou este debate, em boa medida, foi a SOTER. O assunto foi, por exemplo, tema do congresso da SOTER (“Teologia e novos paradigmas”), em 1996. Desse encontro resultaram duas publicações, onde teólogos/as diversos/as foram instados a examinar o tema sob diferentes ângulos.¹³³ A pergunta de fundo que norteou o debate, se não de forma explícita ao menos de forma indireta, indagava se o fundamento da crise da TdL estava associado a alguma possível mudança do seu paradigma. Essa discussão sobre paradigmas, portanto, se deu no contexto da reflexão sobre a natureza da crise da TdL, a extensão das mudanças na teologia latino-americana e a busca de conceitos explicativos, em consonância com a reflexão teológica e científica a nível global.

A primeira constatação, com relação aos resultados desse debate, é que o tema como tal esteve longe de representar um consenso entre os/as diferentes teólogos/as. Alguns autores consideraram o uso do conceito paradigma um modismo a ser preferencialmente evitado. Outros consideraram-no uma apropriação indevida e deslocada de outro campo do saber, isto é, das ciências naturais e da filosofia das ciências.¹³⁴ Há quem considere o conceito estreito demais para acolher a complexidade de mudanças que enfrentamos.¹³⁵ Outros autores, contudo, aplicaram este conceito de forma afirmativa em relação à teologia, embora com diferentes conotações. Neste sentido, Fabri do Anjos considera que a expressão *novos paradigmas* “funciona como um grande guarda-chuva para abrigar e mencionar as novas

¹³³ Cf. Márcio Fabri dos ANJOS (Org.), *Teologia e Novos Paradigmas*; ID., *Teologia Aberta ao Futuro*.

¹³⁴ Confira, por exemplo, a posição de Eduardo CRUZ. Ele alerta para a imprecisão no uso do conceito paradigma. Um paradigma novo surge a partir do desenvolvimento bem sucedido de uma teoria. Um novo paradigma só pode ser reconhecido quando está bem estabelecido, ou seja, olhando-se em retrospectiva. Sugere, com isso, que se deva fazer um uso cauteloso do termo paradigma na teologia. Constata que há uma busca na teologia para se obter, a partir das ciências naturais, novos paradigmas de desenvolvimento para o labor teológico. Tal tendência, na sua visão, é temerária, pois provoca mais entusiasmo que caminho seguro. Conclui afirmando que o conceito a ser emprestado das ciências e filosofia das ciências é “modelo”. Cf. Eduardo CRUZ, *Novas epistemologias científicas e teologia*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 67-76.

¹³⁵ Confira, neste sentido, a posição de H. ASSMANN. No lugar de paradigmas, este autor propõe o uso de enfoques epistemológicos mais abertos, como a expressão novos cenários epistemológicos. Voltaremos a esta proposta, ao longo do texto. Cf. Hugo ASSMANN, *Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?* In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 41-66.

percepções e os novos parâmetros com que se constrói o próprio viver em seus diferentes setores”.¹³⁶

1.3.3.1. Paradigmas e a crise da razão moderna

Carlos Palácio constata que se vive hoje uma generalizada insegurança nos mais diferentes ramos do saber. Esta insegurança está relacionada às profundas mudanças que se vive no atual momento histórico, nos mais diferentes âmbitos da vida humana. Como consequência tem-se a clara impressão de que os modelos vigentes no passado parecem já não mais responder de forma satisfatória no presente momento. Palácio qualifica esta mudança como epocal, porque ela afeta “todos os aspectos da vida social e cultural”.¹³⁷

Na base da atual crise do conhecimento e de sentido está a razão moderna. A razão moderna representou a afirmação unilateral da ciência sobre outros modos de conhecimento ou de saber. Predominou, na razão moderna ocidental, o modelo de racionalidade técnico-instrumental. Este modelo teve a pretensão de ser absoluto, e revelou-se unilateral, fragmentário e instrumental.

A decepção com os resultados concretos da razão moderna tem levado a que se questione a pretensa exclusividade do paradigma epistemológico das ciências como a forma verdadeira de conhecimento humano. Há uma compreensão crescente da distinção entre “sabedoria” e “conhecimento científico”. Afirma-se a necessidade de o conhecimento científico dialogar com outras formas de saber, entre elas, o saber teológico.

Este diálogo, contudo, é muito difícil de ser levado a efeito. Na origem mesma da razão moderna houve uma ruptura entre a razão natural e a razão teológica ou, simplesmente, entre a razão e a fé. Outra separação unilateral, que está na origem da razão moderna, se deu entre sujeito e objeto, com a primazia absoluta para o primeiro, ou seja, o sujeito que conhece. Incorre-se, desta forma, num reducionismo epistemológico, o qual redundando num reducionismo antropológico: a concepção do ser humano moderno absolutizado e curvado sobre si mesmo.

¹³⁶ Márcio Fabri dos ANJOS, Interfaces da teologia. In: ID., *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 13.

¹³⁷ Cf. Carlos PALÁCIO, Novos Paradigmas ou Fim de uma Era Teológica? In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 77-97.

Na visão de Palácio, a crise da razão moderna é uma das causas mais evidentes da atual crise da teologia. A teologia associou-se à mesma, por vezes de modo acrítico, sem fazer as necessárias distinções entre o teocentrismo da razão teológica e o antropocentrismo da razão moderna.

Deste casamento da teologia com a razão moderna resultou que a primeira assumiu muitas características da segunda: também ela é unilateral, fragmentada e sem raízes na experiência. É “unilateral por ter reduzido a razão a uma forma de racionalidade que acabaria expulsando da teologia outros tipos de conhecimento. A razão teórica tende a ser em si mesma – também na teologia – totalizante senão totalitária”.¹³⁸

É visível também,

o caráter fragmentário da teologia atual, reflexo de uma razão fragmentada. Em parte por opção metodológica. Como a ciência, também a teologia avança separando e dividindo. A especialização é necessária e, ao mesmo tempo, perigosa. Ela permite conhecer sempre mais. Mas sacrificando a unidade da experiência.¹³⁹

A terceira característica mencionada é a perda das raízes na experiência. Esta situação aplica-se mais diretamente, num primeiro momento, para a ciência. “O conhecimento científico desenvolve-se a partir de si mesmo e sem vínculo essencial com o mundo da vida e de suas verdadeiras urgências”.¹⁴⁰ O paralelo com a teologia não pode ser feito de forma direta,

mas basta conhecer um pouco a história da teologia para concluir que a reflexão teológica esteve, e continua a estar muitas vezes, longe da experiência concreta da vida de fé, das urgências pastorais, dos problemas reais da comunidade eclesial. Não só pelo *lugar* em que se elabora a reflexão. Também pelos ‘interesses’ que a comandam.¹⁴¹

Uma possibilidade positiva que poderá resultar da atual crise é uma nova relação da teologia com a razão ocidental. O desafio para a teologia é recuperar a sua especificidade

¹³⁸ Carlos PALÁCIO, *Novos Paradigmas ou Fim de uma Era Teológica?* In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.), *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 90.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 91-2.

como saber. Tal movimento poderá desembocar numa nova era teológica. A perspectiva particular da teologia, na visão do autor, é a fé, que se distingue mas não se contrapõe à razão.¹⁴²

1.3.3.2. Paradigmas e os diferentes modelos hermenêutico-teológicos

Libanio e Murad entendem por paradigmas, as grandes matrizes filosóficas que estiveram na base das diferentes teologias. “Os teólogos, ao quererem pensar a teologia de maneira sistematizada, solicitavam socorro às filosofias em busca de categorias de pensamento que lhes possibilitassem tal tarefa”.¹⁴³ Assim, diferentes paradigmas foram se desenvolvendo e amadurecendo ao longo da história da teologia, os quais tiveram, dependendo do caso, maior ou menor extensão teológica, geográfica e histórica.

Entre os paradigmas mais significativos, na acepção de grandes matrizes filosóficas, Libanio inclui os seguintes: 1) sagrado; 2) gnóstico-sapiencial; 3) ser-essência; 4) subjetividade, intersubjetividade, existência; 5) história/práxis; 6) linguagem; 7) narração; 8) holística.¹⁴⁴

A legitimidade particular de cada um desses paradigmas e a conseqüente luta por sua respectiva hegemonia histórica não impede que, dentro de um mesmo período histórico, possa haver uma pluralidade paradigmática (p. ex., na modernidade convivem os paradigmas da subjetividade, da história/práxis, da linguagem e da narração). Esta diversidade de paradigmas

¹⁴² “Não seria muito difícil aceitar que estamos vivendo o fim de uma era histórica e cultural. Muito menos fácil talvez é aceitar que com ela se encerra também uma era teológica que durou muitos séculos. Não se trata de opor a fé à razão. A exigência de inteligibilidade é inerente à fé, mas ela não pode ser confundida com a intemperança de uma razão sem decoro diante do mistério. Colocar hoje o problema do labor teológico requer, em primeiro lugar, que seja resgatado o que há de específico no ‘saber’ da fé, que é irredutível a outros saberes ou ciências e não se confunde com os avatares da sua aventura ocidental. E, em segundo lugar, interrogar-se sobre o destino da fé num mundo policêntrico e pluricultural. Por isso, o problema do lugar e da função da teologia dependerão cada vez mais da maneira de entender a fé como experiência encarnada numa Igreja particular. Em definitivo, trata-se de pensar a fundo o que significa este momento histórico do cristianismo”. Carlos PALÁCIO, *Que lugar e que função para a teologia hoje? Perspectiva Teológica*, 27/225(1995)161-2. O autor é teólogo católico-romano e, naturalmente, sua análise se aplica mais à realidade dessa igreja. Implicitamente há uma crítica ao modelo aristotélico de teologia, que tem predominado na teologia oficial católico-romana já por muitos séculos.

¹⁴³ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 285.

¹⁴⁴ Cf. J. B. LIBANIO, *Diferentes paradigmas na história da teologia*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, p. 35-48. Cf. ainda o capítulo ‘Grandes Matrizes ou Paradigmas da Teologia’, In: LIBANIO, J. B. e MURAD, A. *Introdução à Teologia*, p. 285-333.

na teologia caracterizou, em boa medida, a teologia norte-atlântica, na segunda metade do século XX.

No caso da América Latina, e mais especificamente da TdL, predominou por duas décadas, de forma quase absoluta, a identificação com o paradigma da história/práxis. As mudanças conjunturais pelas quais a América Latina passou, no final da década de 80 e ao longo da década de 90, favoreceram, contudo, um maior fortalecimento dos demais paradigmas representativos da modernidade, dando margem a uma maior pluralidade de paradigmas, também na teologia latino-americana. Neste sentido, se pode falar de uma maior influência, por exemplo, nos últimos anos dos paradigmas da linguagem (p. ex. em Hugo Assmann) e da narração.¹⁴⁵ Outro paradigma que teve significativo impulso na década de 90 foi o paradigma holístico, exemplificado, como já vimos acima, na obra de L. Boff.

Outra interpretação possível da história da teologia, a partir da categoria dos paradigmas, é aquela desenvolvida por Hans Küng, conforme previamente apresentado. H. Küng entende por paradigmas teológicos os “grandes modelos hermenêuticos globais de compreensão da teologia e da Igreja”.¹⁴⁶ Trata-se de uma periodização cronológica, com uma compreensão dialética da história da teologia e da Igreja.¹⁴⁷

Na interpretação de H. Küng estamos na fase de consolidação de um novo (macro)paradigma, a nível global, que ele designa como paradigma ecumênico contemporâneo (pós-iluminista ou pós-moderno). Este paradigma, na sua visão é o mais adequado para o atual período histórico.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Libanio indica que na América Latina, a teologia narrativa tem forte vínculo com a religiosidade popular e é praticada, com mais frequência, em torno dos círculos bíblicos, onde se pratica a relação da dupla narrativa: da vida e da Bíblia. Cf. LIBANIO, Diferentes paradigmas na história da teologia. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.), *Teologia e novos paradigmas*, p. 46.

¹⁴⁶ Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 152.

¹⁴⁷ Nesta concepção os paradigmas podem ser classificados na seguinte seqüência: a) paradigma cristão primitivo apocalíptico (início: século I); b) paradigma helenístico da Igreja antiga (início: séculos I e II); c) paradigma romano-católico-medieval (início: século XI); d) paradigma reformista-protestante (início: século XVI); e) paradigma moderno-iluminista (início: século XVIII); f) paradigma ecumênico-contemporâneo [pós-iluminista ou pós-moderno] (início: século XX). ID., *ibid.*, p. 155.

¹⁴⁸ Esse paradigma é resultado de um processo histórico de longo prazo. Ele também é resultado do diálogo e da inter-relação da teologia com diversos saberes, entre os quais se destacam: a) as ciências naturais modernas; b) a filosofia moderna; c) a democracia moderna; d) a crítica moderna da religião; e) as ciências humanas e sociais; f) a exegese e a história modernas; g) os modernos movimentos de libertação. Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 192-193.

Os paradigmas, nessa tipologia teológica, podem ser classificados como macroparadigmas, mesoparadigmas e microparadigmas. Embora aqui haja margem para debates e discordâncias, H. Küng parece identificar a TdL como um mesoparadigma, que junto com outros, integra o paradigma ecumênico-contemporâneo.¹⁴⁹ O macroparadigma ecumênico se caracteriza, então, por colocar em diálogo e mútua fecundação diversos mesoparadigmas, entre os quais a TdL. Caracteriza-se pela pluralidade, sem abrir mão de uma certa unidade de fundo.¹⁵⁰

Nessa mesma linha de interpretação, Garcia Rubio entende que a TdL experimentou nos anos 90 um “alargamento de horizontes” em relação ao seu paradigma original. Este alargamento de horizontes se deu a partir da dinâmica e orientação do macroparadigma ecumênico.¹⁵¹

1.3.3.3. O paradigma da TdL e os novos enfoques teológicos

Carlos Palácio destaca que a TdL teve como matriz e ponto de partida, a experiência eclesial comprometida com a justiça e a responsabilidade social. Havia uma comunidade de fé engajada na luta por transformações históricas. A TdL surgiu como momento segundo, “como esforço reflexivo para iluminar essa complexa experiência”, ou seja, como esforço para vincular a fé com a prática política dos cristãos socialmente engajados.¹⁵²

¹⁴⁹ Entre outros mesoparadigmas ele inclui a teologia dialética, a teologia existencial, a teologia hermenêutica, a teologia política, a teologia feminista, negra e do Terceiro Mundo. Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 155.

¹⁵⁰ H. Küng não chega a desdobrar, ao menos na obra supra citada, como se dá a relação entre os diferentes mesoparadigmas no interior do macroparadigma ecumênico. Ficamos assim sem ter uma noção mais exata sobre qual é, para ele, o princípio da unidade entre os diferentes mesoparadigmas.

¹⁵¹ Cf. Alfonso Garcia RUBIO, *Prática da teologia em novos paradigmas*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia aberta ao futuro*, p. 223-261. Neste artigo, o autor apresenta o paradigma original da TdL e os novos desdobramentos experimentados nos anos 90 a partir de seu diálogo com novos paradigmas. Sua conclusão é que os novos desafios globais forçaram a TdL a alargar seus horizontes em direção a um paradigma mais englobante, que ele classifica como paradigma macroecumênico, ecológico-holístico e integrado (cf. p. 259s).

¹⁵² Carlos PALÁCIO, *Trinta anos de teologia na América Latina. Um depoimento*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 55. Para uma proposta de sistematização do paradigma da TdL, cf. Jung MO SUNG, *Teologia e Economia*, p. 67-97 (cap. 2). Para uma análise se o conceito paradigma é adequado para explicar a relação da TdL com o marxismo, cf. Enio MUELLER, *Teologia da Libertação e Marxismo*, p. 272-285. Neste texto se encontra uma ótima síntese da conceituação de paradigma por T. Kuhn, bem como referências ao uso deste conceito no interior da TdL. Para José M. Vigil, o paradigma da TdL se resume, em síntese, a três pontos principais: 1) uma leitura histórico-escatológica do cristianismo; 2) o reinocentrismo; 3) a opção pela justiça e pelos injustiçados. Cf. José M. VIGIL, *Mudança de Paradigma na Teologia da Libertação?* In: *REB*, 58/230(1998)311-328 (a referência é da p. 325).

Dessa forma, a TdL, talvez mesmo sem se dar conta da extensão da sua proposta, estava inovando o lugar e a função tradicionais da teologia.

Porque elevar a vida concreta da Igreja – a experiência encarnada da fé – a objeto e matéria primordiais da reflexão teológica equivalia a mudar o lugar e a função tradicionais da teologia. E isso tinha muitas conseqüências. Para a própria teologia, evidentemente, mas também para a maneira de entender a fé e o modo de vivê-la eclesialmente.¹⁵³

Esse período inicial, na opinião do autor, durou em torno de uma década (Medellín/1968 – Puebla/1979). Nesse período se elaborou o método e a identidade específicos da TdL, e desenvolveu-se uma eclesiologia e cristologia “que pretendiam iluminar e interpretar a nova situação de fé e da Igreja da América Latina”.¹⁵⁴

Essa primeira década foi marcada por uma consciência e experiência eclesial comum, que resultaram numa teologia comum, ou seja, a TdL. Puebla, porém, explicitou que essa unidade anterior não mais existia.

Foi o momento crítico da passagem *da* ‘teologia da libertação’ para *as* ‘teologias da libertação’, isto é, de uma intuição comum e convergente que estava na origem da teologia da libertação para uma diversificação progressiva de perspectivas em função de experiências históricas, diversidades regionais ou culturais e opções ideológicas diferentes.¹⁵⁵

Para Palácio, a partir da década de 80 a experiência eclesial não mais ofereceu uma base comum para a teologia. Isso no entanto não recebeu o devido destaque na reflexão teológica, que optou em insistir na idéia da libertação. Por isso, na sua visão,

a ‘teologia da libertação’ corria o risco de se tornar abstrata, isto é, uma reflexão sem raízes em uma comunidade eclesial concreta. E o perigo então podia consistir em que a ‘idéia’ da libertação acabasse prevalecendo sobre a realidade da história, uma história que manifestamente estava passando por profundas transformações políticas e sociais, religiosas e culturais e que não se deixava aprisionar em esquemas de interpretação preestabelecidos.¹⁵⁶

¹⁵³ Carlos PALÁCIO, Que lugar e que função para a teologia hoje? In: *Perspectiva Teológica*, 27/225(1995) p. 163.

¹⁵⁴ ID., Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 58.

¹⁵⁵ Carlos PALÁCIO, Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 59.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 59.

Na análise de Palácio, a TdL não soube refletir adequadamente sobre esta realidade que estava em transição. Ele cita como exemplo a emergência de novas “minorias” na teologia, tais como, os negros, as mulheres, os índios. O tratamento que se deu a estes novos temas foi inseri-los nos esquemas sociológicos prévios, que se ocupavam em analisar a realidade das “maiorias” pobres. Não se percebeu que esses novos temas, na verdade, também representavam novas perspectivas que extrapolavam os esquemas socioanalíticos da teoria da dependência.

Na década de 80, a TdL se viu diante de pressões externas muito fortes que a forçaram a constituir, de forma precoce, um corpo doutrinal.

Ao ‘sistematizar-se’, a ‘teologia da libertação’ estava colocando as premissas para se transformar cada vez mais em ‘escola teológica’ ou em um ‘movimento de idéias’, abandonando, assim, o que foi sua intuição original: ser uma reflexão colada à vida da comunidade eclesial. A vida – sempre surpreendente, mutável, essencialmente aberta – precedendo e provocando a reflexão teológica.¹⁵⁷

A TdL constituiu-se como um sistema e, como tal, foi se fechando em torno de uma afirmação ideológica, que “não podia evitar a tentação de excluir tudo o que não se encaixava nele. (...) A dificuldade de lidar com as diferenças e a impossibilidade de reconhecer as diversidades dentro da ‘teologia da libertação’ foi uma maneira ilusória de criar uma unidade artificial”.¹⁵⁸

A crise que se manifestou na década de 90, para ele, portanto, teve seu início já na década de 80, embora não tivesse tido ali o espaço necessário para se expressar. “Muitas dessas questões que (por falta de um debate teológico aberto ou talvez por estratégia) não tinham sido discutidos até então se impuseram de maneira imperiosa na década de 90. Não havia mais como fechar os olhos. A realidade era outra, do ponto de vista social, eclesial e teológico”.¹⁵⁹

As novas perspectivas teológicas emergentes constituem-se como novos enfoques que apontam para uma nova situação de pluralismo na teologia latino-americana. Para além do

¹⁵⁷ Carlos PALÁCIO, Trinta anos de teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 60.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

enfoque sociopolítico original da TdL, pode-se destacar ainda o enfoque de gênero (teologia feminista), o enfoque inter-religioso (teologia das religiões), o enfoque ecológico (teologia ecológica ou holística), o enfoque étnico-racial (teologia afroamericana e ameríndia).¹⁶⁰

1.3.3.4. A TdL e a mudança do paradigma religioso ocidental

O antropólogo Colin Campbell entende que está em curso no Ocidente um processo de *orientalização*, “caracterizado pelo deslocamento da teodicéia tradicional por uma outra que é essencialmente oriental na sua natureza”.¹⁶¹ Por *orientalização* o autor entende que o paradigma cultural ou teodicéia que predominou no ocidente, por dois mil anos, está sofrendo um processo de substituição pelo paradigma que caracterizou tradicionalmente o oriente.

O autor tem como pano de fundo a interpretação weberiana da religião. Na relação entre o divino e o mundo, Weber indica que há dois modos predominantes:

ou o divino era concebido como fundamentalmente imanente – assumia-se, neste caso, que interpenetrava o mundo cotidiano – ou transcendente – neste outro caso, representado como superior e separado do mundo cotidiano. Nas análises de Weber, estes dois modos estão exemplificados no princípio Brahman-Atman da filosofia religiosa indiana, por um lado, e no Deus criador semita por outro; duas teodicéias contrastantes que caracterizam as sociedades do Oriente e do Ocidente.¹⁶²

A tese de Weber é que a religião progressivamente declinaria diante da emancipação da razão e do crescimento das ciências. Campbell, entretanto, assinala que a teodicéia ocidental, nos séculos XVIII, XIX, XX foi sendo enfraquecida não apenas pelas idéias seculares, mas por crenças que têm afinidade com a teodicéia oriental. “Essas crenças construíram os alicerces para a substituição da imagem transcendente do divino tradicionalmente ocidental, pela imagem imanente oriental, um processo que, embora venha ocorrendo por cerca de duzentos anos, somente agora começa a se tornar de fato amplamente visível”.¹⁶³ Por *orientalização* o autor entende, então, esta passagem gradual de uma

¹⁶⁰ Uma ótima síntese sobre estes diferentes enfoques teológicos pode ser encontrada em LIBANIO, J. B. e MURAD, A., *Introdução à Teologia*, p. 254-284.

¹⁶¹ CAMPBELL, Colin. A *Orientalização do Ocidente* : reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. In: *Religião e Sociedade*, 18/1(1997) p. 5.

¹⁶² ID., *ibid.*, p. 7.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 7.

concepção do divino tradicionalmente ocidental, que o apresenta como pessoal e transcendente, para uma concepção que tem predominado no Oriente que percebe o divino como uma realidade impessoal e imanente.¹⁶⁴

Campbell sublinha que este processo de orientalização não implica automaticamente na importação de idéias exógenas, mas é facilitado pela presença de tradições culturais no próprio ocidente que já apontavam para este modelo.

O primeiro exemplo, o autor vai buscar dentro do próprio cristianismo, que sempre teve movimentos que sublinharam, mais ou menos, a imanência de Deus, e a forma mística de fé. Para o autor, Ernst Troeltsch analisou bem esta realidade no cristianismo. Para além do cristianismo, o autor identifica três movimentos que, de alguma forma, estão na base do atual deslocamento de paradigma.

O primeiro movimento ele designa como “neopagão”, ou seja, o movimento de resgate cultural e religioso dos povos que, séculos atrás, foram cristianizados. Este movimento representa uma volta ao passado.

O segundo movimento ele nomeia como “nova era”. Trata-se de movimentos religiosos bem modernos ou pós-modernos, na medida em que afirmam o individualismo, o otimismo antropológico, o autodesenvolvimento e a auto-satisfação. Diante da crise das metanarrativas propostas pela ciência e pelas ideologias, busca-se o refúgio na psicoespiritualidade.

O terceiro movimento ele identifica como os movimentos ambientais e ecológicos emergentes. Dentre os fortes impulsos para a defesa ambientalista, o autor arrola os componentes espirituais ou religiosos que se expressam na forma do compromisso e militância ecológica. Por detrás está uma concepção holística, que busca e defende a unidade de todas as coisas.

¹⁶⁴ O autor chega a essa conclusão a partir de análises da realidade religiosa da Grã-Bretanha, que ele crê sejam aplicáveis também aos demais países ocidentais desenvolvidos. Ele indica duas evidências que apontam para a mudança em curso. A primeira evidência diz respeito à fé num Deus pessoal e transcendente. As pesquisas indicam que tem havido um constante declínio no número de pessoas que declaram ter fé em Deus. Isso poderia ser interpretado como uma conseqüência da secularização. Em contraste, porém, uma porcentagem maior de pessoas está disposta a admitir a crença em algum espírito ou força vital. Isso denota que a crise maior não é de fé, mas da representação do divino, o que indica uma mudança. Uma segunda evidência diz respeito à concepção sobre a vida após a morte. De um lado tem diminuído a crença no céu e no inferno. De outro lado tem aumentado a crença na reencarnação.

Estes movimentos em si não são novos. A novidade, contudo, é que eles saem de uma posição de excentricidade e passam a ocupar um lugar central na cultura, bem como suas crenças passam a ser compartilhadas por significativa parcela da população.

Na busca por entender as razões para a indicada mudança de paradigma ou teodicéia, o autor observa que

a teodicéia oriental tem uma evidente vantagem sobre a ocidental tradicional na medida em que tanto é menos vulnerável ao ataque da ciência (visto que não é baseada em verdades literais, históricas), como é mais compatível com o pensamento moderno em sua aparente abertura ao individualismo. Esse individualismo externo, juntamente com o antidualismo e a relativização das pretensões de verdade, torna-a um alvo muito difícil para o ataque dos racionalistas e cientistas.¹⁶⁵

O antropólogo Carlos Steil bebe dessa mesma fonte para fazer uma análise do cristianismo latino-americano, principalmente o cristianismo de libertação. Ele procura demonstrar que no fundamento da crise da igreja da libertação, nos anos 90, está presente um forte componente antropológico-religioso.

Experimentam-se atualmente, segundo esse autor, significativas alterações no campo religioso. Ele indica, num primeiro nível, mais objetivo, que a religião manifesta uma determinada forma de espiritualidade, própria de seu tempo. Num segundo nível, mais subjetivo, a religião expressa as “transformações que vêm ocorrendo no nível da subjetividade humana. De forma que o aparecimento de uma nova subjetividade está exigindo um novo modelo de religião capaz de expressá-lo, ao mesmo tempo em que este modelo está moldando a própria subjetividade”.¹⁶⁶

Uma das evidências usadas para indicar ou fundamentar a crise da igreja da libertação e das comunidades eclesiais de base (CEBs) é, por assim dizer, a perda do seu vigor de atração, ao menos nas proporções experimentadas nas décadas de 70 e 80. Há analistas que

¹⁶⁵ CAMPBELL, Colin. A Orientalização do Ocidente. In: op. cit., p. 18. O argumento de que o paradigma oriental é menos vulnerável ao ataque da ciência é, ao meu ver, passível de discussão; mais importante, porém, é sublinhar a tese do autor de que está em curso um importante deslocamento no interior da matriz religiosa ocidental. Também L. Boff faz uma distinção entre as espiritualidades ocidental e oriental. Embora ele identifique atualmente uma tendência que favoreça uma maior procura pela espiritualidade oriental, ele fundamentalmente entende que ambas devem se complementar mutuamente. Cf. Leonardo BOFF, *A Voz do Arco-Íris*, p. 145-154.

indicam um certo decréscimo nas CEBs. Pesquisas empíricas, contudo, não confirmam essa tese, antes indicam taxas de “crescimento ordinário”. Não há, portanto, uma perda de fiéis por parte das CEBs. O que acontece, porém, é que na atual conjuntura há outras forças eclesiais que têm mostrado maior poder de atração e mobilização, como é o caso da Renovação Carismática Católica (RCC). Há, nesse caso, uma maior sintonia desses grupos com o atual imaginário religioso presente na sociedade.¹⁶⁷

Para Steil, mais que uma crise quantitativa, a atual crise da igreja da libertação é do seu modelo, ou seja, em que medida ela consegue responder ao novo imaginário religioso presente na sociedade.

Nos anos 70 e 80, *a igreja da libertação* ocupou um lugar hegemônico e central dentro do campo religioso latino-americano. A organização da população marginalizada em comunidades se colocava em consonância com o *espírito da época* que apostava na conscientização e na solidariedade dos pobres como o caminho para superação do atraso e da pobreza. (...) Soma-se a isso a produção teológica e simbólica da teologia da libertação e da liturgia que traduziu o conteúdo da mensagem cristã para uma linguagem que não apenas se torna assimilável aos cristãos, mas que ultrapassa as fronteiras do campo religioso e se insere num contexto político e cultural mais abrangente de contestação aos regimes militares autoritários que dominavam o cenário político latino-americano.¹⁶⁸

O modelo que predominou na igreja da libertação foi o de pequenas comunidades que eram, simultaneamente, religiosas e políticas. O conjunto dessas comunidades tinha em vista um novo projeto eclesial. Utilizando-se igualmente da tipologia weberiana, que faz distinção entre igreja e seita, como tipos ideais, o autor indica que “as comunidades são o tipo-seita dentro do tipo-igreja”.¹⁶⁹

Outra tipologia, proposta por Troeltsch, porém, indica que a história do cristianismo deveria ser compreendida levando-se em conta três tipos ideais, que são: igreja, comunidade

¹⁶⁶ STEIL, Carlos. Igreja, Comunidade e Mística : Uma interpretação da crise da igreja da libertação. In: ALTMANN, Walter e ALTMANN, Lori (Ed.). *Globalização e Religião* : Desafios à Fé, p. 37.

¹⁶⁷ Isso no caso da matriz religiosa católica. Também no protestantismo histórico acontece o fenômeno do crescimento de grupos carismáticos e pentecostalizados. Além disso, deve-se mencionar o expressivo crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais em nosso país e, de uma forma geral, no continente.

¹⁶⁸ STEIL, Carlos. Igreja, Comunidade e Mística. In: ALTMANN, Walter e ALTMANN, Lori (Ed.). *Globalização e Religião*, p. 39.

¹⁶⁹ ID., *ibid.*, p. 41.

(seita) e mística. Como tipos ideais eles nunca aparecem de forma pura, mas mesclados, embora com um modelo dominante.

Enquanto a vocação fundamental da *igreja* é a massa e a da *comunidade/seita* é o grupo, a *mística* aponta para formações extremamente variáveis, rápidas, congregando geralmente muitos, mas de forma instável, caracterizando-se por seus aspectos entusiastas e vibrantes em torno de uma figura carismática ou de um santo.¹⁷⁰

Tendo em vista os modelos (tipos ideais) de Troeltsch, o autor desenvolve a hipótese que “a igreja da libertação perde o seu papel protagonista no campo religioso e social na medida em que cresce a demanda por uma religiosidade que se expresse na forma mística neste final de milênio”.¹⁷¹

Parafraseando Colin Campbell, Steil indica que “estaríamos vivendo hoje uma transformação fundamental de paradigma” que representa o deslocamento de uma teodicéia cristã (Deus transcendente e pessoal) para uma outra teodicéia (Deus imanente e impessoal). A coincidência entre a análise de Troeltsch e a de Campbell, segundo Steil, é que a mística representa a nova forma de espiritualidade predominante no cristianismo no final do milênio.¹⁷²

Como desdobramento dessa hipótese, Steil indica que “este novo paradigma ou esta forma mística de expressão do cristianismo está sendo incorporada na própria experiência da *igreja da libertação* e das comunidades eclesiais de base”.¹⁷³ Segundo Steil, há duas tendências que reforçam esta hipótese:

A primeira refere-se às adesões pessoais de algumas de suas lideranças a formas de espiritualidade que poderiam ser identificadas com este paradigma mais orientado do qual nos fala Campbell. A segunda, diz respeito à adequação de muitos de seus rituais e discursos aos sentidos e performances que são recorrentes nos contextos *místicos*.¹⁷⁴

¹⁷⁰ STEIL, Carlos. Igreja, Comunidade e Mística. In: ALTMANN, Walter e ALTMANN, Lori (Ed.). *Globalização e Religião*, p. 42.

¹⁷¹ Ibid., p. 43.

¹⁷² Ibid., p. 43.

¹⁷³ Ibid., p. 44.

¹⁷⁴ Ibid., p. 44.

Para concluir, Steil afirma que “é este contexto mais geral de crise que estaria legitimando práticas e experiências que estavam interdidas àqueles que se identificam com a *igreja da libertação*”.¹⁷⁵

1.3.4. A teologia latino-americana vive um período pós-paradigmático?

A TdL constituiu-se como paradigma teológico na medida em que soube articular de forma metodológica e epistemológica, uma releitura do evangelho sintonizada com as necessidades e expectativas presentes em significativos setores das sociedades latino-americanas. A TdL soube traduzir o grande anseio por justiça e por democracia que estava presente na sociedade. Na medida em que havia, por assim dizer, esta expectativa de fundo foi possível manter o primado do político e um certo consenso quanto ao tipo de sociedade que se almejava construir.

Com a redemocratização política, em meados de 80, foram surgindo novas demandas e novos atores que não se encaixavam completamente no paradigma original da TdL. Fazia-se a transição da teologia da libertação para as teologias da libertação. Paradoxalmente, nesta fase, também se fez um significativo esforço por sistematizar a teoria da TdL, levando-se em conta os mais diferentes temas da teologia.¹⁷⁶

De um lado, havia um grande esforço por consolidar o sistema da TdL, o que representava também a consolidação do seu paradigma. De outro lado, porém, havia ainda uma forte efervescência e dinâmica criativa, na medida em que à práxis política se acrescentavam outras experiências que exigiam uma constante reflexão teológica.

Levado adiante, o processo de consolidação do paradigma da TdL enfrentou, na década de 80, uma dupla dificuldade:

- a) no nível político-eclesiástico, a clara oposição dos setores conservadores, tanto na sociedade como na Igreja Católica Romana. São bastante conhecidos os

¹⁷⁵ STEIL, Carlos. Igreja, Comunidade e Mística. In: ALTMANN, Walter e ALTMANN, Lori (Ed.). *Globalização e Religião*, p. 46.

¹⁷⁶ Referimo-nos ao projeto editorial de publicar 53 volumes, dos mais importantes temas da teologia, na ótica da TdL. Este projeto recebeu o nome de *Coleção Teologia e Libertação* e, até o momento, tem publicado 28 volumes, em português. Algumas dessas obras foram traduzidas para o alemão, o inglês, o francês e o italiano. Cf. José COMBLIN, Trinta anos de teologia latino-americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 187.

documentos do Vaticano que enquadraram eclesialmente a TdL. Também são conhecidas, neste período, as sucessivas tentativas de enquadramento institucional de teólogos latino-americanos, através de diferentes sanções disciplinares.

- b)* no nível contextual-teológico, houve a emergência de novos enfoques teológicos. A TdL teve que se adequar às novas demandas e expectativas presentes na sociedade e, com isso, teve que ampliar sua base teórica e metodológica. Mesmo assim houve um evidente esforço para que a TdL continuasse como o paradigma que iria abrigar essas diferentes demandas, de forma a se manter uma unidade.

Na década de 90 a condição paradigmática anterior que a TdL ocupava foi sendo gradualmente enfraquecida. Há uma série de fatores que contribuíram para isso. Entre outros, pode-se citar:

- a)* a consolidação de diferentes enfoques teológicos que passam a constituir discursos autônomos e, portanto, portadores de uma identidade própria;
- b)* a maior pluralidade ao nível das mediações, ou seja, o reconhecimento de que, ao nível das mediações, a teologia não trabalha com certezas (p. ex. das análises do sistema capitalista, do modelo de sociedade socialista que se propõe, das estratégias corretas para se alcançar a utopia desejada);
- c)* a hegemonia neoliberal a nível global, que impôs, também à teologia, importantes deslocamentos; por exemplo, de uma ênfase política para uma ênfase econômica, ou ainda de uma postura marcadamente regional, para uma maior exposição às questões globais;
- d)* constatação de uma evidente pluralidade de pressupostos antropológicos, políticos, econômicos e teológicos para fazer face ao fato maior da nossa época, isto é, a exclusão social;
- e)* a crise do sujeito histórico e de uma consciência histórica linear;
- f)* o desafio ecológico e a necessidade de rever pressupostos antropocêntricos da teologia;
- g)* o resgate das identidades culturais e a necessidade de promover a reflexão teológica inculturada;
- h)* a afirmação das mulheres e a necessidade de incluir a perspectiva de gênero;
- i)* a constatação de uma pluralidade religiosa que era pouco considerada nas análises;

- j) a emergência de um novo tipo de subjetividade, a qual se expressa na forma de se relacionar com a fé e a religião;
- k) a crise da racionalidade da modernidade e de sua epistemologia;
- l) a crise da civilização, ou seja, a crise de valores e de sentido que caracteriza a vida pós-moderna.

Pode-se afirmar que, diante desta enorme gama de desafios, a TdL foi desafiada a promover importantes desdobramentos e deslocamentos no seu paradigma original. A resposta a estes desafios depende de muitos fatores (p. ex. subjetivos, comunitários, eclesiais, conjunturais). A pluralidade de possibilidades repercute na reflexão teológica na forma de uma pluralidade teológica. Dessa constatação se deduz que a teologia latino-americana vive hoje uma fase de *pluralismo paradigmático*, que também pode ser entendida como uma fase pós-paradigmática.

Ao longo da década de 90, o paradigma da TdL foi sendo reapropriado e desdobrado, tendo-se em vista os novos desafios emergentes. Dessa situação se deriva o atual pluralismo teológico, também na América Latina. Nesta fase, fica difícil de se apontar uma posição ou uma visão hegemônica, que se sobreponha sobre as demais. Esse viés interpretativo, contudo, não se propõe a postular a idéia de que a TdL esteja condenada a desaparecer. Antes entende que a sua existência é amplamente benéfica e promissora, contudo, sob uma nova configuração.¹⁷⁷

De um lado, a TdL continua existindo enquanto enfoque específico (enfoque sociopolítico), pois continua reunindo uma comunidade de fiéis e de teólogos/as em torno de suas propostas. Ele tem a contínua tarefa de chamar a atenção da teologia e das igrejas cristãs para o compromisso político da fé e a centralidade da causa dos excluídos.

De outro lado, porém, sua influência mais abrangente certamente vai além da sua existência enquanto enfoque específico, na medida que seus postulados básicos foram incorporados por outros enfoques teológicos, bem como parcialmente na vida e na organização das igrejas cristãs. Sua influência, neste sentido, deixou de ser continental e passou a ser global.

¹⁷⁷ Esse assunto será retomado com mais fôlego no capítulo 2.

Prevalece, no momento, portanto, um pluralismo teológico na medida em que diferentes paradigmas coexistem e procuram se afirmar e se influenciar mutuamente. Não há um paradigma que possa ser considerado hegemônico. Há quem não se importe com sua ausência; há outros, contudo, que percebem a lacuna de uma racionalidade que procura dar o sentido de unidade a todas as coisas.¹⁷⁸

1.3.5. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos?

Diante da atual situação de pluralidade paradigmática, há que perguntar se o conceito *paradigma* ainda é o mais apropriado, do ponto de vista epistemológico. Para Hugo Assmann, o enfoque dos paradigmas é estreito demais para acolher a complexidade de mudanças que enfrentamos hoje, no campo do conhecimento. Propõe, por isso, enfoques epistemológicos mais abertos. Sugere que se fale de *novos cenários epistemológicos* ou *novas configurações epistêmicas* ou ainda *cenários epistemológicos complexos*.

Para Assmann, “paradigmas funcionam como filtros na percepção do mundo, que agudizam, por um lado, a capacidade perceptiva para alguns aspectos e, por outro lado, criam uma verdadeira cegueira para o resto, afetam a escolha da informação tida como relevante, selecionam as perguntas tidas como válidas e tendem a estabelecer parâmetros de crença”.¹⁷⁹

Subentende-se, por esta definição, que não existe um acesso direto à realidade. Trata-se de um acesso sempre mediado, tanto pela própria subjetividade do observador, como também pela linguagem e pelas idéias sobre a realidade que nossas culturas nos legaram. “As idéias-acerca-da-realidade recebem o rótulo equivocado de ‘realidade’”.¹⁸⁰

Como não se tem acesso à realidade-em-si, é normal que as idéias sobre a realidade possam diferir. A realidade-em-si, para Assmann, está num nível outro que o de nossa linguagem e conceitos. Parafraseando Wittgenstein, afirma que o limite de nossas linguagens é o limite de nosso mundo. “Não há mundo perceptível por/para nós além da nossa elaboração conceitual e lingüístico-simbólica apoiada em nosso limitado sensorramento do real”.¹⁸¹

¹⁷⁸ Esse assunto será aprofundado no capítulo 3.

¹⁷⁹ Hugo ASSMANN, Paradigmas ou Cenários Epistemológicos Complexos. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 47.

¹⁸⁰ ID., *ibid.*, p. 50.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 51.

O ser humano, contudo, procura organizar o grande volume de informações e de conhecimento que tem à sua disposição. Isso se dá nos mais diversos níveis da vida e, sobretudo, com relação ao conhecimento científico. Este é construído a partir de modelos (paradigmas) que organizam nosso sensoramento do real e permitem a leitura interpretativa da realidade.

Como modelos de compreensão do mundo, os paradigmas pretendem alcançar uma imagem exata do real que buscam compreender e descrever.¹⁸² Mas mesmo paradigmas científicos não conseguem captar a realidade por inteiro. Também eles têm sua relatividade, como pode se deduzir das características abaixo:

- a) paradigmas são históricos; estão localizados no tempo e no espaço e, portanto, são suscetíveis às transformações históricas;
- b) paradigmas exercem uma função interpretativa; como tais são frutos de escolhas humanas, baseados em critérios, é verdade, mas ao mesmo tempo em que incluem alguns aspectos, excluem outros;
- c) paradigmas não estão isentos dos jogos de interesses que envolvem a vida humana e, também, a atividade científica e interpretativa. Os paradigmas não existem apenas para explicar a realidade, mas também servem para organizá-la e, como tais, estão sob o foco das instâncias de poder que, por via-de-regra, não querem ver seus interesses contrariados;
- d) paradigmas funcionam como modelos de conhecimento relativamente fechados e, não raramente, estão subordinados a interesses corporativos. Paradigmas constituem-se como “campos semânticos” específicos que têm a tendência de compartimentalizar a leitura (construção) do real. Criam, muitas vezes, uma segurança e confiança epistemológica muito grande dentro do próprio campo semântico que, não raro, produz uma auto-suficiência quanto à sua verdade. Tal postura inibe a abertura e o diálogo com outros modelos explicativos da realidade. “É preciso salientar que grande parte da comunicação entre os seres humanos só funciona razoavelmente no círculo restrito de campos semânticos comuns, geralmente bastante territorializados”.¹⁸³

¹⁸² Para tanto, um paradigma para ser científico deverá apresentar cinco características fundamentais, a saber: a) ser exato; b) ser consistente; c) ser amplo; d) ser simples; e) ser útil. Hugo ASSMANN, Paradigmas ou Cenários Epistemológicos Complexos. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 47.

¹⁸³ Hugo ASSMANN, Paradigmas ou Cenários Epistemológicos Complexos. In: op. cit., p. 46.

Uma das teses de fundo que Assmann vem defendendo é que somos constituídos por campos semânticos, que têm a dupla função de nos descortinar o mundo, mas também de delimitá-lo. Nossos campos semânticos, à medida em que se normatizam, se constituem também em nossos campos de sentido.

A tendência humana é de transitar por mundos conhecidos que nos oferecem a sensação de segurança. Isso também se aplica ao universo das palavras e dos pensamentos. Esta segurança pode ser, contudo, uma armadilha epistemológica que nos mantém cativos numa fôrma fechada e restritiva de ver e compreender o mundo.

Assmann opõe-se claramente a campos semânticos e campos de sentido que sejam fechados, lineares e unilaterais. Para que não sejamos reféns desse tipo de linguagens e pensamentos, ele propõe um modo de pensar que seja flexível, dinâmico, aberto e não-linear.

Tal forma de pensar sente prazer na vitalidade permanente de rever a própria forma de pensamento, sabedora que é da provisoriedade da linguagem humana em definir o mundo. A segurança do pensamento não deve estar calcada na certeza da verdade alcançada, mas na vitalidade do pensamento vivo e aberto que se auto-organiza de forma permanente.¹⁸⁴

Assmann constata com ênfase que vivemos, de um lado, um imenso desafio ético-social no mundo atual, que é a realidade da exclusão social e a correspondente insensibilidade que predomina na lógica do mercado diante desta situação. Ele se refere a esta situação como o fato maior de nossa época.

De um lado, a humanidade vive uma fase de seu desenvolvimento na qual haveria as condições técnicas para resolver as grandes questões humanitárias de nossa época, como, por exemplo, o problema da fome. Não se consegue, todavia, alcançar os consensos básicos necessários para resolver esses problemas.

A hipótese que ele desenvolve, como uma explicação possível para essa contraditória situação, é que existem bloqueios de ordem epistemológica que dificultam o alcance dos consensos necessários para um avanço civilizacional.

A humanidade experimenta uma imensa pluralidade de campos semânticos e de campos de sentido. Na sua maior parte, porém, eles são bastante estreitos na sua cosmovisão,

o que dificulta a compreensão de questões ou problemas com um maior nível de complexidade. A situação fica mais agravada, contudo, pelo fato que as interfaces entre os campos de sentido da humanidade são bastante precárias. A consequência disso é que há uma grande dificuldade em se enxergar a realidade de uma forma comum ou mesmo parecida. Ou dito de outra forma, há uma grande dificuldade para se alcançar os necessários consensos fundamentais para um avanço civilizacional.

O grande desafio de ordem epistemológica, no momento atual, é buscar construir campos de sentido mais abertos e inclusivos, ou seja, aprender a construir mundos onde caibam todos, mundos onde caibam outros mundos. Para isso há que se buscar superar esquemas mentais e socioculturais que mantêm os campos de sentido isolados uns dos outros ampliando a interface, a comunicação e o diálogo entre eles.¹⁸⁵

Para Assmann, contudo, o processo de criação dos campos de sentido e, portanto, de construção e conhecimento da realidade, não acontece de modo primordialmente racional, mas está baseado no que ele designa como experiências de aprendizagem que, por sua vez, estão inseridas em ecologias cognitivas.

Com isso ele não nega a dimensão racional do conhecimento. Porém, sugere que a inter-relação com os campos de sentido e a construção do conhecimento deve levar em conta a dinamicidade, a complexidade e a emergência de processos auto-organizativos presentes na vida real, “onde viver e aprender se identificam num único processo”.¹⁸⁶ Para ele há uma clara coincidência ou unidade entre processos vitais e processos cognitivos. O conhecimento que não leva suficientemente em conta os processos vitais pode incorrer num reducionismo mentalista ou racionalista.

As diferentes formas de organizar o conhecimento, os campos de sentido, devem levar em conta seu caráter dinâmico, complexo e auto-organizativo. Assmann aponta, por isso, para a necessidade de um pensamento que seja necessariamente transdisciplinar, isto é, que maneje conceitos transversáveis. Segundo ele, a *transdisciplinaridade* não representa apenas uma nova postura teórica, senão que também uma nova postura diante da vida e do mundo.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Hugo ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 47.

¹⁸⁵ ID., *ibid.*, p. 111.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 42-3.

1.4. A TdL e o desafio de um novo agir pedagógico. O desafio da educação para a sensibilidade solidária em Hugo Assmann

Neste ponto procedemos a uma sistematização do pensamento recente de Hugo Assmann, estruturada em duas partes. Na primeira parte, fazemos uma resenha de um importante texto, publicado em 1994, no qual ele faz uma análise da situação da TdL naquele momento histórico, e aponta para os desafios que a TdL deveria enfrentar, a fim de corrigir o que ele percebe como algumas de suas lacunas e distorções.¹⁸⁸

Na segunda parte, procuramos fazer uma análise, bastante seletiva, das publicações mais recentes de Assmann. Suas últimas obras apontam para seu grande esforço de colocar em prática e em teoria o pensamento transdisciplinar. Embora seu foco principal seja a educação e, por conseqüência, a pedagogia, sua reflexão transita com grande arrojo por campos como as biociências, a nova antropologia, a tecnocrônica e a complexidade e os sistemas dinâmicos complexos. Concentramos, principalmente, na sua análise antropológica e ética. Percebemos que em meio a significativas novidades na sua obra, há uma profunda continuidade no seu pensamento, mesmo que ela não seja tão visível na superfície de seus textos.¹⁸⁹

1.4.1. Teologia da solidariedade e da cidadania. Ou seja: continuando a teologia da libertação

1.4.1.1. A exclusão como fato maior para a TdL

Para Hugo Assmann, o *fato maior* (o dado objetivo) quando do surgimento da TdL, e ao qual ela se contrapunha, era a opressão das maiorias, das massas empobrecidas. Contra esta realidade, houve uma reação na sociedade (emergência dos movimentos populares) e nas igrejas, a partir da chamada “irrupção dos pobres”. Para ele, contudo, os fortes componentes subjetivos da TdL (sonho, desejo, utopia) prevaleceram sobre os componentes objetivos da realidade, passando a impressão de que as profundas transformações sociais (na sociedade) e eclesiais eram iminentes.

¹⁸⁸ O texto ao qual me refiro é de Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 13-36.

¹⁸⁹ Refiro-me a seus três últimos livros: *Metáforas novas para reencantar a educação: epistemologia e didática* (1996); *Reencantar a Educação. Rumo à Sociedade Aprendiz* (1998); *Competência e Sensibilidade Solidária. Educar para a Esperança* (2000) – este último em parceria com Jung MO SUNG (Cf. bibliografia).

Segundo ele, relendo os documentos pastorais e políticos da época, percebe-se “quão disseminada estava a firme crença na viabilidade de um sonho de profundas mudanças, na sociedade e na Igreja, mediante o incremento organizado da participação popular”.¹⁹⁰ Esta “firme crença” era o combustível que alimentava a militância na sua luta. Passadas mais de duas décadas, porém, “mal se compreende como tenha podido chegar à crença tão espessa, quando muitos indicadores objetivos da economia e da política – assim como da realidade interna das Igrejas – não lhe conferiam suficiente base de sustentação”.¹⁹¹

Na sua interpretação, “a leitura do suposto ‘fato maior’ interferiu profundamente na forma assumida pela TL”.¹⁹² Essa leitura, contudo, acabou mostrando-se como objetivamente frágil. A certa altura ficou evidente que a sociedade não caminhou na direção das mudanças esperadas. O confronto com esta realidade indesejada levou a TdL a entrar numa fase de crise.

A crise, para Assmann, representou uma oportunidade para rever algumas das “ingenuidades” e “lacunas” da TdL, a fim de poder aprofundar a sua contribuição específica. Esta não mudou, ou seja, é a tarefa de refletir, de forma crítica, a atual realidade do mundo. Por isso, a teologia é desafiada a indagar-se qual é o fato maior no mundo atual. Para fazer isso é imprescindível o uso de critérios de leitura da realidade. Do ponto de vista teológico e ético, o critério não pode ser outro que “a dignidade do direito pleno à vida de todos os seres humanos”.¹⁹³ Adotar esse critério significa defrontar-se com uma outra lógica brutal que impera no mundo atual, que ele qualifica como lógica da exclusão.

Para Assmann, portanto, o fato maior na atualidade (capitalismo globalizado) é o predomínio de uma férrea lógica de exclusão e a descartabilidade dos *excluídos* (massa sobrando). Pode-se identificar continuidades entre esse novo momento e o momento do surgimento da TdL, como, por exemplo, a predominância da pobreza e da miséria massivas. Há, contudo, novos elementos que estão mais explícitos no momento atual.

O primeiro deles é que a ideologia do *mercado total* se impõe como única alternativa. O mercado apresenta-se como aquela instância que absorve todas as contradições humanas, inclusive as contradições sociais. O segundo elemento que aponta para uma mudança é o fato

¹⁹⁰ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 16.

¹⁹¹ ID., *ibid.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 17.

de que “já não há condições de alimentar o sonho de que surja, do seio da ‘massa sobranante’, um sujeito histórico coletivo capaz de protagonizar, como força principal, um processo de mudanças estruturais”.¹⁹⁴

Para Assmann, a TdL sempre foi um fenômeno multifacético. Qualquer análise da sua fase de crise deve levar este fato em consideração. Ele não vincula, ao menos não de maneira tão unilateral, a crise da TdL com a do socialismo real. Para ele há pontos mais cruciais que merecem ser vistos e analisados.

Segundo Assmann, do mesmo modo como havia certa unanimidade em torno do fato maior na primeira fase da TdL, agora se pode dizer que também acontece o mesmo. Há aqui uma evidente continuidade, na medida em que a opção pelos pobres (os pobres como lugar epistemológico) permanece como ponto de convergência da TdL. Para a TdL, “a fé cristã só adquire substância histórica quando considera os pobres e excluídos como desafio incontornável”.¹⁹⁵ Se abdicar dessa visão ela perde a sua identidade.

As diferenças na TdL, contudo, também com suas expressões de crise, aparecem “na apreciação das estratégias de confrontação, teórica e prática, com o ‘fato maior’. É aí que se percebe que há *diferenças notáveis* quanto aos pressupostos antropológicos, políticos, econômicos, teológicos, especialmente eclesiológicos e pastorais”.¹⁹⁶ Nesse nível é que deve ser aprofundado o debate.

1.4.1.2. Aprofundando o debate sobre os pressupostos da TdL

Assmann procura indicar, a título introdutório, o que ele entende serem algumas das diferenças nos pressupostos acima referidos. Seguindo seu raciocínio, apresentamos, um a um, os diferentes pressupostos mencionados, com as respectivas questões de fundo que merecem ser mais amplamente discutidas e aprofundadas no interior da TdL.

a) Pressupostos antropológicos: a questão de fundo, motivo de diferenças na TdL, diz respeito à forma de conceber a relação entre “indivíduos e formas institucionais e sociedades

¹⁹³ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. .cit., p. 17.

¹⁹⁴ Ibid., p. 21.

¹⁹⁵ Ibid., p. 24.

¹⁹⁶ Ibid., p. 24 (grifo nosso).

amplas e complexas”.¹⁹⁷ Em função do seu contexto de atuação, a TdL colocou-se fortemente na defesa das necessidades humanas elementares, ou seja, a satisfação da fome e o combate à miséria. Esqueceu-se, porém, freqüentemente da dimensão do desejo que, por sua vez, é amplamente explorado no interior do capitalismo. A crítica ao capitalismo é que ele é “mestre na socialização dos sonhos, enquanto privatiza o estreito acesso à sua realização”.¹⁹⁸

b) Pressupostos políticos: aqui a questão crucial diz respeito à compreensão de “sujeito histórico”. Segundo Assmann, houve historicamente na TdL a tentação de mitizar a “força histórica dos pobres” na sociedade e, analogamente, a capacidade da “Igreja dos pobres” na Igreja.

c) Pressupostos econômicos: Para Assmann, a questão de fundo diz respeito à adequação entre planejamento e mercado. Houve na TdL uma tendência a considerar, como ideal a ser alcançado, sociedades com planejamento central e com mercado restrito. Em sociedades amplas e complexas, porém, há que se buscar uma adequada relação entre planejamento e mercado. Assmann considera que o tema da economia ocupou pouco espaço na TdL, especialmente entre aqueles setores que ele chama de “igrejeiros”, ficando a discussão do tema mais restrita a um pequeno grupo de teólogos.

d) Pressupostos teológicos: aqui as questões cruciais são muitas, por ser o campo específico da teologia. Um primeiro tema que Assmann levanta, diz respeito ao próprio conceito de Deus. Ao definir Deus, a TdL afirma com muito vigor que se trata do Deus aliado dos pobres. Os anos e as experiências foram mostrando que esta resposta era insuficiente, pois não desdobrava de maneira suficiente a compreensão da transcendência no interior da história. Assim foram surgindo outras contribuições, como por exemplo, de gênero, de raça, étnica, inter-religiosa, ecológica, etc. Um segundo tema diz respeito a uma correta interpretação da Trindade, bem como ao permanente desafio da “libertação da teologia”, como pré-condição para se fazer uma TdL coerente.

e) Pressupostos eclesiológicos: o ponto crucial, na visão de Assmann, foi a pouca abertura ecumênica dos setores católicos da TdL. Ele lembra que a TdL “teve uma origem e perspectiva inicial acentuadamente ecumênica”. Com o passar do tempo, a hegemonia católica foi se impondo a ponto de, em alguns lugares, ter assumido um cunho claramente

¹⁹⁷ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. .cit., p. 24.

catolicocêntrico. Na visão de Assmann, tal postura foi um claro equívoco. Outro aspecto diz respeito a uma ingenuidade com relação às possibilidades da “Igreja dos pobres”, tanto dentro da Igreja como na sociedade. Em determinado momento ela foi vista como a única saída para a Igreja e a sociedade, o que acabou não se consolidando.

1.4.1.3. Novos desafios

A TdL fez dos pobres, o povo condenado à exploração, o seu ponto de partida, o seu “desde onde”, o seu lugar epistemológico. Para dar conteúdo e indicar a direção (o “por onde”) da sua análise, usou de mediações históricas. O ponto de chegada, o “para onde” da teologia, o horizonte utópico, era designado de forma generalizada como “libertação”. Esta estava carregada de muitos sentidos. Nem todos os sentidos foram devidamente desdobrados pela TdL. Houve, nos últimos anos, incorporações críticas importantes de diferentes pontos de vista, como por exemplo de raça, de gênero, étnica, ecológica, da economia. Há, contudo, para Assmann, desafios ainda pendentes, como o “de uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, à fraternura, ao criativiver, à felicidade”.¹⁹⁹

A TdL vive uma fase de maior pluralidade, que é positiva. O ponto de unidade, nesta pluralidade, é o combate à mais brutal indiferença com os excluídos do sistema de poder vigente. Assmann alerta que hoje, para os sistemas de poder imperantes, os pobres e excluídos são perfeitamente contornáveis. Para que o pobre se torne uma referência obrigatória e incontornável há que vigorar uma sensibilidade evangélica. “Só para os convertidos à solidariedade, os pobres e excluídos se tornam uma referência obrigatória e incontornável”.²⁰⁰

Para Assmann, a reflexão da TdL deve reunir pelo menos três elementos:

- a) a fome e o pisoteamento da dignidade de incontáveis multidões faz parte de uma engrenagem incrível que se apresenta como única alternativa;
- b) a solidariedade não é um impulso espontâneo e natural dos seres humanos. A conversão é um pré-requisito (condição) da solidariedade. Isso obriga a teologia a

¹⁹⁸ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. cit., p. 25.

¹⁹⁹ Ibid., p. 30-1.

²⁰⁰ Ibid., p. 31.

refletir sobre o conceito de conversão, “enquanto integração em processos criadores de solidariedade efetiva, e não mero processo individual”.²⁰¹

- c) não faz sentido “imaginar realizações de solidariedade mediante a mera atenção a necessidades elementares, sem tomar em conta o mundo dos desejos”; nem faz sentido “pretender desconectar a solidariedade do exercício da cidadania” (...) “A cultura de mercado hoje, se contrapõe violentamente a uma cultura solidária. A humanidade tornou-se propensa à indiferença mais cruel. É neste contexto que a TL deve manter alta a sua bandeira”.²⁰²

1.4.2. Competência e sensibilidade solidária

1.4.2.1. A noção de interdependência e a sensibilidade solidária

Segundo Assmann e Mo Sung, há dois sentidos predominantes na atual retomada e na ênfase que se tem dado ao conceito *solidariedade*. No primeiro sentido, trata-se de afirmar a solidariedade como forma de manter a noção de interdependência e de coesão social. Neste caso, a solidariedade está no fluxo da própria inscrição biosocial (ela é um fato). No segundo sentido, evoca-se a solidariedade como forma de superar situações de exclusão social e de segmentação social. A solidariedade, nesse caso, representa uma postura ética. No primeiro nível trabalha-se com uma compreensão mais descritiva, e no segundo nível com uma compreensão mais normativa. São níveis distintos, mas complementares, embora a passagem de um nível ao outro não seja automática.

Para Assmann e Mo Sung, a noção da interdependência como um fato ainda está restrita a pequenos grupos humanos, e, por isso, está pouco presente no cotidiano da maior parte das pessoas. A interdependência como um fato, isto é, a inter-relação de todos os seres vivos ou não vivos na natureza, e das pessoas na sociedade, não é um dado visível ao olho humano. Para se tornar uma realidade visível há que se valorizar uma nova forma de ensino-aprendizagem que nos abra os olhos para a sua existência.

²⁰¹ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. cit., p. 35.

²⁰² Ibid.

Por via de regra, ainda somos reféns de epistemologias científicas e culturais que dão pouca atenção ao conhecimento e ao reconhecimento da interdependência como um fato. A educação que predomina em nossas escolas, em boa medida, carrega consigo uma visão fragmentária e mecanicista do mundo. “A forma como conhecemos a realidade tem muito a ver com a forma como vivemos e construímos o nosso mundo. Há uma relação direta entre conhecer e viver. A forma como se conhece determina o modo de se viver”.²⁰³

Independente do nosso reconhecimento ou não, a interdependência existe como um fato objetivo, que se manifesta e influencia também nossas vidas individuais, na medida em que somos parte de sistemas mais abrangentes. Nossa compreensão de que integramos sistemas mais abrangentes é, em boa medida, prejudicada pela educação fragmentária, mecanicista e disciplinar que ainda predomina nas escolas. A superação deste modelo de educação somente será possível mediante uma concepção que seja transdisciplinar e sistêmica. Tal concepção traz implicações, não somente ao nível do conteúdo das disciplinas (e da organização da grade curricular), mas também para a própria compreensão que se tem da ciência.

Na maior parte das vezes a compreensão da interdependência se restringe à vivência em pequenos grupos, nos quais esta realidade é mais evidente e empiricamente sentida. No caso de sistemas sociais extensos é mais difícil de se estabelecer relações monocausais; também “os efeitos, benéficos ou perversos, das ações e omissões levam muito tempo para retornar à sua origem”.²⁰⁴ Nestes sistemas é mais difícil estabelecer relações de causa e efeito lineares, e os efeitos de uma determinada ação somente são sentidos a médio e longo prazo, o que evidentemente prejudica na identificação da interdependência entre as diferentes ações.

Além disso, os efeitos benéficos e maléficos no interior de um sistema estão longe de serem distribuídos de forma equitativa. Aqueles que ocupam posição privilegiada no interior do sistema podem não se preocupar com os seus efeitos maléficos, na medida em que estes não os atingem. Podem inclusive ter conhecimento da interdependência, mas isso ainda não os leva ao reconhecimento de que devam ser solidários com aqueles que sofrem os efeitos maléficos.

Em síntese, a realidade da interdependência enfrenta um duplo obstáculo:

²⁰³ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 80.

- a) O primeiro obstáculo é da ordem do conhecimento, que exige para isso uma visão transdisciplinar e sistêmica. Tal visão rompe com o postulado científico e cultural de que nosso conhecimento deve estar embasado em certezas e verdades absolutas. Tal abertura epistemológica descortina a possibilidade de reconhecermos que a pluralidade é uma dimensão inerente à realidade, ou seja, a possibilidade da existência de muitos mundos dentro do nosso mundo. “E ao reconhecermos a pluralidade na realidade, aprendemos a reconhecer a pluralidade das interpretações, a respeitar as diferentes perspectivas e pontos de partida”.²⁰⁵
- b) O segundo obstáculo é da ordem do reconhecimento. O conhecimento em si ainda não representa uma mudança de postura. Esta é consequência do reconhecimento que envolve outros aspectos da subjetividade (p. ex.: desejos, interesses, emoções, sentimentos, ambições, medos, etc.). Para além do conhecimento racional, cognitivo, abstrato, também somos atingidos no nível dos sentidos e das emoções, ou seja, na medida em que sentimos que determinada realidade se reflete numa nova postura ética. O termo usado por Assmann e Mo Sung para designar esta postura é *sensibilidade solidária*.²⁰⁶ A sensibilidade solidária reconhece e respeita a alteridade do/a outro/a, mas reconhece, sobretudo, que os interesses e o bem-estar do outro também me dizem respeito. Através da sensibilidade solidária prevalece o desejo de uma vida mais digna e prazerosa para todos/as.

Em síntese, a sensibilidade solidária, para Assmann e Mo Sung,

é uma forma de conhecer o mundo que nasce do encontro e do reconhecimento da dignidade humana dos que estão ‘dentro-e-fora’ do sistema social; um conhecimento marcado pela afetividade, empatia e compaixão (sentir na sua pele a dor do/a outro/a). Por isso mesmo, é um conhecimento e uma sensibilidade que estão comprometidos, que vivem a relação de interdependência e mútuo reconhecimento de um modo existencial, visceral, e não somente intelectual.²⁰⁷

²⁰⁴ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 84.

²⁰⁵ ID., *ibid.*, p. 99.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 95-99.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 134.

1.4.2.2. O desafio de um salto ético da humanidade

Vivemos uma etapa do desenvolvimento humano que exige, de um lado, o desenvolvimento de competências técnico-profissionais, a fim de assegurar a capacidade de empregabilidade ou de trabalho. Há que se ter iniciativa e criatividade para criar novas formas de trabalho em combate à exclusão. De outro lado, necessitamos desenvolver a sensibilidade solidária para com aqueles que sofrem algum tipo de exclusão. Cabe à educação o papel de ligar essas duas pontas. Por isso a educação se transformou na mais importante tarefa social emancipatória.

Trata-se de um desafio que exige uma responsabilidade coletiva pela evolução da vida no planeta (deveres da humanidade), mas igualmente a promoção das responsabilidades individuais (deveres individuais).

Tal tarefa precisa mesclar, de forma dialeticamente equilibrada, o fortalecimento de responsabilidades (éticas) e a promoção de ações possíveis. Há um duplo perigo a ser evitado: de um lado, a insensibilidade ou indiferença ética de quem não quer se comprometer e se responsabilizar por nada além daquilo que lhe interessa e (supostamente) lhe diz respeito. De outro lado, pode-se incorrer numa excessiva cobrança ética, por conta de uma certa equiparação entre nível utópico ou ideal e a realidade que está ao alcance. O nível utópico, neste caso, predomina a tal ponto que pode conduzir um grupo ou pessoas individualmente, a altas doses de sacrifício pessoal, que são pouco saudáveis a médio e longo prazo, podendo inclusive causar um efeito desesperançador, nos casos em que não se alcança o ideal desejado.

Há que se mesclar, com equilíbrio, o amor pelo mundo e pela vida - ou seja, o prazer de estar vivendo no aqui e agora do momento presente – sem contudo, perder a noção crítica de suas contradições e ambigüidades, e sem deixar de sonhar com um mundo mais justo e solidário.

Cabe à educação hoje o papel de promover a aprendizagem da esperança, ou seja, promover a visão comum de que há coisas que podem ser melhoradas em nossa vida e ao nosso redor. Sem a motivação da esperança e algumas visões coletivamente compartilhadas, fica muito mais difícil conseguir que as pessoas (individualmente) se engajem em ações solidárias.

Também a aprendizagem da esperança pode ser trabalhada em dois níveis: primeiro, no nível das possibilidades de intervir e modificar as experiências concretas do cotidiano, ou seja, daquilo que efetivamente pode ser feito e compartilhado, mesmo que de forma parcial e limitada. Segundo, no nível das visões utópicas (Esperança com inicial maiúscula), onde predomina um tipo de racionalidade global, com propostas estratégicas. Há que se ter um fluxo permanente entre estes dois níveis, a fim de que não se incorra em paralisias de ordem epistemológica ou em conformismos de ordem ideológica.

Seres humanos tendem a ser solidários no restrito círculo de sua convivialidade, pois tal comportamento está associado à autocompreensão de felicidade. Este comportamento é resultado de um longo processo de aprendizagem.

Vivemos uma nova etapa do desenvolvimento humano que descortina a noção de que a humanidade constitui uma família, na sua diversidade de povos, raças e nações. A educação para a solidariedade deve incluir, portanto, esta visão ampliada de responsabilidade ética para além das fronteiras familiares, étnicas e nacionais. Tal visão exige um salto ético da humanidade a um patamar mais alto de solidariedade, o qual, por sua vez, está longe de acontecer espontaneamente, antes pressupõe uma mudança ou conversão a valores que ainda estão longe de serem óbvios na experiência cotidiana.²⁰⁸ Na medida em que o fato da interdependência não faz parte do nosso conhecimento, nossas formas de viver e de construir o mundo vão levar pouco em conta esta noção.

1.4.2.3. A opção preferencial pela solidariedade

Assmann e Mo Sung defendem a tese de que os seres humanos não têm uma abertura natural para a vivência da solidariedade. Por isso, a educação para a solidariedade é, na atual fase evolutiva que vive a humanidade, a tarefa social mais importante do mundo atual. Entretanto, a educação para a solidariedade deve levar em conta a existência de três diferentes níveis da realidade que, embora distintos, mantêm entre si uma relação de articulação

²⁰⁸ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 31.

dinâmica. São eles: a) nível dos princípios dinâmicos básicos (sensibilidade, desejo); b) nível de princípios éticos; c) nível de princípios organizativos da sociedade.²⁰⁹

No nível do desejo, Assmann e Mo Sung identificam uma dupla influência. A primeira diz respeito ao aspecto biológico-natural, ou seja, às necessidades e aos sentidos do corpo. A segunda diz respeito ao aspecto sociocultural, ou seja, ao universo das palavras, dos símbolos, das idéias, dos mitos, etc. Isso significa dizer que a realidade do desejo é simultaneamente biológica e cultural. Num primeiro momento, o desejo é biológico, mas ele se expressa e se organiza nas sociedades de forma cultural e, desta forma, retroage e influencia a própria concepção biológica do desejo.²¹⁰

O que está implícito nesta reflexão é a pergunta se a solidariedade faz parte ou não da dimensão desejante do ser humano e como essa dimensão vem se expressando na cultura ao longo da história humana. Do ponto de vista biológico, pode-se dizer que o ser humano é um ser gregário, que busca o convívio social. Essa sociabilidade espontânea é uma expressão do desejo humano, e, para isso, pressupõe mecanismos de solidariedade.

Do ponto de vista cultural, o princípio da solidariedade tem recebido mais ou menos ênfase, dependendo do período histórico. Na modernidade, nas duas versões hegemônicas – político/filosófica e econômica – tem predominado uma ênfase do princípio da competição, sobretudo na segunda. O postulado antropológico subjacente a esta hermenêutica cultural, que se tornou hegemônica no mundo moderno, é que o ser humano deseja fundamentalmente o reconhecimento do/pelo outro.

O reconhecimento do/pelo outro é um valor a ser conquistado numa relação dual de confronto e oposição, onde um pólo predomina e o outro passa a ser subserviente. Segundo Assmann e Mo Sung, esta é uma leitura predominante em Hegel, com sua dialética do senhor e do escravo. Tal leitura histórico-filosófica teve forte influência sobre o pensamento filosófico ocidental.

²⁰⁹ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 141, 162. Assmann, na sua trajetória pessoal e acadêmica, concedeu muita ênfase e prioridade ao terceiro nível. Mais recentemente ele vem enfatizando os dois primeiros níveis, com certo destaque para o primeiro. Isso tem a ver com sua ênfase às dimensões antropológica e epistemológica nas suas obras mais recentes.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 168.

O desejo do reconhecimento do/pelo outro se encontra também no fundamento da teoria econômica liberal, na medida em que promove o mercado, não só como espaço de circulação de mercadorias (bens e serviços), mas também de interesses e desejos. Neste caso, o mercado baseado no princípio da competição, oferece também os parâmetros socioculturais de reconhecimento, baseados em boa medida no poder de consumo.

O argumento de fundo, que Assmann e Mo Sung procuram sustentar, é que a modernidade, nas suas duas vertentes político-filosófica e econômica, se caracterizou pela afirmação unilateral no princípio da competição como forma de conquistar o reconhecimento do outro. Tal princípio unilateral é hoje insustentável diante dos gigantescos desafios que a humanidade vive.

Para conseguir mudar substancialmente este quadro, Assmann e Mo Sung defendem a tese de que o princípio da solidariedade deverá ser incorporado, não só subjetivamente mas também culturalmente, pela dimensão do desejo humano. Amplia-se, assim, a possibilidade de que o reconhecimento do/pelo outro não fique restrito ao campo da economia e ao princípio da competição e da eficiência produtiva, mas inclua também o desejo solidário, o desejo de cooperação, o desejo de inclusão do outro (baseado na reciprocidade e não na confrontação competitiva).

A expansão da competitividade econômica para todos os aspectos da vida social representa um evidente reducionismo antropológico que, para o bem-estar da humanidade e da vida no planeta, precisa ser superado. Para se fazer esta virada antropológica, os seres humanos devem entender que a sua felicidade está ligada à felicidade dos outros. O desejo de solidariedade, entendido como abertura acolhedora do outro, deve se tornar uma necessidade vital personalizada e culturalmente afirmada, para se tornar uma realidade cada vez mais crescente entre as pessoas do planeta.²¹¹

A afirmação, a nível subjetivo, da sensibilidade solidária e do desejo solidário, entendido como abertura acolhedora ao outro, constituem os pressupostos necessários para a vivência da solidariedade, não só a nível interpessoal e comunitário, mas também a nível social mais amplo. A nível interpessoal e comunitário a sensibilidade e desejo solidários representam a possibilidade de relações mais humanas e de mútua reciprocidade.

²¹¹ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 170.

A prática da solidariedade na sociedade abrangente, contudo, exige a organização de princípios éticos e de princípios organizativos para a sua aplicação. Neste nível não existe a garantia de que o desejo solidário possa efetivamente se consolidar, pois se opera com uma multiplicidade de interesses e contradições que encontram difícil conciliação.

A história humana tem oferecido, na teoria e na prática, diferentes princípios de organização social, que, não raras vezes, estão em confronto na busca de afirmação e, na medida do possível, na busca da exclusividade. Este é um assunto vasto e bastante denso que somente pode ser tangenciado neste ponto.

A história política recente nos aponta para dois princípios de organização social que, quando aplicados de forma exclusiva, revelaram ser profundamente reducionistas. O primeiro destes princípios é o do mercado, que tem papel hegemônico no mundo atual. A necessidade do mercado é inquestionável no atual estágio da organização socioeconômica mundial. Entretanto, ele se torna questionável na medida em que é afirmado como único princípio de organização da vida socioeconômica, e na medida em que se busca aplicar seus postulados a todos os segmentos da vida humana.

O outro princípio é o da planificação centralizada, que, atualmente, ocupa uma posição bastante insignificante no cenário mundial. Este princípio foi fortemente aplicado no antigo bloco comunista, ou seja, da extinta União Soviética. Tal princípio tem uma ênfase unilateralmente política e excessivamente otimista do ponto de vista antropológico, isto é, pressupõe que os seres humanos são normalmente solidários e dispostos a seguir orientações de comandos centralizados.²¹²

A hegemonia unilateral do mercado, na versão neoliberal, e o enfraquecimento do princípio do planejamento centralizado, têm suscitado a busca de alternativas de organização social que valorizem a promoção da justiça e da solidariedade. Como exemplo, pode-se citar o conceito de economia solidária e a rede de colaboração solidária.²¹³

Tais propostas têm como seu eixo articulador o princípio da solidariedade, principalmente com aqueles que estão sendo deixados de fora do mercado, na forma como ele está orientado. Estas propostas têm uma importante contribuição a oferecer: do ponto de vista

²¹² H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 155.

²¹³ Cf. ID., *ibid.*, p. 137-57.

prático elas vão ao encontro das pessoas que estão socialmente e economicamente à margem da sociedade; do ponto de vista teórico, elas forçam o necessário debate político sobre a organização social mais adequada para os diferentes contextos nacionais, levando-se em conta o atual momento de mundialização do mercado, sob uma forma predominantemente excludente de uma ampla maioria da população mundial. Neste contexto de mundialização do mercado, as nações se encontram em estágios distintos e, por via de regra, desfavoráveis do ponto de vista competitivo. Isso significa que, se a mundialização for regida unicamente pelo princípio de mercado, as profundas diferenças e contradições socioeconômicas que caracterizam nosso mundo atual ficarão ainda mais agravadas. Por isso, o princípio da solidariedade deve ser afirmado como um importante contraponto a este modelo de globalização excludente.

Entretanto, não obstante esta significativa contribuição, Assmann e Mo Sung alertam para alguns perigos que podem estar sendo reproduzidos junto com a opção preferencial pela solidariedade. O primeiro destes perigos é querer restringir a organização de sociedades amplas, complexas e predominantemente urbanas ao princípio da solidariedade. Tal equívoco pode advir da motivação com experiências bem sucedidas de solidariedade aplicadas ao nível comunitário, ou de pequenas sociedades que partilham de uma mesma cosmovisão. Sociedades amplas e complexas são caracterizadas por sua pluralidade de cosmovisões e interesses, por mesclar formas auto-organizativas com ações planejadas. Tais sociedades, portanto, não podem prescindir de mecanismos auto-regulativos de mercado (os quais, por sua vez, devem ser complementados por políticas públicas planejadas e executadas por um Estado orientado por uma forte vocação social). Não se pode simplesmente transpor soluções locais e comunitárias para o nível social mais amplo.

Um segundo perigo a ser evitado é confundir o horizonte utópico com o horizonte da realidade. O horizonte utópico é alimentado pelo universo dos sonhos e do desejo, que têm um papel fundamental, não só do ponto de vista subjetivo, mas também social. O horizonte utópico tem a importante função de evitar a acomodação com realidades dadas e nos leva a renunciar quaisquer soluções definitivas. O horizonte utópico, entretanto, não pode se tornar uma camisa de força a exercer uma pressão constante sobre pessoas e grupos que se sentem no dever e no compromisso de levar a efeito um ideal social, sem considerar devidamente os limites, as contradições, as ambigüidades e os paradoxos da existência humana, também no âmbito social.

Indica-se, desta forma, o terceiro perigo, que é a ausência ou insuficiente percepção da distinção entre princípios ideais e mecanismos institucionais ou operacionais. Princípios ideais devem necessariamente ser traduzidos na prática mediante a organização de programas operacionais. O sonho de uma sociedade justa e solidária, por exemplo, deve encontrar na prática formas concretas de expressão que, por via de regra, estarão sempre aquém do ideal proposto. Há entre estes dois níveis uma evidente tensão que necessita ser corretamente conduzida para que não se fique refém de um idealismo ou de um pragmatismo imediatista.

O quarto perigo a ser evitado é a busca de soluções monocausais, isto é, a idéia de que as sociedades possam ser explicadas e organizadas sob um único princípio organizador, seja ele o mercado, o planejamento público estatal ou redes de promoção de solidariedade. Há entre estes diferentes princípios a necessidade de mútua interpenetração e fecundação.

O atual esforço de afirmar o princípio da solidariedade como uma dimensão vital da existência humana, tanto subjetiva como socialmente, não deve incorrer, para tanto, em reducionismos antropológicos. Em síntese,

o ser humano é um ser complexo, como também é a sociedade e o meio ambiente no qual vivemos. Educar para sensibilidade solidária pressupõe e implica em ajudar as pessoas a perceberem a complexidade da realidade e da nossa vida social, a tomarem consciência de nossa condição humana, a relativizarem as suas certezas, a aprenderem a tolerar aos outros e a si próprio nas suas limitações e falhas, a aceitar e conviver com a ‘resistência’ da realidade social em se adaptar aos nossos mais sinceros e honestos desejos de uma vida baseada na justiça e solidariedade. Ao mesmo tempo em que persevera em suas ações solidárias, materializações da sensibilidade solidária, como caminho de ser fiel aos seus desejos mais profundos de um mundo mais solidário e humano.²¹⁴

1.4.3. Hugo Assmann: um exemplo de transitividade epistêmica

Assmann é, sem dúvida, uma figura emblemática do ponto de vista da teologia latino-americana e brasileira. Ele foi um dos teólogos da primeira hora da TdL. Foi um dos primeiros a publicar uma obra radicalmente identificada com a nova teologia que despontava, nos primórdios da década de 70, na América Latina. Em diferentes momentos ele foi um dos

²¹⁴ H. ASSMANN e J. MO SUNG, *Competência e Sensibilidade Solidária*, p. 165.

precursores a indicar os novos rumos e novas demandas para a TdL, como por exemplo, na sua ênfase em uma leitura teológica da economia.

Mais recentemente, a sua preocupação se voltou para a educação ou, na expressão que ele mesmo cunhou, para o agir pedagógico. Na sua visão, a educação representa hoje a mais importante tarefa social emancipatória, na medida em que se identifica na educação a tarefa de lutar contra a exclusão. “O agir pedagógico é, hoje, o terreno mais desafiador do agir social e político, e isso em um sentido bastante diferente, e provavelmente mais exigente do ponto de vista ético e humano, que o clássico reclamo do primado do político”.²¹⁵

Assmann mesmo indica, em texto autobiográfico²¹⁶, que nos últimos quinze anos ele passou por significativa mudança epistemológica que se reflete, naturalmente, na sua atual produção teórica e, de forma retrospectiva e crítica, sobre a sua produção anterior, bem como ao conjunto da TdL.

Do ponto de vista epistemológico, sua crítica ao conjunto da TdL é o que ele, usando uma terminologia de J. L. Segundo, designa como um certo pendor para o positivismo, na medida em que havia a firme convicção, da parte de muitos, de uma efetiva correspondência entre suas análises e a realidade em si. Tratou-se efetivamente de um equívoco, na medida em que também a teologia trabalha com campos semânticos humanamente construídos.²¹⁷

Outro equívoco epistemológico, na sua avaliação (sem pretender esgotar o assunto, já que a lista dele, principalmente de aspectos antropológicos, é significativa) foi uma certa tendência a perceber e descrever a realidade de forma bipolarizada e, com isso, pouca abertura para uma dimensão mais plural e complexa da realidade. Entre os exemplos de oposição bipolar que ele cita, e que estão presentes na sua obra, pode-se citar: capitalismo e antividua,

²¹⁵ H. ASSMANN, Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *O Mar se Abriu*, p. 130.

²¹⁶ ID., *ibid.*, p. 115-130.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 117. Em outro texto, Assmann faz uma crítica bastante contundente a alguns postulados políticos e antropológicos da TdL. “Muitos de minha geração dedicamos muitas décadas de nossas vidas orientados por uma visão de educação carregadamente penetrada de propósitos ideológico-políticos explícitos. Pessoalmente estive a tal ponto enfiado nessas urgências de mudanças sociais profundas (...) que só tardiamente fui percebendo quão de perto e quão incontáveis vezes pude constatar a pobreza teórica, a estreiteza ideológica e – por que não dizê-lo abertamente? – a feiúra ética e humana da ‘consciência histórica’ e do ‘sujeito histórico’. (ID., *Reencantar a educação*, p. 105). Nos últimos anos, afirma ele, “cresceu em mim a convicção de que, efetivamente havia algo de errado não só nas idéias políticas ardorosamente abraçadas, mas na visão do ser humano que elas continham”. (*Ibid.*, p. 106)

afirmação da vida contra as forças da morte, ídolos da opressão e Deus da vida, a luta dos deuses etc.²¹⁸

Nesta mesma linha de raciocínio, ele identifica como um dos grandes desafios teóricos do atual momento a necessidade de superar o que ele designa como pseudo-oposições, a saber: entre ciência e humanismo, entre necessidades e desejos, entre o ético-político e corporeidade, entre a auto-organização da vida e a auto-regulação sociocultural, entre processos vitais e processos de conhecimento.²¹⁹

Por fim, registro de forma literal uma passagem que resume bastante bem o que até agora vem se afirmando.

No que me toca, creio que a mudança mais profunda foi de índole epistemológica: o reconhecimento de que nossas realidades – portanto, também nossas verdades – são fundamentalmente construções discursivas em busca do que faz sentido para a nossa existência. Pensar é trabalhar interfaces e interpenetrações possíveis dos diversificados mundos do sentido que os humanos criaram em sua longa evolução. Também a teologia precisa romper com teorias lineares e entender algo de sistemas dinâmicos e complexos, nos quais a auto-organização e os novos níveis emergentes cumpram um papel fundamental. Nenhuma teoria do sujeito, individual ou coletivo, faz sentido se não opera basicamente com os campos do sentido.²²⁰

²¹⁸ H. ASSMANN, Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *O Mar se Abriu*. p. 122.

²¹⁹ H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 57.

²²⁰ H. ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 127.

CAPÍTULO II - DESDOBRAMENTOS E DESLOCAMENTOS METODOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS NA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA NOS ANOS 90

O foco deste capítulo são as mudanças verificadas ao nível dos fatos e das idéias, na década de 90, e como elas repercutem sobre a metodologia e a epistemologia da TdL. A TdL é uma teologia hermenêutica, com forte ênfase contextual. Por isso, ela preserva um vínculo permanente com a realidade. À medida em que a realidade muda, ou que muda a compreensão da mesma, a teologia também é afetada. A natureza dinâmica da realidade, como vimos previamente, é uma das razões para o surgimento de novas teorias, também na teologia.

As mudanças em curso na sociedade confrontam as diferentes teorias vigentes, nos mais distintos campos do saber. No caso das ciências sociais e humanas, as novas realidades empíricas e os novos arranjos institucionais e socioculturais forçam as teorias a um novo esforço interpretativo. As novas realidades confrontam as teorias estabelecidas e estas, por sua vez, buscam assimilar e enquadrar as novidades empíricas no seu horizonte interpretativo, a fim de confirmarem a sua vigência e legitimidade.

Esta também é a situação que enfrenta a TdL enquanto teoria teológica. Também ela se vê confrontada com novas situações ou evidências que desafiam e questionam a sua *episteme*. O forte vínculo metodológico que a TdL mantém com a realidade social exige dela uma permanente atitude de revisão crítica do seu estatuto teórico e metodológico. A década de

90 foi fortemente caracterizada por mudanças significativas, em diferentes níveis da vida, e, por conseqüência exigiu, de forma mais intensa, um maior esforço de revisão.²²¹

Esse esforço revisionista foi levado a efeito, de forma significativa, na década de 90, por um considerável número de teólogos/as na América Latina. Ao longo deste capítulo buscamos apresentar, numa perspectiva sistemática, importantes reflexões teóricas que foram feitas, por diferentes autores/as, no sentido de, simultaneamente, afirmar a pertinência da TdL e reconhecer a necessidade de sua atualização, face aos novos desafios emergentes.

A TdL, nos anos 90, se caracterizou tanto pela afirmação de sua pertinência como por significativas mudanças. Para marcar essa tensão epistemológica, achamos necessário usar duas expressões que, quando usadas juntas, asseguram o equilíbrio entre a afirmação da continuidade e a abertura às novidades. Por isso, indicamos que as mudanças na TdL, na década de 90, se apresentaram ora como *desdobramentos*, ora como *deslocamentos* do seu estatuto teórico e metodológico original.

Por *desdobramento* subentendemos que a mudança é uma decorrência lógica de um estágio anterior, no sentido de sua atualização a partir do confronto e do diálogo com os novos fatos e as novas teorias. Trata-se, portanto, de uma mudança que pode ser interpretada como uma necessária expansão (semântica e teórica). A nova compreensão, num certo sentido, já estava presente de forma embrionária na fase anterior e emerge à superfície de forma mais evidente no atual período histórico. Com esse conceito se sublinha a idéia de continuidade.

Por *deslocamento* subentendemos a metáfora de um eixo com dois pólos. Nesse caso, há a indicação de um deslocamento espacial no interior do eixo, de um pólo para o outro. Não se trata, entretanto, de uma substituição de um pólo por outro. Fica preservada a idéia do eixo, porém sob uma nova configuração. Há que se destacar ainda que, na fase atual, fica mais evidente a existência da pluralidade de eixos. No caso específico da TdL, ocorre uma ampliação do seu arco hermenêutico, com a inclusão de novos eixos. Há, portanto, na fase

²²¹ A historiografia tem classificado esse último período da história da TdL (desde 1989) como a fase das revisões. Para uma visão da historiografia da TdL, cf. Enrique DUSSEL. *Teologia da Libertação* : Um panorama de seu desenvolvimento. Cf. também R. OLIVEROS. Historia de la Teología de la Liberación. In: I. ILLACURIA, J. SOBRINO (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación. Tomo I, Madrid : Trotta, 1990. p. 17-50; J. R. REGIDOR. Libertação e alteridade: 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, 57/225(1997) p. 118-138. Para uma visão panorâmica, com uma ênfase sistemática, cf. J. B. LIBANIO, Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBANIO, J. B. e ANTONIAZZI, A., *20 anos de teologia na América Latina e no Brasil*, p. 9-95.

atual, um duplo movimento: a) de revisão crítica de antigas polaridades que se apresentam sob nova configuração; b) a inclusão de novas polaridades que não estavam presentes na fase anterior.

Em síntese, neste capítulo procuraremos demonstrar que as recentes e profundas mudanças na realidade social e cultural, com fortes implicações eclesiais, em nível global, tiveram também significativa incidência sobre a TdL. Defendemos a tese de que as mudanças pelas quais a TdL passou, neste período, foram de dupla natureza: a) de maior explicitação de conceitos que antes estavam presentes de forma implícita; b) de maior confrontação com novas polaridades teóricas que exigem um maior esforço de revisão crítica. Por isso qualificamos as mudanças como sendo por desdobramento e por deslocamento, dependendo dos elementos em questão. Trata-se, como poderemos demonstrar, de mudanças significativas, as quais, entretanto, não representam uma ruptura com a fase anterior. Há, por assim dizer, importantes vínculos de continuidade, mesmo em meio às descontinuidades.

2.1. Desdobramentos e deslocamentos metodológicos

Para início de análise e a título introdutório apresentamos, numa visão de síntese, a metodologia que caracteriza a TdL como uma teoria teológica. Para essa apresentação sintética nos baseamos na análise desenvolvida por Clodovis Boff, que é um dos autores latino-americanos que mais tem refletido sobre essa temática.²²² Não é nossa intenção, neste ponto, aprofundar a análise da metodologia da TdL. Consideramos que este trabalho já foi devidamente feito; basta a indicação de alguns textos onde este tema foi aprofundado com o necessário rigor.²²³

O método da TdL tem início com um *momento pré-teológico*: a experiência com os pobres e o compromisso com a sua libertação. A teologia é entendida como ato segundo. O

²²² Uma síntese muito boa sobre a metodologia e a epistemologia da TdL pode ser encontrada em: C. BOFF, *Epistemología y Método de la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, I. e SOBRINO, J. (Org.). *Mysterium Liberationis* : Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, p. 99-113.

²²³ Para uma análise mais detida da metodologia da TdL e suas implicações epistemológicas, cf. Clodovis BOFF, *Teologia e Prática* : Teologia do Político e suas mediações. Para um estudo muito elucidativo do processo hermenêutico da TdL, principalmente levando-se em conta a presença do marxismo nos seus diferentes momentos constitutivos, cf. Enio R. MUELLER, *Teologia da Libertação e Marxismo*, p. 151-263. Para uma compreensão do desenvolvimento histórico do método da TdL, cf. Agenor BRIGHENTI. *Raíces de la epistemología y del método de la Teología Latinoamericana*. *Medellín*, 20/78(1994) p. 207-254.

ato primeiro (a raiz ou fundamento do método da TdL) é a experiência comprometida com os pobres, que leva à indagação sobre as causas da sua pobreza e à busca de sua libertação. Desta experiência resulta um novo modo de ser teólogo e de fazer teologia.

O compromisso com os pobres tem em vista o horizonte da sua libertação; por isso, num primeiro momento, busca-se o auxílio de *mediações socioanalíticas (MSA)*. A teologia se assessora das ciências sociais buscando respostas para a pergunta sobre as raízes da pobreza e da opressão. Historicamente a TdL privilegiou a análise marxista como sua mediação preferencial, por julgar que esta ferramenta lhe oferecia a melhor análise crítica do sistema capitalista. Esse foi, sem dúvida, um dos aspectos mais questionados por opositores e, eventuais, críticos da TdL. Os teólogos da TdL, na sua maioria, porém, afirmavam a legitimidade do uso do marxismo enquanto método de análise da realidade socioeconômica e não como sistema filosófico, por conta do seu materialismo dialético, que era rejeitado.

A sensibilidade evangélica, agora esclarecida sobre a situação real do oprimido, volta-se, num segundo momento, para a Bíblia, e pergunta-se pelo que diz a palavra de Deus sobre esta realidade. A *mediação hermenêutica (MH)* da TdL redescobre o pobre como lugar teológico e lhe confere a centralidade do pensar teológico. A radicalidade da experiência da pobreza faz com que se redescubra, na Bíblia, a radicalidade da opção de Deus pelos pobres. A opção de Deus pelos pobres se torna também a opção da TdL. Ocorre, neste ponto, uma refundição epistemológica, a partir da qual os grandes temas da teologia (salvação, graça, pecado, perdão, etc.), e a própria tarefa teológica enquanto tal, são repensados sob a ótica da libertação.

A circularidade hermenêutica da TdL se completa na *mediação prática (MP)*. A TdL se propõe a manter o diálogo permanente entre teoria e prática. O seu ponto de partida, como vimos, foi a práxis comprometida com os pobres. Esta por sua vez é iluminada, esclarecida e aperfeiçoada pela teoria, tanto socioanalítica como teológica, e deve resultar numa práxis renovada e aperfeiçoada no compromisso de libertação dos pobres. Esta prática se dá em três níveis: teológica, pastoral e popular.²²⁴

²²⁴ Para esta distinção, cf. BOFF, L. e BOFF, C. *Como Fazer Teologia da Libertação*, p. 25-40; Clodovis BOFF, *Epistemología y Método de la Teología de la Liberación*. In: ELLACURIA, I. e SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis : Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, p. 91-8; ID., *Teoria do Método Teológico*, p. 597-609; J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 197-206.

2.1.1. O ponto de partida: da opção pelo pobre à opção pelo outro excluído²²⁵

2.1.1.1. O pobre como mediação de Deus

A constatação da absoluta gratuidade do amor de Deus para com a humanidade e toda a criação é fundamental para a teologia cristã. Destacado o caráter universal do amor e da graça de Deus, a TdL sublinha ainda, entretanto, o cuidado especial e, por isso, preferencial de Deus, pelas criaturas mais fracas e marginalizadas. Este cuidado de Deus pelos mais fracos está devidamente anunciado e registrado pelos profetas, no Antigo Testamento, e por Jesus, e no testemunho dos apóstolos e das primeiras comunidades cristãs, o qual encontramos no Novo Testamento.

Do ponto de vista epistemológico a experiência com o pobre representa uma redescoberta de um princípio fundamental da fé cristã, de que Deus se revela sempre de forma mediada e de que esta revelação, por via de regra, acontece *sub specie contraria*, naqueles que são os mais fracos aos olhos do mundo. O encontro com o pobre, neste caso, é percebido como uma experiência teologal, na medida em que se vislumbra nela o verdadeiro rosto de Deus.

É precisamente este encontro de Deus no pobre que dá origem à posterior opção pelo pobre, a qual surge como uma resposta teológica à experiência teologal anterior. Por isso, a opção pelos pobres deve ser entendida, em primeira instância, como uma opção teocêntrica, decorrente desta experiência fundamental de Deus. Pode-se dizer, neste sentido, que a opção pelos pobres ainda está no nível pré-teológico. A força desta experiência é decisiva para a posterior elaboração teológica realizada pela TdL.²²⁶

²²⁵ Para a organização da estrutura metodológica, nos três eixos que seguem, me respaldo em Hugo ASSMANN. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 13-36.

²²⁶ Cf. Paulo Sérgio L. GONÇALVES, Epistemologia e Método do Projeto Sistemático da TdL. In: *REB*, 60/237(2000) p. 149.

Do ponto de vista da sua origem e do seu fundamento, a TdL deve ser entendida como uma teologia essencialmente espiritual, na medida em que percebe o pobre como mediação de uma experiência de ultimidade, ou seja, de uma experiência de Deus.²²⁷

2.1.1.2. *O pobre como lugar teológico central da reflexão teológica*

Em termos epistemológicos, o pobre é percebido pela TdL como “movente último” da teologia e é elevado à condição de objeto central da sua reflexão, seja como objeto material, seja como objeto formal. Como objeto material passou a ser o tema mais importante que norteia o trabalho, a discussão e a elaboração teológica. Também é elevado à condição de objeto formal, na medida em que os demais temas passam a ser vistos na perspectiva do pobre.²²⁸

Nunca na história das teologias cristãs o pobre ganhou tanta centralidade como na TdL. A TdL entende que é sua tarefa fazer uma releitura das fontes cristãs e da tradição, na perspectiva da libertação do pobre, de tal forma que o cristianismo e a teologia possam efetivamente contribuir para a construção de sociedades que sejam mais justas e inclusivas, principalmente levando em conta as necessidades das vítimas.²²⁹

Por isso, afirma Leonardo Boff, “o pobre ocupa [para ela] o lugar epistemológico central, quer dizer, o pobre constitui o lugar a partir do qual se procura pensar o conceito de Deus, de Cristo, da graça, da história, da missão, das Igrejas, o sentido da economia, da política e o futuro das sociedades e do ser humano”. No seu entender, é a partir da perspectiva do pobre que nos “damos conta de quanto as atuais sociedades são excludentes, de quanto as democracias são imperfeitas e as religiões e igrejas atreladas aos interesses dos poderosos”.²³⁰

²²⁷ Cf. Jon SOBRINO, Vigencia de la teología de la liberación. In: *Páginas*, 151(1998)91-98 (a referência para o parágrafo encontra-se na p. 96).

²²⁸ Cf. João Batista LIBANIO, Panorama da Teologia na América Latina nos últimos vinte anos. In: LIBANIO, J. B. e ANTONIAZZI, A. *20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil*, p. 25.

²²⁹ Cf. Leonardo BOFF, Teologia da Libertação e Ecologia : Alternativa, Confrontação ou Complementaridade? In: *Concilium*, 261(1995) p. 90. Cf. também Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 23.

²³⁰ Leonardo BOFF, Teologia da Libertação e Ecologia ..., p. 90 (mesma referência para ambas citações – o acréscimo entre [] é nosso).

2.1.1.3. A irrupção dos pobres na sociedade e nas igrejas

A consciência de que a pobreza constitui um grave problema universal, também do ponto de vista teórico, é um fato muito recente na história da humanidade. O despertar de uma consciência mais aguda sobre o problema da pobreza, na América Latina, se deu a partir das décadas de 50 e 60, do século passado.²³¹

Houve, nesta fase, a constatação do aumento crescente da pobreza no continente latino-americano. O problema passou a ser compreendido não mais como uma deficiência individual ou coletiva, mas como uma dimensão inerente ao próprio sistema capitalista, principalmente na sua versão periférica, isto é, dos países periféricos ao capitalismo central.

Neste período houve, como reação, uma forte afirmação de movimentos populares que passaram a lutar por melhores condições de vida e, em muitos casos, por uma transformação do sistema socioeconômico vigente. Tal reação das sociedades latino-americanas despertou no continente uma nova postura de solidariedade aos empobrecidos por parte das igrejas cristãs, principalmente de parte da Igreja Católica Romana, a Igreja hegemônica no continente.²³²

Essa nova densidade social conquistada pelos pobres e suas organizações foi cunhada por Gustavo Gutiérrez como a “irrupção do pobre”.²³³ Segundo José M. Vigil, a irrupção do pobre na sociedade e a conseqüente opção pelo pobre nas igrejas é um divisor de águas na história da Igreja. “A ‘opção pelos pobres’ foi o maior acontecimento ocorrido nas igrejas

²³¹ Gustavo GUTIÉRREZ indica o início da segunda metade do século XX, mais precisamente as décadas de 50 e 60, como o período histórico em que a pobreza passou a ser percebida como um problema de civilização, por sua abrangência universal. Para isso contribuíram diferentes acontecimentos históricos, entre os quais se poderiam citar a descolonização, as novas nações, os movimentos populares, as novas teorias sociais sobre as causas da pobreza. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Situação e Tarefas da Teologia da Libertação*. In: SUSIN, L. C. *Sarça Ardente*, p. 58.

²³² As décadas de 50 e 60, com sua respectiva dinâmica, estão na gênese da TdL. Para uma breve introdução histórica a este período e seus reflexos sobre a TdL, cf. a obra de João B. LIBANIO, *Teologia da Libertação* [Cap. 3 para o contexto sócio-econômico-político (p. 49-63) e Cap. 4 para o contexto eclesial – neste caso a ênfase é marcadamente católico-romana (p. 65-81)].

²³³ Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *Situação e Tarefas da Teologia da Libertação*. In: SUSIN, L. C. *Sarça Ardente*, p. 49-77 (a referência à “irrupção do pobre” se encontra na p. 58). Neste artigo, Gutiérrez identifica três grandes desafios contemporâneos à fé e, por conseguinte, à TdL. Esses desafios são, a saber: “o do mundo moderno e da chamada pós-modernidade, o da pobreza de muitos, e por fim o do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso que lhe é correlato” (p. 51-2).

crists desde a Reforma protestante do século XVI”.²³⁴ A TdL reconhece no pobre o sujeito histórico por excelência, tanto na sociedade como na Igreja.²³⁵

2.1.1.4. O pobre como sujeito da libertação. O lugar social da teologia

A ótica predominante na TdL, nos seus primórdios, é a libertação do pobre enquanto indivíduo explorado pelo capitalista, ou ainda como a classe social oprimida pelo capital.²³⁶ Trata-se de uma ótica predominantemente econômica, que postula a defesa do trabalho diante do capital (no histórico binômio entre trabalho e capital, prevalece nitidamente a opção pelo trabalho).

Na medida em que o pobre se conscientiza de sua condição de explorado, busca superá-la mediante sua organização enquanto classe. Dessa organização resulta um efetivo engajamento na defesa dos seus interesses, enquanto classe social, e num compromisso mais amplo na busca da transformação do sistema (capitalista) que está na origem do seu problema. Este engajamento e este compromisso colocam-no como sujeito que, a partir de sua luta por libertação, busca construir uma nova sociedade mais justa e fraterna. Nesta condição, a teologia latino-americana eleva-o à condição de sujeito teológico, a partir de cujo compromisso histórico a teologia elabora a sua reflexão. “O lugar social do teólogo da libertação é ser para, com e dos pobres. Coloca-se na ótica e no interesse da libertação dos pobres”.²³⁷ Também as teologias podem ser avaliadas pela posição que nela ocupam os pobres. Segundo L. Boff, respaldando-se na epístola do apóstolo Paulo aos Gálatas (Gl 2.10), “para ver quanto uma teologia é cristã, basta considerar o lugar que nela ocupam os pobres”.²³⁸

²³⁴ Cf. José María VIGIL. Mudança de paradigma na Teologia da Libertação. *REB*, 58/230(1998)311-328 (citação da p. 326).

²³⁵ José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo et al. *Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 30.

²³⁶ A TdL identifica no continente latino-americano a mudança de um modelo marcadamente rural para um modelo predominantemente urbano-industrial, e com este novo modelo surge um novo tipo hegemônico de pobreza: “a do trabalhador urbano e rural, explorado pelas estruturas capitalistas de produção, dentro do marco do processo de acumulação fordista, diferente das massas pobres agrícolas e urbanas anteriores, resultado de um processo de exploração ou marginalização pré-capitalista”. Paulo Fernando C. de ANDRADE, *Novos Paradigmas e Teologia Latino-Americana*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 51.

²³⁷ J. B. LIBANIO, *Panorama da Teologia na América Latina nos últimos vinte anos*. In: op. cit., p. 26.

²³⁸ Leonardo BOFF, *Teologia sob o Signo da Transformação*. In: SUSIN, Luiz Carlos. *O Mar se Abriu*, p. 237.

2.1.1.5. A exclusão como o fato maior do atual período histórico

Hugo Assmann indica que o fato maior quando do surgimento da TdL, e ao qual ela se contrapunha, era a opressão das maiorias e a emergência das massas empobrecidas. Esse era, por assim dizer, o dado objetivo, ao qual se buscou dar respostas analíticas, ou seja, que contemplassem a dimensão estrutural do problema. A constatação desse fato maior é que deu origem ao binômio fundamental da TdL, entre opressão e libertação. De um lado, havia o dado objetivo da pobreza, percebida como opressão, das maiorias. Este era o dado negativo, a ser superado e vencido. De outro lado, do ponto de vista do compromisso e da consciência subjetiva, havia a apreensão de uma nova dinâmica na sociedade, definida como processo de conscientização e de libertação, e que ganhou visibilidade pública através dos movimentos populares. Havia a esperança de que se estava diante da possibilidade histórica de uma mudança sociopolítica. A TdL deu respaldo teológico a este movimento na sociedade e nas igrejas. A expressão eclesial desse movimento ficou conhecida como a irrupção dos pobres na Igreja ou o surgimento da Igreja dos pobres.²³⁹

A partir dessa identidade de fundo da TdL, Assmann constata que, na década de 90, houve um importante desdobramento da realidade anteriormente percebida como o fato maior. Uma primeira mudança diz respeito à abrangência da análise: já não se trata mais de uma análise restrita à realidade latino-americana, mas considerada em âmbito mundial. Um segundo aspecto diz respeito ao agravamento da situação social de amplas maiorias da população mundial: já não se trata mais de opressão, mas de exclusão. Segundo essa releitura proposta por Assmann, o fato maior no mundo atual indica o predomínio de uma “férrea lógica da exclusão, que produz e perpetua uma assustadora ‘massa sobranete’ de seres humanos, tidos como economicamente inaproveitáveis e, portanto, objetivamente descartáveis”.²⁴⁰

²³⁹ Cf. Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 15.

²⁴⁰ Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 20. Cf. também ID., Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología* 34(1995) p. 97. “Apenas ahora nos damos cuenta de esto. El foso entre los países ricos y los países pobres (con réplicas análogas dentro de nuestros países) fue creando una situación inédita: la mayoría de los pobres aparece perfectamente inútil e inaprovechable en cuanto factor productivo. Prestemos atención a las proporciones del fenómeno”. José Comblin descreve-os como os novos pobres que são excluídos do sistema. Esses “nem sequer têm o *privilegio* de serem explorados porque ninguém precisa deles”. José COMBLIN, *O Neoliberalismo*, p. 24.

Os excluídos, nesta acepção, são aquelas pessoas, grupos ou países que são descartados pelo mercado; prescindíveis como mão-de-obra, e sem poder aquisitivo, os excluídos são relegados pelo mercado, pois este julga a cidadania pelo poder de compra e de consumo. O amplo predomínio de uma lógica de exclusão, nos anos 90, e a constatação de que esta lógica ganhou proporções mundiais, somente se viabilizou por conta da absoluta hegemonia do modelo neoliberal, em nível global.²⁴¹

O modelo neoliberal, por sua vez, impõe a ideologia do mercado como a única alternativa possível. A inclusão de amplos setores da população mundial à lógica do mercado depende, na visão intra-sistêmica, da adaptação destes às regras do mercado, ou seja, é uma questão de mérito. Por isso, este modelo agrava e aprofunda o círculo vicioso da pobreza, na medida em que condiciona a possibilidade de mudança social ao mérito individual e à competência para competir. Quando aplicado unilateralmente, este modelo condena amplas majorias da população mundial, bem como países inteiros, à exclusão e à condição de descartáveis, na medida em que efetivamente o sistema não necessita deles para se autoperpetuar.

Esta realidade cruel se impõe como um desafio imperioso também para a teologia. A pergunta que se levanta é se a teologia tem uma contribuição própria para trazer para este debate, não só do ponto de vista ético, mas também do ponto de vista da análise. A hipótese levantada por alguns teólogos latino-americanos é que o sistema de mercado está hoje sacralizado. Para efetivamente se fazer uma crítica dos seus fundamentos há que se dessacralizá-lo. Essa seria uma das tarefas e contribuições da teologia, numa perspectiva libertadora.²⁴²

²⁴¹ Paulo Fernando de ANDRADE indica que a década de 90 caracterizou o início de uma nova etapa na economia mundial, “em parte possibilitada pelas novas tecnologias desenvolvidas no campo da informática e da microeletrônica. Esta nova etapa caracteriza-se pelo fenômeno da globalização e pela expansão do setor financeiro e de serviços, que, pelo seu novo papel, permitem já considerar que estamos ultrapassando a sociedade industrial rumo a uma sociedade pós-industrial. (...) O mercado se expande geográfica e qualitativamente, universalizando a lógica da lei do valor. Tudo, em todos os lugares, tende a ser transformado em mercadoria”. Paulo Fernando C. de ANDRADE, *Novos Paradigmas e Teologia Latino-Americana*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 53. Essas transformações atingem em cheio o mundo do trabalho: aumenta o desemprego estrutural e se evidencia, neste período, o fenômeno da exclusão do mercado (tanto na produção como no consumo). Para uma análise mais atenta das transformações no mundo do trabalho e suas implicações para a teologia, cf. Rogério VALLE, *Natureza e Cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 63-74.

²⁴² Esta é a perspectiva adotada, entre outros, por Hugo Assmann e Jung Mo Sung (no Brasil), Franz Hinkelammert e o grupo ecumênico do DEI (na Costa Rica). A hipótese trabalhada é que a modernidade e a

2.1.1.6. A crise do sujeito histórico absoluto

Uma das contribuições da TdL, a partir da sua própria metodologia, foi ter fortalecido a capacidade de organização dos pobres e, com isso, reforçar sua força política no contexto latino-americano. Algumas expressões, que indicam essa compreensão se tornaram clássicas na TdL, como por exemplo: “povo oprimido”, “senhor da história” (H. Assmann); “a força histórica dos pobres” (G. Gutiérrez); “a força espiritual dos pobres” (P. Richard).²⁴³ Havia a firme esperança e convicção de que os pobres unidos e organizados poderiam efetivamente transformar a realidade sociopolítica do continente. No horizonte dessa compreensão, a expressão que ganhou maior densidade e passou a ser amplamente usada no interior da TdL é *sujeito histórico*.

O pobre é identificado como o sujeito histórico por excelência, que ocupa o lugar de protagonismo no processo de libertação do continente. Essa esperança e expectativa estão fartamente documentadas em textos e livros escritos no âmbito de influência da TdL. Este conceito representa, de um lado, um avanço do ponto de vista histórico-político, pois indica que o pobre é sujeito do seu destino pessoal e na construção da sociedade. De outro lado, este conceito adquiriu densidade ideológica, ao sobre-valorizar o potencial histórico do pobre, em detrimento dos limites para a concretização dessa tarefa. Por isso, Assmann entende, que a TdL deve retrabalhar teoricamente esse conceito.²⁴⁴

Um dos riscos embutidos nesse conceito é que ele equipara o nível do princípio teológico com o nível da mediação. Como afirmamos anteriormente, o princípio teológico de fundo da TdL é a opção de Deus pelo pobre. Em alguns autores, esse princípio é simplesmente transposto, por falta de um maior rigor epistemológico, para o nível da mediação. Com este procedimento, o pobre passa a ser também percebido como o sujeito

secularização não promoveram a dessacralização do mundo, mas sim o seu deslocamento da religião para a sociedade. No atual período histórico, os grupos representativos do poder estariam conferindo ao mercado atributos sagrados. Cf. Jung MO SUNG, Contribuições da Teologia na Luta contra a Exclusão Social. In: *REB*, 57/226(1997) p. 288-313. Esse assunto será retomado mais adiante.

²⁴³ Cf. Hugo ASSMANN, Apuntes sobre el tema del sujeto. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, p. 120.

²⁴⁴ Assmann indica que expressões como libertação e sujeito histórico criaram muita densidade no interior da TdL, e expressavam não só a firme convicção da necessidade de mudanças, mas também a firme convicção da sua viabilidade histórica. Em leitura retrospectiva e crítica, ele constata que “mal se compreende como tenha podido chegar à crença tão espessa, quando muitos indicadores objetivos da economia e da política – assim como da realidade interna das Igrejas – não lhe conferiam suficiente base de sustentação”. H. ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. cit., p. 16.

histórico escolhido por Deus, para conduzir a história ao seu destino. A compreensão implícita neste pensamento é que Deus teria elegido o pobre como o sujeito transformador da história, que vai conduzi-la a uma etapa de maior justiça e igualdade. Ao pobre compete a missão de traduzir o Reino de Deus para a história.²⁴⁵

Assmann alerta para o equívoco desta interpretação. Na sua compreensão, “luchar por el fin de la exclusión y por la dignificación de todos los seres humanos no es lo mismo que imaginarse a los ahora excluidos como conductores de la historia en el futuro”.²⁴⁶ Ele constata que, com relação à exclusão, o testemunho bíblico é muito claro, do início ao fim, no sentido de desafiar as pessoas de fé para assumirem um compromisso solidário. No seu entender, porém, a compreensão de que o pobre é o sujeito privilegiado de Deus para a construção do seu Reino, não encontra o devido respaldo bíblico. Antes, entende ele, que “reclamar o protagonismo de los pobres en la conducción futura de la historia en este mundo – no pasa de una gnosis teológico-política muy peculiar, de la que muchos en América Latina estuvimos imbuidos o al menos bastante cercanos”.²⁴⁷

Tal compreensão teológica trabalha com uma leitura teológica equivocada, pois equipara o princípio teológico do Reino de Deus com o seu cumprimento histórico definitivo, ao privilegiar o pobre como o sujeito histórico por excelência. Além disso, trabalha com uma compreensão histórica pouco dialética, na medida em que se pretende afirmar o triunfo dos oprimidos como o ponto de chegada conclusivo da história. Neste sentido, Assmann adverte que “se puede encarar a las formas concretas de opresión, luchar contra ellas de manera más razonada, aunque sabiendo que la dialéctica de la historia seguirá en toda su complejidad”.²⁴⁸ A história, no seu entender, sempre foi e sempre será uma trama complexa de inclusões e de exclusões.²⁴⁹ Pode-se e deve-se tentar minimizar institucional e formalmente os mecanismos geradores de exclusão, mas não se pode definitivamente eliminá-los, pois constituem uma dinâmica intrínseca da própria vida. Neste contexto, ele alerta os cristãos identificados com a

²⁴⁵ J. G. Faus observa, de forma crítica, que se fez uma identificação acrítica entre a força *teológica* dos pobres e a força *histórica* dos pobres. José González FAUS, Los pobres al centro. In: SUSIN, Luiz Carlos. *O Mar se Abriu*, p. 195.

²⁴⁶ Hugo ASSMANN, Apuntes sobre el tema del sujeto. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, p. 127.

²⁴⁷ ID, *ibid.*, p. 128.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 129.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 130.

TdL e com forte disposição para a luta política a que aprendam conviver com as ambigüidades da vida, bem como agüentar a ausência de soluções definitivas.²⁵⁰

Pretender que o pobre seja o sujeito histórico por excelência representa, para Assmann, um reducionismo teológico, histórico e epistemológico. Do ponto de vista epistemológico, a própria definição de *um* sujeito em detrimento de *outros*, indica a prevalência de um campo semântico com tendência fortemente restritiva. Existe o risco de que um conceito assim fechado funcione apenas dentro de um pequeno círculo de influência, devido ao seu limitado poder de comunicação e sua restrita flexibilidade para estabelecer pontes com outros universos semânticos e de sentido.²⁵¹

Do ponto de vista histórico é um equívoco pensar que com o protagonismo de somente um sujeito histórico se possa conduzir a sociedade por aceleradas transformações sociais (saltos históricos qualitativos), principalmente nas atuais sociedades urbanas e plurais. Parece estar implícito neste conceito a idéia da revolução, isto é, de uma intervenção política (e militar) que busca instaurar uma nova ordem social e política. Há, contudo, uma consciência mais clara hoje nas sociedades de que também o processo de transformação social deve envolver a sociedade civil organizada, na sua pluralidade, na busca por construir convergências crescentes que atendam os interesses das maiorias. Neste caso, a democracia se mostrou historicamente como o regime mais adequado para a resolução de conflitos e de solução de graves distorções socioeconômicas, a médio prazo.²⁵²

Por fim, há um componente histórico conjuntural. Como indica Assmann, “já não há condições para alimentar o sonho de que surja, do seio da ‘massa sobranete’, um sujeito histórico coletivo capaz de protagonizar, como força principal, um processo de mudanças estruturais”.²⁵³ Nessa mesma tendência, Cláudio Ribeiro constata uma evidente alteração na

²⁵⁰ Hugo ASSMANN, Apuntes sobre el tema del sujeto. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, p. 129.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 134.

²⁵² Há que se considerar ainda que a noção de sujeito foi, em boa medida, construída ao longo da modernidade. A crise da modernidade iluminista, e dos projetos históricos a ela associados, representa igualmente a crise do sujeito racional e autônomo (da primeira ilustração), e do sujeito coletivo (da segunda ilustração). Com relação ao atual protagonismo da sociedade civil, Comblin indica que houve, no interior da TdL, uma mudança muito clara. Segundo ele, “na época anterior, o sujeito histórico era o sujeito destinado a realizar a revolução, tomar o poder e instalar uma nova sociedade. Hoje em dia, o sujeito ainda tem as mesmas ambições, mas não quer tomar o poder. Faz questão de manter claramente a distinção entre Estado e sociedade civil”. José COMBLIN, *O Neoliberalismo*, p. 169.

²⁵³ Cf. Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 21.

prática dos pobres que, segundo ele, tem conseqüências para o processo de produção teológica da TdL. Na sua compreensão, já não se pode mais associar tão diretamente a prática dos pobres com processos de libertação. “Predominam nos setores populares o desânimo, a desmobilização e uma frustração e apatia diante dos processos políticos. Embora haja práticas de resistência -inegáveis-, o que prevalece são as de reajuste; e nestas se encontra a maioria do povo pobre”.²⁵⁴

2.1.1.7. A emergência de novos sujeitos históricos e teológicos

J. R. Regidor, em texto avaliativo dos vinte e cinco anos da TdL, constata que na práxis de libertação e no debate teológico se foi percebendo a necessidade de ampliar o conceito de pobre.

Da pobreza apenas socioeconômica se chegou a propor os conceitos de cultura e antropologia, chegando à tomada de consciência da alteridade dos pobres e dos excluídos. (...) Em particular, fala-se da dimensão cultural dos pobres, que pode ser étnica (indígena), racial (negro), sexual (mulher), e também relacionadas entre si. Com efeito, essa alteridade é ao mesmo tempo raiz da sua identidade positiva e raiz das formas específicas de opressão e injustiça, provocadas por uma sociedade excludente.²⁵⁵

Da mesma forma, Victor Codina se refere à ampliação no conceito de pobre no interior da TdL. Segundo ele, atualmente “tomamos consciência de que *pobre* não é um termo apenas econômico, um *empobrecido*, mas designa rostos concretos, um gênero, uma cultura, uma religião, situados num contexto ecológico. Da teologia do clamor e do grito deve-se passar a uma teologia de pobres com rostos concretos e definidos. A categoria *classe social* tornou-se estreita; a razão militante já não é suficiente”.²⁵⁶

²⁵⁴ Cláudio de Oliveira RIBEIRO. Novos Desafios para um Novo Milênio. Reflexões em torno da Teologia e da Pastoral Latino-Americanas. *Perspectiva Teológica*, 27/72(1995)189-212.

²⁵⁵ José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo et al. *Teologia da Libertação* : Balanço e Perspectivas, p. 24-5. Não é nossa intenção, nesse momento, fazer uma análise mais detalhada de como se deu esse desdobramento interno na TdL. Numa perspectiva mais crítica, Assmann indica que não foi uma passagem tão simples. Segundo ele, “Hubo pesadez, y hasta ceguera, en la captación de los desafíos de la discriminación de la mujer, del negro, del indio, de las variantes étnicas y culturales. Predominantemente blanca y masculina, ésta es una característica de la teología de la liberación, cuya superación la propia realidad de las iglesias dificulta tremendamente”. Hugo ASSMANN, Teología de la Liberación: Mirando Hacia el Frente. In: op. cit., p. 97.

²⁵⁶ Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, 31/84(1999)181-200.

A ampliação do conceito de pobre representou também uma ampliação no conceito de sujeito (histórico). Não se trata mais apenas do pobre enquanto classe social; a partir das perspectivas de gênero e de cultura, ganham visibilidade novos grupos sociais, como os negros, os indígenas e as mulheres, que são reconhecidos como protagonistas de novas relações sociais e de novas reflexões teológicas. Na perspectiva ecológica, embora também seja reconhecido o protagonismo dos movimentos ambientais, a noção de sujeito é ampliada para toda a humanidade, no sentido de implicar uma mudança global de mentalidade.

O reconhecimento da pluralidade de sujeitos vem acompanhado do reconhecimento da pluralidade do objeto material e formal da teologia. Com esse reconhecimento se dá a passagem de *uma* teologia da libertação (no singular) para *as* teologias da libertação (no plural). Pode-se falar assim que existe hoje na TdL uma diversidade de enfoques teológicos. Entre os enfoques mais significativos, do ponto de vista da representatividade e da produção teórica, podemos mencionar os seguintes: o enfoque afroamericano²⁵⁷, o enfoque ameríndio²⁵⁸, o enfoque de gênero²⁵⁹, o enfoque ecológico²⁶⁰ e o enfoque inter-religioso²⁶¹.

²⁵⁷ Para uma boa síntese histórica e epistemológica da teologia afro-americana, na sua relação com a teologia negra norte-americana (Black Theology), com as teologias africanas e a TdL, cf. Antônio Aparecido da SILVA, Caminhos e Contextos da Teologia Afro-Americana. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 11-38. A produção teológica na perspectiva afro-americana já é significativa e está em franca expansão.

²⁵⁸ A referência fundamental da teologia ameríndia é o livro de MARZAL, Manuel et al. *O Rosto Índio de Deus* (1989 - da Coleção Teologia e Libertação, 7/1). Na coletânea de textos publicados pela SOTER [Cf. SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente* (2000)], referente ao congresso que refletiu sobre os 30 anos da TdL, há dois artigos que tratam especificamente desse enfoque: SUESS, Paulo. Povos da madrugada e teologias da tarde: Aproximações a lógicas e práticas dos povos indígenas; SILLER, Clodomiro. Metodologia da teologia índia. A produção teológica na perspectiva ameríndia também é significativa e está em expansão. Para um enfoque mais histórico, a partir da perspectiva do protestantismo no Brasil, cf. KOCH, Ingelore Starke (Org.). *Brasil : Outros 500*. Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1999.

²⁵⁹ O enfoque feminista já está amplamente consolidado teologicamente e apresenta farta bibliografia. Para uma boa introdução, numa perspectiva do seu desenvolvimento histórico na América Latina, cf. Delir BRUNELLI, Relações de gênero e teologia feminista. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 209-218. Os encontros e os livros publicados pela SOTER são indicativos de que a perspectiva feminista e de gênero é hoje um enfoque fundamental para a reflexão teológica (para um interessante testemunho, de um teólogo homem, que foi profundamente impactado pelo enfoque de gênero, cf. nesta mesma coletânea, p. 261-264). Não obstante os avanços já feitos quanto ao reconhecimento desse enfoque, bem como em relação aos demais, ainda há resistências a serem vencidas [cf. SUAIKEN, Silvana. Prospectivas teológicas na ótica de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 548s].

²⁶⁰ O expoente maior do enfoque ecológico é Leonardo BOFF. Uma síntese sobre esse enfoque e a sua bibliografia básica foram apresentadas no capítulo 1.

²⁶¹ O expoente maior deste enfoque, no Brasil, é Faustino TEIXEIRA [cf. por exemplo, de sua autoria, *Teologia das Religiões : Uma visão panorâmica* (1995)]. A SOTER tem igualmente dado espaço para este enfoque nos seus encontros e publicações.

2.1.1.8. Balanço provisório

Do ponto de vista metodológico, o pobre foi afirmado como o lugar teológico fundamental da TdL. Há, todavia, a constatação genérica de que, nos dias atuais, o pobre já não seria mais o único lugar teológico a ser desdobrado em perspectiva libertadora, mas há igualmente outros lugares candentes que exigem uma reflexão teológica atualizada, como por exemplo, a “*pluralidade* postulando diálogo (ético, social e inter-religioso) e o *planeta Terra* urgindo a salvação do meio-ambiente”.²⁶² A questão que se coloca, a partir da constatação dessa mudança, é como fica a reflexão teológica sobre os pobres na conjuntura atual?

Carlos Palácio constata que hoje a opção pelos pobres é mais necessária do que nunca, mas a sociedade mudou. As igrejas também não ocupam mais o lugar social e simbólico de antes, que lhes permitiu nas décadas precedentes um protagonismo na defesa dos excluídos.²⁶³ Isso faz uma diferença na forma como se pode e se deve trabalhar teologicamente esse desafio.²⁶⁴

J. Vigil, ao responder sobre a pertinência atual da opção pelos pobres na teologia latino-americana, faz uma distinção entre *princípios teologais* e *princípios teológicos*. Os primeiros caracterizam-se por sua relação com o próprio ser de Deus; os segundos, por sua vez, caracterizam-se por sua historicidade, na medida em que buscam responder aos sinais dos tempos. A opção pelos pobres é, para este autor, um princípio teologal, na medida em que se deriva da interioridade de Deus; como princípio, ele se mantém “firme e irrevogável”, independente das mudanças históricas. Neste sentido, pode-se dizer que a opção pelos pobres tem para a teologia uma função permanente, na medida em que “se fundamenta, como a

²⁶² ANJOS, Márcio Fabri dos, Teologia na América Latina em Prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 558.

²⁶³ Carlos PALÁCIO, Trinta Anos de Teologia na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 62. Em outro texto, Palácio indica que a TdL vive, no atual momento, uma dupla orfandade: social e eclesial. Com o conceito de orfandade eclesial ele quer dar a entender que existe uma profunda mudança na Igreja (ICR), de Medellín (1968) aos dias atuais. Essa mudança naturalmente se reflete nas possibilidades atuais da TdL. Cf. ID., Práticas sociais e pensar teológico : algumas lições da história. In: SUSIN, L. C. *Terra Prometida*, p. 317s.

²⁶⁴ Com relação a esse aspecto, M. Borgoño indica que, nos primórdios da TdL, houve a constatação por parte dos teólogos com ela identificados, que a Igreja Católica Romana ocupa um lugar fundamental na estrutura social e religiosa do continente latino-americana e que, por isso, competia a ela a singular tarefa de questionar as injustas estruturas de poder presentes nas sociedades latino-americanas. Com o passar dos anos, porém, foi ficando mais evidente uma dupla limitação da Igreja Católica na sociedade: a) de ordem sociológica e política; b) de ordem religiosa e espiritual (e, portanto, também de ordem teológica). Cf. Miguel Alvarado BORGONO,

própria fé, não em ‘certezas ditas científicas’, nem em análises políticas ou econômicas, mas em Deus, na opção de Deus, na fé Nele”.²⁶⁵

Nessa mesma linha, Sérgio Torres também indica a necessidade de reafirmar a opção pelos pobres no atual contexto neoliberal. Há, contudo, segundo ele, uma dupla mudança na atual conjuntura: a) a teologia não é mais apenas reflexão sobre a prática libertadora dos pobres, senão que também deve promover e impulsionar essa prática; b) o conceito atual de pobre é mais rico e complexo, na medida em que se amplia a sua compreensão para outras dimensões (p. ex: cultural e religiosa).²⁶⁶

Fabri dos Anjos observa que ocorreram profundas mudanças nas “formas de produzir a vida e nos sentidos e significados que a interpretam. Há portanto mudanças profundas quanto ao lugar social em que se situam os pobres e quanto à forma de entender o *pobre*”. Do ponto de vista sociológico, a mudança que se deu, como vimos, foi o deslocamento de empobrecido para excluído. Em termos antropológico-culturais, “o respeito aos pobres como sujeitos exige resgatar os espaços de sua identidade e autonomia, particularmente em termos de cultura e subjetividade”.²⁶⁷

Em síntese, na década de 90, novos temas teológicos emergentes, referendados pelos respectivos novos sujeitos, deram origem a *novos enfoques teológicos*, os quais mantêm com a TdL um vínculo de identificação, mas preservando a autonomia e as ênfases específicas. Permanece, assim, a ênfase no pobre como lugar epistêmico fundamental para a teologia, porém, levando-se em conta a diversidade e a alteridade dos sujeitos envolvidos nas diferentes práticas de libertação. Neste caso, entretanto, seria importante registrar semanticamente esta mudança e ampliação teórico-prática no interior da TdL. Assim, quando se fala em *opção*

Análisis Cultural y Teología de la Liberación : Replanteamiento al Interior de un Paradigma. *Presencia Ecueménica* 35(1995) p. 07.

²⁶⁵ Cf. José María VIGIL, O que fica da opção pelos pobres? In: *Perspectiva Teológica* 26/69(1994)187-212 (a citação é da p. 209). Este princípio teológico da opção de Deus pelos pobres praticamente não tem sido contestado do ponto de vista teológico, nos dias atuais. A centralidade que a TdL deu a esse princípio, como testemunho profético, foi assumida também, ao menos formalmente, de forma significativa por parte das igrejas cristãs. Vigil, contudo, alerta para o risco de uma “domesticação” e do “esvaziamento de conteúdo”, que se manifesta, por exemplo, através de novas expressões, como: “amor preferencial” ou “preferência pelos mais pobres”. Cf. José María VIGIL, Opção pelos pobres e trabalho da teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 298s.

²⁶⁶ Cf. Sérgio TORRES, Vigência da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 38.

²⁶⁷ Cf. ANJOS, Márcio Fabri dos, Teologia na América Latina em Prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 559 (para ambas citações).

pelo pobre, hoje na TdL, tem-se em vista a *opção pelo outro excluído*.²⁶⁸ Pode-se continuar falando em opção pelo pobre, mas necessariamente deve-se ter em vista o segundo sentido, que é mais amplo e incluyente.

Não obstante a novidade e a diversidade dos novos sujeitos e dos correspondentes novos enfoques, não há uma ruptura destes com a perspectiva original da TdL. Na definição de Vigil, “não se trata realmente de uma ‘alternativa disjuntiva’, mas de uma ‘alternativa de adição’, de soma, de aprofundamento: não *só* o de antes, mas *também* o que é novo. Trata-se de uma ampliação na consideração dos sujeitos e de um aprofundamento no próprio conceito opressão-libertação, que não será mais considerado só ou predominantemente do ponto de vista econômico, mas produzirá novas explicitações”.²⁶⁹

Na avaliação de V. Codina, “essa mudança de perspectiva constitui uma novidade para a TdL, cujas conseqüências mal começamos a vislumbrar. A teologia feminista, a teologia indígena, a teologia negra ou afro-americana, a teologia ecológica, abriram corajosamente o caminho. Já não é possível abarcar a bibliografia; é imensa”.²⁷⁰

Diante dessa pluralidade no modo de compreender o pobre e a realidade da pobreza, a identidade e a unidade da TdL se dá na compreensão de que a “fé cristã só adquire substância histórica quando considera os pobres e excluídos como um desafio incontornável”.²⁷¹

²⁶⁸ Derivo essa expressão de Aiban Wagua, teólogo Kuna do Panamá, apud José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: op. cit., p. 67. “Os sujeitos emergentes pedem à TdL que a opção pelos pobres se transforme na opção pelo *outro empobrecido*, para que se leve em conta a dimensão de alteridade além da socioeconômica. Portanto, no contexto da queda das ideologias absolutas, fala-se hoje de pluralidade de teologias da libertação na recíproca interdependência” (grifo nosso). A diferença é que preferimos usar a expressão *outro excluído* por considerá-la mais representativa das transformações para as quais apontamos.

²⁶⁹ Cf. José María VIGIL, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. In: op. cit., p. 318-9. Em texto mais recente, Vigil indica que o que está em jogo na atual compreensão da opção pelos pobres é o conceito de *justiça/injustiça*. Na sua compreensão, não se trata de qualquer pobreza material ou espiritual, mas da pobreza que resulta de uma situação de *injustiça*. Levando adiante essa compreensão, ele entende que teologicamente o que está na base da opção pelos pobres é a opção que Deus faz pela *justiça*. “O que a habita e a sustenta [a opção pelos pobres] é o Amor-Justiça que o próprio Deus é, e do qual queremos participar”. Mesmo que os/as empobrecidos/as sejam historicamente os mais injustiçados, essa leitura permite incluir outros grupos humanos, não necessariamente pobres, que são vítimas de uma situação de injustiça. Cf. José María VIGIL, Opção pelos pobres e trabalho da teologia. In: op. cit., p. 300s.

²⁷⁰ Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. In: op. cit., p. 188.

²⁷¹ Cf. Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. In: op. cit., p. 24.

2.1.2. As mediações

2.1.2.1. A teoria da dependência

Gustavo Gutiérrez constata em 1971, ano do lançamento da sua obra clássica, *Teologia da Libertação : Perspectivas*, que a gênese da TdL estava relacionada ao *binômio opressão e libertação* vivido no continente latino-americano, especialmente na década de 60. Ele identifica a efervescência política e teórica, vivida no continente naquele período, como a expressão visível de um processo de libertação mais amplo que estava em curso, e ao qual os cristãos e a teologia deviam saudar e buscar apresentar a sua contribuição específica.

Do ponto de vista teórico, ele destaca, de modo especial, o surgimento de uma nova perspectiva interpretativa, identificada como teoria da dependência, pela qual se buscava compreender as razões estruturais para o subdesenvolvimento econômico do continente latino-americano, ou seja, as causas que inibiam o seu desenvolvimento. Na esteira dessa teoria, a noção de dependência foi se afirmando como um conceito chave para a interpretação da realidade dos países latino-americanos.²⁷²

Em síntese, a teoria da dependência se contrapunha à concepção desenvolvimentista, a qual concebia a realidade do subdesenvolvimento como uma etapa transitória, que antecederia a passagem ao estágio superior do desenvolvimento, dentro do marco do sistema capitalista. Para essa passagem de nível, entretanto, os países latino-americanos deveriam aplicar internamente, em suas respectivas sociedades, o modelo socioeconômico praticado pelos países mais desenvolvidos.

A teoria da dependência se contrapôs ao desenvolvimentismo demonstrando que, naquela conjuntura histórica, o sistema capitalista não estava estruturado de maneira uniforme, de forma a propiciar chances iguais para os diferentes países do sistema. Antes, pelo contrário, havia uma clara distinção entre os países (centrais e periféricos), de forma que o sistema beneficiava claramente os primeiros em detrimento dos últimos. Neste contexto, o desenvolvimento dos países periféricos não é um processo que possa acontecer apenas por

²⁷² Cf. a apresentação sintética que Gutiérrez faz da teoria da dependência (ID., *Teologia da Libertação*, p. 78-83). Para uma visão um pouco mais extensa da teoria da dependência, suas diferentes nuances e sua relação com a TdL nascente, cf. Jung MO SUNG, *Teologia e Economia*, p. 17-64.

ajustes internos dos mesmos, senão que depende das condições sistêmicas (internacionais) adequadas. Tal diagnóstico levou Gutiérrez a afirmar, respaldando-se na teoria da dependência, que o “desenvolvimento autônomo latino-americano é inviável dentro do marco do sistema capitalista”.²⁷³

Desta forma, a análise dialética e crítica do sistema capitalista, proposta pela teoria da dependência, sobretudo numa perspectiva latino-americana, passou a ser respaldada pela TdL e foi, ao menos temporariamente, um importante referencial teórico para a compreensão da realidade socioeconômica, ao nível da sua mediação socioanalítica (MSA).²⁷⁴

Contudo, apesar de a teoria da dependência ter sido um referencial teórico fundamental para a TdL, Mo Sung chama a atenção para a falta de um acompanhamento mais efetivo da discussão teórica que se processou no seu interior.²⁷⁵ Evidência disso, para ele, é o fato que não havia um consenso entre os teóricos da dependência sobre as estratégias a serem adotadas com vistas ao desenvolvimento dos países latino-americanos. Havia, segundo ele, duas posturas distintas e que disputavam entre si a hegemonia. O primeiro grupo entendia que a busca de um desenvolvimento autônomo somente seria possível fora do marco capitalista, ou seja, seria necessária a ruptura com esse sistema. Um segundo grupo postulava a defesa de um desenvolvimento autônomo, mas sem necessariamente fazer a ruptura com o capitalismo. Segundo Mo Sung, a primeira tendência foi a que mais influenciou a TdL. Contudo, de modo geral, os teólogos ligados à TdL, não acompanharam a discussão teórica que se seguiu aos primeiros anos dessa teoria. Isso se evidencia na falta de referências, na bibliografia da TdL, a esse debate interno que se seguiu em torno da teoria da dependência.

Mo Sung interpreta essa lacuna como uma certa incoerência teórico-metodológica da TdL, na medida em que se deixou de aprofundar o eixo da discussão econômica, privilegiando, de certa forma, o eixo da discussão política. No seu entender, a partir do início da década de 80, o eixo econômico adquiriu maior relevância, a partir da transição interna

²⁷³ Gustavo GUTIÉRREZ, op. cit., p. 83.

²⁷⁴ Libanio afirma que a Teoria da Dependência esteve fortemente presente, por exemplo, no Encontro de El Escorial, em 1972. “Essa teoria ofereceu os primeiros instrumentos para romper com a então teoria do desenvolvimento, que não passava de verdadeira ideologia dominante do desenvolvimento. Foi no berço da Teoria da Dependência que se forjou o termo libertação”. J. B. LIBANIO, Panorama da Teologia da América Latina nos Últimos Vinte Anos. In: op. cit., p. 33. Para uma apresentação sintética da teoria da dependência e de sua relação com a TdL, cf. Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. *REB*, 59/233(1999) p. 129-132.

²⁷⁵ Jung MO SUNG, *Teologia e Economia*, p. 53-57.

pela qual passou o sistema capitalista, ao inaugurar uma nova fase em nível global, a qual teria também repercussões profundas sobre a América Latina. Essa transição, contudo, não foi percebida adequadamente pela TdL, naquele momento, e somente ficaria mais evidente na década de 90, com a consolidação do modelo neoliberal.

Na década de 90, a mudança do capitalismo no âmbito global, a consolidação de uma nova globalização econômica internacional, a hegemonia do neoliberalismo e o enfraquecimento do marxismo, com a derrocada do sistema soviético, entre outras situações, explicitaram um novo cenário mundial, ao qual a teoria da dependência já não mais respondia adequadamente. Desta forma seu poder explicativo foi se enfraquecendo e, com isso, diminuiu também o seu uso no interior da TdL.

Na definição de V. Codina, “a teoria da *dependência* tornou-se estreita para explicar a totalidade das novas situações de hoje, num mundo onde a economia e a política possuem uma crescente globalização, e os processos se entrelaçam em âmbito mundial”.²⁷⁶ No interior da TdL, deve-se destacar também que, como expusemos no ponto anterior, o enfoque socioeconômico foi perdendo a hegemonia, e foram ganhando maior importância os enfoques culturais e de gênero. Essa transição interna na TdL também teve influência para que a reflexão sobre a dimensão econômica ficasse restrita a um grupo específico.²⁷⁷

Luigi Bordin, por sua vez, mesmo reconhecendo a crise pela qual passa a teoria da dependência, defende que ainda há espaço para se fazer uma releitura atualizada da mesma, assumindo-a de forma crítica e criativa. Segundo ele, o desafio é não abandonar o caminho já percorrido, mas apropriar-se do espírito da teoria da dependência, com o objetivo de se chegar a uma teoria mais ampla, que tenha como referência o atual sistema mundial.²⁷⁸

2.1.2.2. *A crise do marxismo*

A crise do socialismo repercutiu fortemente sobre as interpretações marxistas, na medida em que este, ao menos formalmente, foi seu referencial teórico fundamental. Uma das

²⁷⁶ Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. *Perspectiva Teológica* 31/84(1999) p. 185.

²⁷⁷ Esse tema será retomado, com um pouco mais de atenção, mais adiante.

questões mais polêmicas da breve história da TdL diz respeito à extensão do seu uso e apropriação do marxismo. Trata-se de tema já amplamente estudado, debatido e, ao nosso ver, já suficientemente bem esclarecido.²⁷⁹ A atualidade deste tema, contudo, persiste na medida em que ainda se busca vincular a suposta morte do marxismo com o colapso do socialismo real, o que por sua vez teria incidido, como conseqüência, numa anunciada falência da TdL. Uma equação deste tipo deve ser evidentemente rejeitada por seu simplismo e reducionismo.²⁸⁰

Há hoje um consenso bastante amplo na TdL sobre a necessidade de revisão e de ampliação do marco teórico marxista, não só do ponto de vista econômico, mas também por sua limitação do ponto de vista histórico-antropológico. Uma avaliação com este indicativo foi feita, por exemplo, no congresso da SOTER, em 1990. Na ocasião se constatou que “tal marco não só necessita ser ampliado, como também revisto em profundidade por causa de suas influências, entre elas, da hipertrofia da classe em detrimento de aspectos culturais e sexuais da realidade, (...) do desconhecimento de muitas novas realidades surgidas nesta nova fase do capitalismo, etc”.²⁸¹

Mesmo reconhecendo seus limites, L. Bordin lembra que o marxismo permanece como uma importante ferramenta para a interpretação da sociedade, na perspectiva que a TdL se propõe, isto é, das vítimas do sistema. Segundo ele, a derrocada dos regimes comunistas não significa, automaticamente, que o marxismo deva ser desqualificado integralmente. Há aspectos importantes que devem ser rejeitados. Entre estes, ele inclui a pretensão científica, o materialismo histórico, a concepção de uma classe com um papel messiânico, a pretensão de direção de toda a sociedade pelo partido de vanguarda.²⁸²

²⁷⁸ Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. In: op. cit., p. 131-2. Nesse mesmo sentido, Comblin também defende que a teoria da dependência deva ser restaurada. Cf. José COMBLIN, *O Neoliberalismo*, p. 55.

²⁷⁹ Para uma visão bastante completa desse tema, cf. Enio R. MUELLER, *Teologia da Libertação e Marxismo : Uma Relação em Busca de Explicação*. Este livro contém uma ampla e exaustiva análise da relação da TdL com o marxismo.

²⁸⁰ Para uma análise da relação entre a crise do socialismo e a TdL, cf. por exemplo, Clodovis BOFF, Crise do Socialismo e Igreja da Libertação. *Revista de Cultura Vozes*, 84/3(1990)368-380; Leonardo BOFF, A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação. *REB*, 50/197(1990)76-92.

²⁸¹ João Batista LIBANIO, Panorama da Teologia da América Latina nos últimos vinte anos. In: ID. e ANTONIAZZI, A., *20 Anos de Teologia na América Latina e no Brasil*, p. 22.

²⁸² Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. In: *REB*, 59/233(1999) p. 142.

Entre os aspectos do marxismo, cuja atualidade deve ser resgatada e reafirmada, ele indica, baseando-se em Calvez, a atenção aos processos de alienação nos quais os humanos são enredados; sua defesa profética dos direitos, sua sensibilidade e denúncia para a tendência acumulativa do capitalismo. Entretanto, ainda amparado em Calvez, deve-se rejeitar no marxismo sua tendência a ser totalizante, bem como sua negação da transcendência.²⁸³

A atualidade do marxismo, porém, ainda consistiria em ser um instrumento na busca da libertação por parte daqueles que estão marginalizados e oprimidos. Segundo Bordin, agora se referendando em Napoleoni, o marxismo não pode ser desmentido na sua denúncia “da perda do sujeito no objeto, da redução dos homens a coisas ou, dito de outro modo, da redução de todo possível ao valor econômico, de toda possível realidade ao dinheiro”. Para ele, as razões materiais do pensamento marxista não desapareceram; “ao contrário, a gravidade da situação e a nocividade do sistema chegaram a um tal ponto que nenhum Marx teria podido entrever”.²⁸⁴

Se o diagnóstico do marxismo ainda é atual, na radicalidade de suas análises, a questão que se coloca é que possibilidades existem para sua efetivação prática, em termos de propostas e na identificação dos sujeitos capazes de cumpri-las. Para Napoleoni, os sujeitos serão aqueles que “nunca forem aprisionados pelo mecanismo dominante, os que a produção deixou como *resíduos*, certos grupos, certas camadas de mulheres, de jovens, de negros... Afirma que tais *resíduos* são muitos e que os encontramos se tentarmos dar a eles uma tarefa diversa, que não é mais uma tarefa de domínio, mas justamente uma tarefa de saída do domínio”.²⁸⁵

A este respeito, Raniero La Valle comenta que a proposta de Napoleoni poderia ganhar mais sentido se considerarmos como resíduo não tanto o sujeito, homem ou mulher, que foi posto fora do processo de produção-domínio, mas sobretudo quanto, em todo homem ou mulher, ficou não submisso, não expropriado, não vencido. O resíduo, o resto [seria] a parte não absorvida pela alienação, a parte escondida, removida, desconhecida, mas que permanece inviolada, a parte inalcançável de todo homem. Mas onde encontrá-la, pergunta-se La Valle, ‘onde despertá-la, senão onde em cada homem o nada confina com Deus’.

²⁸³ Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. In: *REB*, 59/233(1999) p. 142-3.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 147 (para ambas citações).

²⁸⁵ Apud Bordin. Cf. Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. In: *REB*, 59/233(1999) p. 148.

(...)Impõe-se, pois, hoje, mais do que nunca, a tarefa da saída ético-política deste sistema de domínio. (...) ‘Significa’, diz Napoleoni, ‘não aceitar uma economia que, para funcionar, tenha necessidade de um alto número de desempregados, um mercado que pretenda absorver todas as relações e as funções da vida social, estabelecendo duramente as condições de existência e o preço...’ Trata-se, ao invés, de ‘empreender uma ação reformadora que vise ampliar a área não julgada pelo dinheiro e não dominada pelo mercado. A poesia, a cultura, a arte, a gratuidade, a invenção, os sentimentos, a comunicação, o jogo, a qualidade e a abundância da vida devem poder florescer também mesmo estando fora do mercado, e o tempo deve tornar a valer para cada um de nós, ainda que não se traduza só em dinheiro’.²⁸⁶

2.1.2.3. *Das ciências sociais às ciências humanas e naturais*

A TdL inovou em relação à teologia clássica ao definir a práxis como seu ponto de partida. Tratava-se, sobretudo, da práxis política, com vistas à libertação do pobre. A nova centralidade da práxis no seu método teológico levou a TdL a inovar também ao nível da mediação analítica. Ela passou a privilegiar, como sua ferramenta analítica, as ciências sociais, sobretudo a sociologia crítica. A mediação filosófica não foi abandonada pela TdL, mas ficou em segundo plano.²⁸⁷

A ampliação do conceito de pobre, a descoberta das culturas e das religiões na sua pluralidade, a afirmação da perspectiva ecológica e de gênero, a emergência de novos sujeitos, as novas sensibilidades subjetivas, entre outros aspectos, ajudaram a consolidar os novos enfoques teológicos na década de 90. Essa nova pluralidade de perspectivas repercutiu também sobre a noção de práxis, do período anterior, e forçou a teologia a promover uma significativa ampliação teórica ao nível de sua mediação analítica.²⁸⁸

Os novos enfoques teológicos consolidaram novos lugares teológicos e novas perspectivas teóricas, que, por sua vez, definem as especificidade desses respectivos enfoques.

²⁸⁶ Apud Bordin. Cf. Luigi BORDIN, Teologia da Libertação e Marxismo no Contexto da Globalização. In: *REB*, 59/233(1999) p. 148-9.

²⁸⁷ Para Dussel, “todos os teólogos da libertação, desde seus primórdios, tiveram consciência de que as ‘ciências sociais’ (de fato foi a ‘sociologia’ a ciência privilegiada) eram a mediação analítica privilegiada da nova teologia. Graças à influência de Antonio Gramsci, a práxis foi definida como o ponto de partida da reflexão teológica (G. Gutiérrez), ou a ‘ortopraxia’ como ponto de partida da teoria (da ‘ortodoxia’)”. Enrique DUSSEL, *Teologia da Libertação* : Um panorama de seu desenvolvimento, p. 90.

²⁸⁸ Na expressão de J. R. Regidor, “as muitas dimensões de opressão tornam necessária a mediação de todas as ciências humanas, sociais, econômicas, políticas, psicológicas, antropológicas, simbólicas, as teorias de gênero, as ciências ecológicas com espírito crítico, enquanto se trata de ciências surgidas no Norte do mundo”.

A mudança do objeto na teologia exige, por consequência, novas mediações teóricas, que lhe assegurem a capacidade de rigor analítico e eficiência prática. Assim, por exemplo, o enfoque feminista encontra nas teorias de gênero sua mediação analítica específica; o enfoque afroamericano e o enfoque ameríndio, por sua vez, privilegiam as teorias antropológicas e culturalistas.

Além da referida mudança ao nível dos enfoques, os/as diferentes teólogos/as individualmente também sentem necessidade de ampliar o seu campo de visão interpretativo, sobretudo em meio ao atual cenário epistemológico complexo.²⁸⁹ Esta ampliação aconteceu não somente na direção das ciências humanas, mas incluiu também as ciências naturais. A maior aproximação da teologia com as ciências naturais, na década de 90, trouxe significativos novos impulsos e ajudou a ampliar a sua perspectiva epistemológica, suscitando algumas necessárias revisões conceituais. Na avaliação de H. Assmann, “hoy, el diálogo con las ciencias puras, aparte de necesario, ayuda a resituar los temas teológicos”.²⁹⁰

Assmann faz essa avaliação a partir da sua experiência pessoal. Com respeito a sua trajetória pessoal e profissional, ele afirma que, como educador de profissão, foi desafiado a se aproximar de outras ciências, entre as quais arrola, “as biociências, ciências cognitivas, etologia, evolução, estudos sobre o cérebro/mente, novas tecnologias da informação e comunicação...”.²⁹¹

Outro exemplo notável de um teólogo que ampliou seu referencial teórico, neste período, é Leonardo Boff. Na década de 90, ele deu um forte impulso ao enfoque ecológico e inseriu-se com vigor no paradigma holístico. Entre as mediações teóricas mais importantes para ele, neste período, estão as ciências da natureza (principalmente a física e a biologia), a

Cf. José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo et al., *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 32.

²⁸⁹ É possível dizer que a atual pluralidade de sujeitos, de mediações teóricas e de paradigmas, que resulta em novos enfoques teológicos, configura o atual cenário epistemológico complexo, na teologia. A complexidade, assim entendida, não é algo que se impõe de fora para dentro na teologia, mas um desdobramento natural da atual razão teológica inter/transdisciplinar.

²⁹⁰ Hugo ASSMANN, Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología*, 12/34(1995) p. 105.

²⁹¹ Hugo ASSMANN, Por uma Teologia Humanamente Saudável. Fragmentos de Memória Pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 127. Com relação às suas ênfases teóricas nos anos 90, cf. o capítulo 1 (item 1.5).

antropologia, a psicologia profunda, a teoria de gênero e a filosofia, como referencial de fundo.²⁹²

De um modo geral, houve um novo impulso no diálogo da teologia com as ciências e a filosofia, no sentido amplo do termo.²⁹³ Mas, para além da razão analítica, a teologia encontrou, por exemplo, na cultura, na música e na literatura novas interfaces para um diálogo interdisciplinar.²⁹⁴ Ou, para dizer de modo mais claro ainda, a *interdisciplinaridade* despontou também na teologia.

Nesta fase, ficou mais evidente que a reflexão teológica exige uma razão interdisciplinar.²⁹⁵ Na avaliação de L. C. Susin, “a globalização afeta também o conhecimento científico. Depois de um longo período de diferenciação e especialização, vivemos um tempo de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade: as diferentes áreas do saber, pelas bordas, se tocam e se entrecruzam. Isso inaugura uma nova etapa nas relações entre teologia, filosofia e ciências”.²⁹⁶

No processo interdisciplinar, “a tônica é o diálogo e o marco o encontro, a reciprocidade”.²⁹⁷ O diálogo interdisciplinar ajuda a estabelecer novos vínculos entre as ciências, ao fomentar a busca de complementaridades entre diferentes olhares, sem negar as diferenças.²⁹⁸ Mas, além de influenciar a reflexão científica do ponto de vista do conteúdo, a

²⁹² Uma síntese da sua produção teórica no período, pode ser encontrada no capítulo 1 (item 1.2).

²⁹³ Cf., por exemplo, Juan Luis SEGUNDO, *Que Mundo? Que Homem? Que Deus? Aproximações entre Ciência, Filosofia e Teologia*. São Paulo : Paulinas, 1995. Em maio de 1998, a Universidade Católica de Pelotas/RS, promoveu um Simpósio Transdisciplinar do Cone Sul, que teve como tema *Ciência e Deus no Mundo Atual*. Para uma breve resenha deste encontro, cf. *REB*, 58/231(1998)701-708.

²⁹⁴ Na música, cf. por exemplo, CALVANI, Carlos Eduardo, *Teologia e MPB*. São Paulo : Loyola, 1998. Na literatura, cf. MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo et al. *Teologia e Literatura*. São Bernardo do Campo : UESP, 1997. 157 p; ID. *Deus no espelho das palavras : Teologia e literatura em diálogo*. São Paulo : Paulinas, 2000. 213 p; MANZATTO, Antonio. *Teologia e Literatura : Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo : Loyola, 1994. 387 p. Com relação ao cinema, cf. SANTOS, Joe Marçal G. dos. *Central do Brasil: busca, fuga, inversão e encontro – a expressividade simbólico-teológica do filme a partir de uma troca de olhar entre cinema e teologia*. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2002.

²⁹⁵ A *interdisciplinaridade* não é um conceito fácil nem unívoco. Além disso, há outras variações possíveis, com sentidos diferentes, como por exemplo: *pluridisciplinaridade*, *multidisciplinaridade* e *transdisciplinaridade*. Para esta distinção, bem como para uma definição de interdisciplinaridade, cf. Hugo ASSMANN, *Reencantar a Educação*, p. 162; p. 166; p. 182-3. Cf. também Flávio M. de OLIVEIRA, *Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e teologia*. (Polígrafo)

²⁹⁶ Luiz Carlos SUSIN, Fazer teologia em tempos de globalização : Notas sobre método em teologia. *Perspectiva Teológica*, 31/83(1999) p. 106.

²⁹⁷ Onici C. FLÔRES, Integração e interdisciplinaridade no ensino e na aprendizagem. *Cadernos da FAFIMC*, n. 16(1996) p. 156.

²⁹⁸ Para uma visão da interdisciplinaridade como um encontro entre diferentes olhares, cf. Enio R.

interdisciplinaridade fomenta novas formas de relacionamento intersubjetivo entre os participantes do diálogo. Trata-se de um tema novo, amplo e complexo, que está dando os primeiros passos, mas que aponta para novas possibilidades no universo acadêmico, inclusive teológico.²⁹⁹

2.1.2.4. Da política à economia

Na sua origem a TdL esteve fortemente fundada na dialética “fé-política”.³⁰⁰ Na década de 90, à medida que as contradições do sistema foram aumentando ocorreu um deslocamento, ao menos parcial, da reflexão para a relação “vida-economia”.³⁰¹ No entender de Assmann, o político hoje já não pode ser pensado fora da mediação do mercado, ou em outros termos, “que a política, hoje imperiosa, consiste na busca da democratização da economia-com-mercado em sociedades amplas e complexas”.³⁰²

Como já destacamos anteriormente, a TdL se desenvolveu nos seus primórdios denunciando a realidade de “cativeiro político” no qual vivia o continente latino-americano, sob as diferentes ditaduras militares. A década de 80 representou o restabelecimento da democracia formal e uma maior distensão política. A expectativa era de que, com maior liberdade e autonomia política, fosse possível se alcançar maior justiça social, na perspectiva

MUELLER, *Teologia e Inter/Transdisciplinaridade*. Disponível na Internet. <http://www.redemptor.com.br/~soter/textos> (30 jun. 2002); ou ainda www.est.com.br/iepg/pesquisa/interd (30 jun. 2002).

²⁹⁹ Este tema ainda será retomado no capítulo três. É de se destacar, neste ponto, o congresso da SOTER, de 1999, que estudou a criação numa perspectiva interdisciplinar. Os textos apresentados neste evento estão publicados em: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Mysterium Creationis*: Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Paulinas, 1999. Esse livro recebeu o prêmio Jabuti, da Bienal do Livro de 2000, em São Paulo. Do ponto de vista mais programático, queremos destacar o Programa Teologia e Inter/Transdisciplinaridade, do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, em São Leopoldo. Este programa teve início no ano 2000 e está em andamento, sob a coordenação do Prof. Dr. Enio R. Mueller. Nosso projeto de pesquisa esteve inserido neste programa. Disponível na Internet. www.est.com.br/iepg/pesquisa/interd (30 jun. 2002).

³⁰⁰ Cf., por exemplo, LIBANIO, J. B. *Fé e Política*: Autonomias Específicas e Articulações Mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.

³⁰¹ No entender de Assmann, o tema da economia ocupou pouco espaço na TdL. O enfoque teológico da economia ficou restrito a um número pequeno de teólogos. Esta também é a avaliação que faz Jung Mo Sung. Embora a reflexão teológica sobre a economia tenha permanecido restrita a alguns autores, ela, sem dúvida, apresentou grande vigor teórico. Nesse sentido, é de se estranhar que João B. Libanio e Clodovis Boff não tenham incluído o enfoque econômico entre os novos enfoques teólogos mais significativos do período recente (com relação aos diferentes enfoques e a respectiva bibliografia, cf. cap. 1). Entre os precursores do enfoque econômico na teologia, deve-se destacar Franz Hinkelammert e Hugo Assmann (e o grupo ecumênico do DEL, na Costa Rica). Mais recentemente, no Brasil, Jung Mo Sung é o expoente desta vertente.

³⁰² Hugo ASSMANN, Temas-chave para um referencial ético-político: corporeidade – sujeito – mercado. *REB*, 57/226(1997) p. 273. Este aspecto será mais detalhado adiante, neste capítulo.

dos empobrecidos. A democracia política, contudo, trouxe resultados insuficientes do ponto de vista de uma melhoria socioeconômica, da maior parte do povo. A realidade de exclusão inclusive atingiu proporções mais dramáticas. Independentemente da realidade política interna de cada país, o fato maior na década de 90, é que o sistema econômico ao nível global se mostrou inflexível diante das demandas sociais e econômicas do continente.³⁰³

No interior desse contexto é que se desenvolveu uma reflexão teológica sobre a economia. Assmann constata que quanto mais aumentam as contradições no sistema capitalista, mais ortodoxo se torna o seu credo econômico. Desta forma, ele identifica que no interior do sistema opera uma lógica religiosa ou sagrada, que ele denuncia como idolátrica.³⁰⁴ A partir dessa leitura teológica, o campo da economia não está isento da disputa em torno da afirmação ou negação de valores. De um lado, está um modelo de economia que prioriza a organização da vida e a satisfação das necessidades vitais. De outro lado, está o modelo de economia que privilegia a lógica do capital. O conflito entre estas duas visões antagônicas é apresentado como uma luta de deuses.³⁰⁵ Por isso, a teologia se acha diante da tarefa de denunciar os falsos deuses (ídolos), no caso específico, a idolatria do mercado.³⁰⁶

A ideologia do mercado propõe uma nova metafísica: a metafísica do mercado. Quanto mais livre for o mercado, melhor para todos. Segundo essa definição, o mercado é percebido não como um fim em si mesmo, mas como um meio para o fim último que é a promoção dos interesses de cada indivíduo. Assim entendido, o interesse próprio passa a ser o movente último das relações sociais. O mercado é compreendido como um autômato social

³⁰³ A abertura democrática, na década de 80, não alterou o lugar e o formato de inserção dos países latino-americanos no sistema capitalista. Antes, a recessão aguda do período agravou mais o hiato entre ricos e pobres. Cf. Luigi BORDIN, op. cit., p. 132-3. Em termos de conjuntura internacional, um tema importante que foi amplamente estudado e denunciado, em âmbito ecumênico, é o grave problema da dívida externa, que ganhou publicidade e reconhecimento internacional, na década de 90. No caso de alguns países houve avanços nas negociações dos pagamentos. De modo geral, contudo, a dívida externa é uma das evidências de um neocolonialismo. Numa perspectiva ecumênica, cf. DIVERSOS, *Dívida Externa e Igrejas : Uma Visão Ecumênica*. São Paulo : CEDI, 1989. 267 p. CESE/CONIC. *Deus disse: cancelem a dívida*. A Bíblia e a dívida externa. 3.ed. Brasília/Salvador, 2000. Numa perspectiva teológica, cf. Agenor BRIGHENTI, *Dívida Externa e Neocolonialismo* : Por uma Globalização Solidária (cf. bibliografia). Numa perspectiva econômica, cf. Marcos ARRUDA, *Dívida E(x)terna*. Para o capital, tudo; para o social, migalhas. Petrópolis : Vozes, 1999.

³⁰⁴ Hugo ASSMANN, Economia e Teologia : Um questionamento necessário. In: ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado* (1989), p. 34.

³⁰⁵ ID., ibid, p. 28-9.

³⁰⁶ Nos seus escritos mais recentes, Assmann diz que a lógica bipolar (p. ex. entre ídolos da opressão e Deus da vida, lógica da vida e lógica de exclusão, etc.), que caracterizou os escritos do final da década de 80 deve ser superada em favor de uma lógica mais complexa, também para a compreensão do mercado. Cf. Hugo ASSMANN, Por uma Teologia Humanamente Saudável. Fragmentos de Memória Pessoal. In: SUSIN, Luiz

que transforma o interesse próprio em interesse geral. Na medida em que cada um busca o seu próprio interesse, todos vão ser beneficiados. Desta forma, o mercado harmoniza as relações humanas, independente das intenções que os indivíduos tenham.

O mercado consegue a utopia do amor ao próximo justamente pelo seu inverso, isto é quanto mais os interesses próprios forem desenvolvidos, mais o coletivo sairá ganhando. Desta forma, já não há diferença entre amor próprio e amor ao próximo, entre interesse próprio e interesse alheio.³⁰⁷ O mercado é essa instância que une os opostos, que nivela a sociedade, pois ele atua como uma “mão invisível”, revertendo os benefícios pessoais em benefícios de todos.

A tese defendida pelos teólogos que propõem uma releitura crítica do mercado é que o paradigma econômico, articulado a partir do interesse próprio e desdobrado nos mecanismos “espontâneos” do mercado se apresenta como a nova religião do ser humano moderno, a “religião econômica”, com pretensões de validade universal e exclusiva.³⁰⁸ Essa dimensão fetichista do mercado é denunciada como idolátrica (idolatria do mercado).³⁰⁹

Afirmar o caráter teológico dessa racionalidade econômica implica em admitir que ela absorveu e redefiniu a teologia e a ética cristã, ou uma certa teologia cristã, mesmo que a princípio ela não se apresenta em conflito direto com a tradição cristã. A absorção da teologia cristã pela racionalidade econômica do mercado foi um processo lento e gradual, que teve no interesse próprio o núcleo redefinidor, tanto da teoria econômica quanto da própria teologia.

Outro aspecto importante é que essa teoria econômica, com o advento da sociedade moderna, passou a determinar a vida em todos os seus âmbitos, mas continuou a se apresentar

Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 122. Na segunda parte deste capítulo será apresentada uma visão mais atualizada da concepção de mercado em Assmann.

³⁰⁷ Hugo ASSMANN, *Economia e Teologia*. In: op. cit., p. 50.

³⁰⁸ Hugo ASSMANN, *Idolatria do Mercado*. In: ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado*, p. 214.

³⁰⁹ Assmann, referindo-se ao seu livro *A Idolatria do Mercado*, escrito em 1989, em co-autoria com Franz Hinkelammert, diz que ele foi interpretado por muitos como um panfleto contra o mercado. Segundo ele, porém, não se trata de negar o mercado, “cuja existência me parece inevitável e necessária em sociedades amplas e complexas. Denunciei como idolátrica e sacrificial a atribuição aos mecanismos de mercado, de uma tendência congênita para representar a melhor e suficiente solução para os problemas sociais e chegar a uma sociedade solidária. Foi isso que o neoliberalismo pretendeu nos vender como consenso básico”. Cf. Hugo ASSMANN, *Por uma Teologia Humanamente Saudável. Fragmentos de Memória Pessoal*. In: op. cit., p. 123. Assmann identifica que há na atual conjuntura um enfraquecimento do neoliberalismo, a partir de um lento retorno, inclusive por parte do FMI, à ênfase na necessidade de políticas públicas. Neste sentido, a crítica teológica do mercado teria cumprido seu papel e estaria basicamente concluída (p. 123).

somente como uma teoria econômica e científica, isenta de qualquer juízo de valor. O sucesso dessa racionalidade econômica esteve em sua capacidade para ocultar a realidade mediante aparências enganadoras (capacidade fetichizadora), usando da prerrogativa de cientificidade para mascarar tal ocultamento.

Na percepção da teologia, contudo, também o econômico precisa estar sob a orientação da ética e da política para que seja utilizado para o benefício e bem-estar da humanidade e não para a sua opressão. Por isso, na sua leitura teológica da economia, a TdL propõe a articulação de alguns critérios teológicos fundamentais, que não se contrapõem ao mercado, mas buscam lhe dar a indispensável complementação. Na concepção de Assmann, entre esses critérios ético-políticos, devem ser incluídos os seguintes: a) a “afirmação da vida das vítimas de um sistema que não dá valor a suas vidas e não lhes permite viver”³¹⁰; b) “a priorização de metas sociais” a partir da escuta “do testemunho que emana da realidade e da palavra dos pobres”³¹¹; c) “o rechaço à idolatria, a superação do sacrificalismo e uma forma não idolátrica de conceber a experiência da transcendência no interior da história”.³¹²

No contexto da TdL, a explicitação do *binômio fé e economia* ou do “lugar econômico” da fé não significa que a economia substitua simplesmente a política, pois a transformação da sociedade passa efetivamente pelo plano da luta política. “A economia nunca deixou de ser atividade política, porque nunca esteve separada do exercício do poder na sociedade. Uma visão alternativa da economia deverá assumir consciente e enfaticamente o caráter político da economia”.³¹³

Numa perspectiva teológica, o compromisso político e econômico que busca assegurar a reciprocidade e a solidariedade entre as pessoas têm evidentes implicações ao nível da espiritualidade. Por isso, “opor-se à idolatria e ao sacrificalismo desse paradigma [de mercado] significa, portanto, não só a reivindicação do primado do político, mas a reivindicação do primado do espiritual, isto é, a reivindicação do evangelho do amor ao

³¹⁰ Hugo ASSMANN, Teologia da Libertação e Economia Política. In: ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado*, p. 418.

³¹¹ ID., *ibid.*, p. 421-2.

³¹² *Ibid.*, p. 422.

³¹³ *Ibid.*, p. 434.

próximo, como fonte de critérios para a espiritualidade cristã, em contraposição a quaisquer espiritualidades idolátricas”.³¹⁴

2.1.2.5. Articulação entre o enfoque sócio-libertador e os outros enfoques emergentes

C. Boff reconhece que houve um alargamento das práticas sociais, em função da emergência de novos sujeitos e de novos movimentos de cunho social e cultural. Entre as novas práticas ele lista a questão indígena, do negro, da mulher e da ecologia, embora esta última com menor expressão na teologia latino-americana. Na sua avaliação, contudo, “ainda não aparece claramente como fica a articulação tanto teórica como prática dessas novas opressões socioculturais, incluindo a da natureza, com a velha e agravada opressão socioeconômica”.³¹⁵

J. R. Regidor igualmente destaca, como já citado, que o reconhecimento das “múltiplas dimensões da opressão tornam necessária a *mediação de todas as ciências humanas*, sociais, econômicas, políticas, psicológicas, antropológicas, simbólicas, as teorias de gênero, as ciências ecológicas com espírito crítico, enquanto se trata de ciências surgidas no Norte do mundo”.³¹⁶

Percepção um tanto diferente tem Sérgio Torres. Ele aponta para a existência de um debate fecundo entre as novas teologias, as quais classifica como interativas, e a teologia (clássica) da libertação. “A teologia clássica continua tendo valor na opção pelos pobres e em sua metodologia; todavia as teologias interativas oferecem novas contribuições que é preciso assumir responsavelmente. Ainda não é tempo de síntese; é tempo de busca e de criatividade”.³¹⁷

³¹⁴ Hugo ASSMANN, Teologia da Libertação e Economia Política. In: ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado*, p. 434.

³¹⁵ Cf. Clodovis BOFF, Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 94.

³¹⁶ José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: op. cit., p. 32.

³¹⁷ Sérgio TORRES, Vigência da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *Sarça Ardente*, p. 39.

2.1.2.6. A tensão metodológica entre *arché* e *axé*

O Congresso da SOTER de 2000 foi uma oportunidade ímpar para se fazer um balanço sobre os últimos trinta anos de teologia na América Latina, especialmente sob o enfoque metodológico da TdL. Segundo Luiz Carlos Susin, o “congresso teve uma preocupação eminentemente prospectiva e metodológica: em cada uma das conferências, das assessorias, dos grupos de trabalho, nas múltiplas áreas trabalhadas, buscou-se sobretudo indicações de método para os próximos tempos”.³¹⁸

A centralidade da discussão metodológica neste evento também foi constatada por Fabri dos Anjos. Na sua atribuição de ser um dos painelistas finais do congresso, ele identificou a existência de “tensões metodológicas” manifestas ao longo daquele encontro, mas que parecem representar uma tendência de fundo e não são apenas episódicas. Na sua análise estas tensões derivam-se de posturas metodológicas conflitantes.³¹⁹

As duas propostas conflitantes foram popularmente identificadas como *arché* e *axé*. A primeira tendência (*arché*) insiste na necessidade metodológica de a teologia buscar um fundamento último ou fundamentos últimos que definem sua especificidade teológica.³²⁰ A segunda tendência (*axé*) se faz presente nos diferentes enfoques contextuais. A suspeita desta tendência é que um tal retorno à *arché* da teologia poderia servir como pretexto para diminuir a centralidade que a própria vida concreta deve desempenhar na teologia, vida esta dinâmica e que carrega seus próprios anseios por paz e justiça (*axé*).³²¹

Fabri dos Anjos, por sua vez, entende que a teologia efetivamente necessita de um fundamento (*arché*), mas alerta para que seu uso não aconteça de forma desconectada da dinâmica básica da vida (*axé*). Deve-se, portanto, manter os laços efetivos entre *arché* e *axé*. Ele constata ainda uma grande imprecisão ou mistura nos discursos (mistura de níveis). Há, segundo ele, uma imprecisão quanto ao rigor metodológico, que prejudica inclusive

³¹⁸ Cf. Luiz Carlos SUSIN, *Sarça Ardente*, p. 11.

³¹⁹ Cf. Márcio Fabri dos ANJOS, Teologia na América Latina em prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 560-2.

³²⁰ Para a fundamentação desta posição, cf. Clodovis BOFF, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 145-187.

³²¹ Márcio Fabri dos ANJOS, Teologia na América Latina em prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 560.

importantes intuições que ficam assim diluídas por falta de maior clareza (ex.: os temas da corporeidade, das emoções, dos anseios, do cotidiano).

Segundo ele, a teologia deve ser um discurso crítico das experiências e dos discursos religiosos.³²² Ele constata ainda que a emergência de novos sujeitos e de novas experiências trouxe importantes contribuições epistêmicas para a teologia. “Mas é bom admitir que ainda resta muito caminho de construção metodológica pela frente”.³²³

2.1.2.7. *Balanço provisório*

Para V. Codina, a crise atual desafia a teologia também no nível da sua racionalidade. A mudança que ele preconiza é a passagem da razão ilustrada à razão simbólica, que é mais ampla e polissêmica.³²⁴ Na sua visão, a TdL superou a razão lógica, ilustrada e instrumental da primeira ilustração, acrescentando-lhe a dimensão política e militante, que estava na base da segunda ilustração. Como herdeira da segunda ilustração, a TdL priorizou a análise social, econômica e política da realidade. Mesmo assim, segundo ele, a TdL foi “moderna” em demasia, “ilustrada” em demasia, pois necessitava assegurar o seu espaço como uma teologia de fato, respeitada também pelas teologias acadêmicas do Norte.

“A libertação real tem um forte componente econômico e político, mas também possui um componente cultural, sexual, religioso, ecológico e utópico”.³²⁵ Esta ampliação na compreensão dos distintos níveis de opressão existentes na realidade, fez com que a teologia tivesse que necessariamente ampliar as mediações com as quais ela dialoga, com a finalidade de desdobrar esta realidade à qual ela busca responder. Por isso, as mediações socioanalíticas do período anterior têm sido complementadas com as mediações antropológicas, culturais, de gênero, ecológicas e religiosas.

Uma teologia feita a partir das perspectivas do Sul deve exercitar a razão simbólica, para captar todas estas novas dimensões que escapam à razão lógica, instrumental e ilustrada do Primeiro Mundo, e deve ir além da razão política e militante do Terceiro Mundo que a TdL usou até agora. (...) Trata-se de passar

³²² Márcio Fabri dos ANJOS, Teologia na América Latina em prospectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 562.

³²³ Ibid., p. 564.

³²⁴ Cf. Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. In: *Perspectiva Teológica*, 31/84(1999)181-200.

³²⁵ ID., *ibid.*, p. 188.

da razão ilustrada e militante moderna à razão simbólica que pode assimilar alguns elementos da modernidade, mas os transcende. A TdL clássica não consegue dar conta da tarefa que se lhe apresenta.³²⁶

Neste mesmo sentido, Sérgio Torres afirma que, na atual fase, a TdL deve incorporar a simbologia e a racionalidade dos pobres. O universo cultural e simbólico dos pobres resiste a uma sistematização que parte da filosofia ocidental ou da cultura ocidental. Teólogos que trabalham com a inculturação e com simbologia podem auxiliar na tarefa de incorporar tal sabedoria na reflexão teológica.³²⁷

2.1.3. O horizonte utópico: da libertação às libertações

2.1.3.1. A crise da utopia socialista e sua relação com a TdL

A TdL desde seus primórdios esteve fortemente impulsionada por seu horizonte utópico, qual seja, a busca de uma sociedade com mais justiça e igualdade social, com liberdade. A sua inspiração teológica de fundo foi a redescoberta da centralidade do Reino de Deus na pregação e na vida de Jesus Cristo. Há, neste caso, um retorno às origens (*arché*) evangélicas, bíblicas, da fé cristã.

Do ponto de vista histórico, a TdL descobriu uma grande proximidade ética e humana entre o projeto cristão do Reino de Deus e o projeto socialista. O projeto socialista representa o sonho, sempre de novo renovado, de uma sociedade justa, solidária e igualitária. “A força da proposta socialista está em que ela exprime talvez a *verdade* da sociedade, isto é, sua realização como sociedade fraterna, reconciliada. O segredo do socialismo é seu humanismo”.³²⁸

Há que se fazer uma distinção, porém, entre o projeto socialista e as suas formas históricas. O socialismo real do leste europeu deve ser entendido como uma expressão

³²⁶ Cf. Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. In: *Perspectiva Teológica*, 31/84(1999)189.

³²⁷ Cf. Sérgio TORRES, Vigência da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 39-40.

³²⁸ Cf. Clodovis BOFF, Crise do Socialismo e Igreja da Libertação. *Revista de Cultura Vozes*, 84/3(1990) p. 378-379.

histórica de socialismo, que por seus erros internos e adversidades externas fracassou rotundamente. Neste sentido, a falência daquele modelo histórico não representa exatamente a falência do ideal socialista, mesmo que represente uma real crise quanto à sua viabilidade histórica.

Diante da afinidade histórica estabelecida entre a TdL e o projeto socialista, há uma constatação evidente na década de 90, que a crise do socialismo, repercutiu de volta, de forma significativa, também sobre a TdL. Seria um erro negar evidências que apontam para esta situação de crise. De outro lado, também seria um equívoco simplesmente equiparar o projeto socialista com o projeto da TdL, mesmo que uma minoria o tenha feito.³²⁹ Vigil lembra bem que, não obstante as afinidades eletivas que tenha estabelecido, “a TdL, em si mesma, não teve nunca um modelo próprio de sociedade, uma receita sócio-político-ideológica a propor como única e necessária para a sociedade. O que se tinha e se tem é uma utopia cristã que serve de orientação na hora de fazer a história avançar”.³³⁰

Por conseguinte, a crise do socialismo, que deve ser compreendida na sua devida extensão e gravidade, não comprometeu a TdL no seu núcleo central, ou seja, nos seus princípios teológicos.³³¹ Ela afeta a TdL sobretudo no nível das mediações e no nível prático. No nível das mediações, porque desafiou a TdL a repensar e ampliar as referências teóricas e ideológicas que devem dar sustentação aos seus princípios teológicos. Esta tarefa teve um grande impulso na década de 90 e ainda está em franco desenvolvimento.³³²

Ao nível prático, o socialismo tem sido entendido como a utopia concretizada, sobretudo como alternativa ao capitalismo internacional. Entenda-se por isso que a falência do socialismo real, por mais que os teólogos da TdL tivessem alertado para os equívocos e

³²⁹ Libanio observa que os teólogos e sociólogos ligados à perspectiva da libertação, desde o início apresentaram suas reservas e críticas em relação às formas de socialismo real. J. B. LIBANIO, *Panorama da Teologia da América Latina nos Últimos Vinte Anos*. In: op. cit., p. 36.

³³⁰ Cf. José María VIGIL, *Mudança de Paradigma na Teologia da Libertação*. *REB*, 58/230(1998) p. 312.

³³¹ “A queda do socialismo fez cair um tipo de utopia, ao revelar o lado escuro de sua face histórica. A teologia inspira-se em outras fontes mais puras, tais como as bem-aventuranças de Jesus, a opção pelos mais pobres, a solidariedade com todos, o perdão, a reconciliação, a liberdade para amar etc. Esses valores fundamentais que o socialismo, em muitos momentos desconheceu, tendo por isso naufragado, são o coração evangélico da teologia latino-americana”. J. B. LIBANIO, *Trinta anos de teologia*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*, p. 145.

³³² “A grande lição que a crise do socialismo real impõe à Igreja da Libertação é a revisão de *seus paradigmas teóricos*, tanto a propósito do Socialismo como do próprio Capitalismo. O que importa é superar o simplismo das noções primárias e dos lugares comuns e adotar uma postura mais crítica frente a um e outro sistema”. Clodovis BOFF, *Crise do Socialismo e Igreja da Libertação*. *Revista de Cultura Vozes*, 84/3(1990) p. 375.

omissões do modelo implementado no leste europeu, teve um impacto significativo sobre as forças de esquerda em todo o mundo, também na América Latina. O seu efeito se fez sentir de modo mais agudo sobre uma significativa parcela da militância popular, cuja prática tem uma relação dialética vital com a TdL. Neste nível, se observa que houve claramente uma perda no vigor da militância política, que diante da hegemonia reforçada do neoliberalismo, na década de 90, viu seu sonho e sua esperança de uma nova sociedade claramente questionada.³³³

Diante desta crise de uma proposta política e ideológica mais global, diante do sistema neoliberal e sua prática excludente, a teologia latino-americana se viu afetada e desafiada no sentido de se produzir uma revisão crítica e uma rearticulação prática e teórica, também da sua utopia. Este, em boa medida, foi o esforço da década de 90 e que continua para dentro do novo milênio.

J. B. Libanio, no início da década de 90, alertava para a necessidade de ampliar o campo da reflexão teórica e das alianças práticas, com vistas também a poder avançar dentro de um horizonte utópico libertador. “A teologia precisa retomar a questão da utopia libertadora em articulação com topias possíveis e realizáveis no mundo dos pobres. Necessita pensar o trabalho pastoral e elaborar reflexões em diálogo com os setores da classe média e com intelectuais, artistas, cientistas e formadores de opinião pública”.³³⁴

Diante da crise da Esperança (com “E” maiúsculo) o desafio da TdL passou a ser, num contexto de crescente exclusão e desencanto, de alimentar os sinais tópicos de esperança (com “e” minúsculo), bem como ajudar a construir as alternativas viáveis, do ponto de vista dos excluídos e empobrecidos. Neste ponto, Pablo Richard indica que houve na década de 90 um importante deslocamento no interior da TdL que ele qualifica como a passagem do protesto à proposta ou da profecia ao apocalipse.³³⁵ A profecia, na sua visão, atua ainda no interior do

³³³ Giulio Girardi indica que, primeiro, a queda do comunismo europeu e, depois, a derrota eleitoral sandinista foram muito impactantes nos movimentos comprometidos com as lutas populares. “Neste sentido, parece-me difícil negar que a crise da esperança favorece uma crise da Teologia da Libertação” (p. 33). Acrescenta ele, ainda, que as sucessivas perdas do campo popular afetaram a auto-estima dos pobres enquanto sujeito histórico. “Elas provocam particularmente uma crise de confiança dos pobres em si mesmos: os pobres não crêem nos pobres” (p. 33). Por fim, diagnostica que a “refundamentação da esperança e a elaboração de alternativas populares passam hoje pela educação popular libertadora” (p. 36). Giulio GIRARDI, Teologia da Libertação na Nova Ordem Mundial. Crise da Esperança e Crise da Teologia. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 27-37.

³³⁴ João Batista LIBANIO, Panorama da Teologia da América Latina nos Últimos Vinte Anos. In: op. cit., p. 23.

³³⁵ Pablo RICHARD, Cuarenta Años Caminando y Haciendo Teología en América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*, p. 257.

sistema, utilizando-se da denúncia para transformá-lo. O apocalipse, por sua vez, indica que no momento atual a TdL atua à margem do sistema, buscando administrar a exclusão e o caos, ou seja, busca apontar para os sinais possíveis de esperança e alimentar as alternativas viáveis.

2.1.3.2. A libertação histórica sob a regência da libertação pessoal e escatológica

É do senso comum que a ênfase da TdL recaiu sobre a libertação social, na ótica dos oprimidos. Esta caracteriza, por assim dizer, a especificidade da TdL. A ênfase na ótica da libertação do oprimido se justifica sob o argumento do primado da urgência. Neste caso, o aspecto temporal da teologia recebe a primazia.

Prima facie, isto é, de entrada, ‘libertação’ é libertação da miséria real. Contudo, tal idéia está *aberta para cima* – para a fé, para a comunhão com Deus, ou seja, para a libertação ‘soteriológica’. Mas o ponto de arranque histórico e teórico foi e continua sendo este: o processo de opressão/libertação dos excluídos da história.³³⁶

C. Boff alerta, contudo, para o fato de que qualquer reflexão teológica, para ser cristã, deve se dar dentro da regência da fé, entendida sob o duplo aspecto de fé subjetiva (*fides qua*) e fé positiva (*fides quae*). Do ponto de vista da epistemologia teológica, lembra C. Boff, a fé positiva tem o primado da importância.

A libertação social não é e não pode ser a *única* e nem mesmo a mais *importante* dimensão da teologia cristã, embora possa ser em certos momentos e em determinados lugares a mais *urgente*. É laborar em erro pretender fazer ‘só teologia da libertação’. Temos que fazer, sim, teologia integral, incluindo nela a perspectiva da libertação.³³⁷

Em síntese, o importante a salientar neste ponto é o fato de que a teologia, sem prescindir de seu compromisso com a libertação histórica, deve aprofundar o compromisso da fé subjetiva (dimensão pessoal - C. Boff lembra que também os oprimidos são e continuam sempre pessoas humanas e, portanto, suscetíveis de libertação pessoal), bem como apontar

³³⁶ Clodovis BOFF, Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. *REB*, 46/182(1986) p. 266.

³³⁷ Clodovis BOFF, Conselhos a um jovem teólogo. *Perspectiva Teológica*, 31/83(1999) p. 92.

para o horizonte escatológico (dimensão escatológica), pois a libertação, em última instância, a Deus pertence.³³⁸

2.1.3.3. *Libertação social e alteridade*

J. R. Regidor indica que, desde meados da década de 80, a TdL tem ampliado, de forma mais sistemática, o seu conceito de libertação. Até meados da década de 80, a TdL era basicamente determinada pelo princípio da libertação. A partir de então, o princípio da libertação passou a ser entrelaçado com o princípio do reconhecimento do outro (princípio da alteridade).³³⁹

A emergência de novas alteridades na reflexão teológica latino-americana, como os índios, os negros, as mulheres, a natureza (ecologia) resultou em novas formas de teologia da libertação, como a teologia índia da libertação, a teologia negra da libertação, a teologia feminista da libertação e a relação de complementaridade entre teologia da libertação e teologia ecológica.³⁴⁰

A categoria *alteridade* é apreendida a partir da antropologia e entendida como diversidade cultural, como afirmação da diferença de uma outra identidade, distinta da minha, que na sua positividade me desafia a reconhecê-la e acolhê-la. Além do reconhecimento, a categoria alteridade evoca ainda o sentido de solidariedade para com este outro que me interpela.³⁴¹

Entre as diversas alteridades hoje historicamente presentes, pode-se falar da alteridade cultural, étnica, racial, de sexo ou de gênero, bem como da alteridade da natureza, de cada religião, e das alteridades produzidas pelos vários tipos de exclusão e de marginalização presentes na sociedade moderna (migrantes, portadores de deficiência, idosos, menores, desempregados, drogados, homossexuais e doentes de Aids etc).³⁴²

³³⁸ Cf. Clodovis BOFF, Retrato de 15 anos da Teologia da Libertação. *REB*, 46/182(1986) p. 264.

³³⁹ Cf. José Ramos REGIDOR. Libertação e Alteridade. 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, 57/225(1997)118-138.

³⁴⁰ José Ramos REGIDOR. Libertação e Alteridade. 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, 57/225(1997) p. 132-135.

³⁴¹ ID., *ibid.*, p. 128.

³⁴² *Ibid.*, p. 129.

O ponto comum entre estes diferentes grupos, classes ou segmentos de pessoas é o fato de ocuparem uma posição de marginalidade, ou mesmo de exclusão dentro do sistema socioeconômico e antropológico-cultural predominante. A luta por sua libertação exige, portanto, o reconhecimento e a compreensão dos mecanismos socioeconômicos presentes nas sociedades, os quais ajudam a perpetuar sua situação de marginalidade e/ou exclusão. Mas, para além disso, exige também o reconhecimento dos mecanismos culturais e antropológicos que buscam justificar práticas e/ou políticas discriminatórias de grupos e pessoas.

Por estas razões, as múltiplas dimensões da opressão tornam necessária, para a Teologia da Libertação, a mediação analítica de todas as ciências humanas: isto é, as ciências sócio-econômicas e políticas (às vezes também o marxismo) e, ao mesmo tempo, as ciências históricas, antropológicas, econômicas, psicológicas, filosóficas, de gênero, e, recentemente, as ciências da comunicação (literárias, lingüísticas, simbólicas, cibernéticas etc.).³⁴³

2.1.3.4. *Libertação histórica e ecologia*

M. de Oliveira observa que o conceito libertação expressa uma nova consciência histórica, ou seja, “um modo novo de compreender a totalidade histórica e, sobretudo, uma forma nova de posicionar em relação a ela, que se gestou a partir da tomada de consciência das desigualdades sociais, culturais, políticas e econômicas que marcaram a vida das maiorias em grande parte dos países do mundo”.³⁴⁴

O novo desse conceito não é exatamente a tomada de consciência da desigualdade, nos diferentes níveis acima indicados. A novidade está na compreensão que a desigualdade não é um estágio dentro de um processo inexorável de desenvolvimento, ou um dado natural, mas é um “produto de uma determinada história em que se estruturou a convivência humana de tal modo que as chances de vida e participação não eram iguais para todos”.³⁴⁵

A partir dessa nova ótica, vai se forjando uma nova compreensão da história humana: “ela emerge, agora, como um processo de luta contra tudo aquilo que obstaculiza a efetivação

³⁴³ José Ramos REGIDOR. Libertação e Alteridade. 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, 57/225(1997)p. 129.

³⁴⁴ Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA, Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, 30/81(1998)p. 273.

³⁴⁵ ID., *ibid.*, p. 273-4.

da vocação do ser humano para a liberdade”.³⁴⁶ Busca-se compreender na sociedade que fatores, estruturalmente, impedem a vivência da liberdade e que, por isso, constituem-se como fatores de opressão e de dependência. Nesta perspectiva, “a sociedade aparece como uma totalidade complexa portadora de conflitos”. “O peso é posto na dimensão social da vida humana em sua forma econômica, política e cultural, e, conseqüentemente, a libertação é pensada a partir da necessidade de transformar estruturas opressoras”.³⁴⁷

Nos últimos anos, porém, a TdL se viu confrontada com outros discursos, que a desafiaram a situar o processo de libertação num horizonte mais amplo. Sob este contexto de fundo é que se deu o diálogo entre a TdL e o discurso ecológico. O discurso ecológico, oferece como sua reflexão específica, a denúncia da “sistemática destruição da natureza e a compreensão da vida humana e da totalidade da realidade subjacente a esta atitude”.³⁴⁸

Desse diálogo, a TdL aprendeu que o universo, na descrição mais atual das ciências da natureza, é percebido como “um todo composto por uma enorme diversidade, onde tudo se relaciona com tudo, portanto, onde cada ser está em sinergia com o universo inteiro, que é concebido como um processo em movimento e transformação”.³⁴⁹ Uma das novidades mais importantes dessa nova visão é que “os seres humanos não são mais considerados como algo à parte, mas, precisamente, como parte integrante deste universo em expansão”.³⁵⁰

Nesta nova ótica, não dá mais para pensar a realidade humana e sua luta por libertação inteiramente desvinculada do processo cósmico, pois ser humano e natureza, enquanto expressões diferenciadas de mesmo princípio fundamental, constituem, em sua diferença, uma realidade una, uma comunhão ontológica fundamental.³⁵¹

A partir do diálogo entre o enfoque sócio-libertador e o enfoque ecológico, amplia-se a compreensão sobre o processo de libertação, levando-se em conta uma dupla ênfase. De um lado, a libertação, num sentido antropológico-social, é compreendida como a construção da comunhão intersubjetiva que busca a eliminação da opressão. Porém, num sentido mais

³⁴⁶ Manfredo Araújo de OLIVEIRA, Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, 30/81(1998) p. 276.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 279.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 281.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 282.

³⁵¹ *Ibid.*

amplo, a partir da perspectiva cósmica e ecológica, a libertação é compreendida como a busca da “comunhão com o processo abrangente do mundo, o que exige que o ser humano estabeleça vínculos novos com a natureza. A alteridade de cada ser exige ser reconhecida em sua forma específica de ser”.³⁵² Nessa nova ótica, o processo de libertação é compreendido como “a luta por tornar efetiva a complementaridade, a reciprocidade e a convivência de todos os seres. Por esta razão, a práxis libertadora só poderá ser radical na medida em que for capaz de unificar, gerando a diferença, a luta contra a injustiça social e a luta contra a injustiça ecológica”.³⁵³ Em síntese, “uma teologia da libertação integral deve ser uma teologia ecológica de libertação”.³⁵⁴

2.1.3.6. *Balanço provisório*

H. Assmann, em texto autobiográfico, já várias vezes citado, relata que a Utopia (com U maiúsculo) ou a Esperança (com E maiúsculo) foi um forte componente da sua trajetória intelectual e teológica, o que certamente pode ser estendido a um número significativo de teólogos da TdL, que partilhavam a firme convicção de que a história caminhava rumo a esta Utopia.³⁵⁵ A crise desse projeto histórico (socialista) trouxe o imperioso desafio de se fazer sua revisão teórica e prática, com desdobramentos pessoais e subjetivos significativos. Isso fica expresso nas palavras de Assmann, quando ele afirma: “É duro corrigir os sonhos e ao mesmo tempo continuar sonhando. É duro aceitar que não se vislumbra nenhuma virada grande, mas que isso não quer dizer que não se possa cultivar entusiasmo e alegria de viver com serenas esperanças tópicas e tangíveis”.³⁵⁶

Nos últimos anos, grupos relacionados à TdL buscaram desdobrar novos aspectos da libertação que se almeja alcançar (o horizonte utópico). Nesse sentido, houve incorporações críticas importantes, como por exemplo, racismo, sexismo patriarcal, etnocentrismo, ecologia,

³⁵² Manfredo Araújo de OLIVEIRA, Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, 30/81(1998), p. 284.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Leonardo BOFF, Teologia sob o Signo da Transformação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 238.

³⁵⁵ Em seu relato autobiográfico Assmann afirma, “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 (...) Hoje sabemos que o virtual do capitalismo global ganhou a parada”. Hugo ASSMANN, Por uma Teologia Humanamente Saudável. Fragmentos de Memória Pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 120-1.

economia. Há, contudo, desafios pendentes, como por exemplo, de uma teologia do direito a sonhar, ao prazer, à fraternura, ao criativiver, à felicidade.³⁵⁷

Em síntese, podemos afirmar com P. Richard que “la TL, de carácter más profético en el pasado, actuaba al interior del sistema, utilizando la denuncia. Ahora la TL tenía que actuar en el caos de la exclusión, al margen del sistema, entre los excluidos, donde la tarea fundamental era la construcción de la esperanza y de las alternativas. Además, se hizo evidente la inclusión de la misma naturaleza en esta construcción de alternativas. Se impuso como utopía ‘una sociedad donde quepan todos y todas, en armonía con la naturaleza’. Este nuevo contexto exigió cambios profundos en la TL”.³⁵⁸

Paulo Carneiro de Andrade destaca que nessa nova fase da TdL, a Utopia passou a ser entendida não mais como o esforço para se implementar um projeto (político) pronto e acabado. Isso não significa que se tenha abandonado a visão de um projeto de fundo, pois permanecem metas claras que se buscam alcançar, como por exemplo, a constituição de uma sociedade mais justa e fraterna. Os caminhos para se alcançar os fins propostos, contudo, são mais flexíveis e plurais e devem ser articulados em sua mútua inter-relação. Leva-se em conta, nessa nova fase, a dimensão ecológica e cultural da realidade, a perspectiva de alteridade e de gênero, a compreensão da legítima pluralidade dos sujeitos, dos diferentes atores sociais com suas respectivas lutas específicas.

Essa nova prática social, mais plural e processual, gera por conseqüência uma nova compreensão de militância, que, por sua vez, está dialeticamente relacionada com uma nova compreensão de utopia. Andrade descreve conceitualmente esta mudança como a emergência de uma utopia *processual*, “onde os meios se tornam constitutivos do fim. Isto é, ao invés de um mapa, tem-se uma bússola na mão, constituída por valores fundamentais, que nos torna capazes de dar passos na direção de uma nova sociedade que vai sendo gestada no presente”.³⁵⁹

³⁵⁶ ID. Ibid., p. 119.

³⁵⁷ Cf. Hugo ASSMANN, Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: Continuando a Teologia da Libertação. In: *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 30-1.

³⁵⁸ Pablo RICHARD, Cuarenta Años Caminando y Haciendo Teología en América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 257.

³⁵⁹ Paulo Fernando C. de ANDRADE, A crise da modernidade e as possibilidades de uma nova militância cristã. In: SUSIN, L. C. *Terra Prometida*, p. 223-4.

Essa nova compreensão de utopia resgata também uma nova compreensão do tempo, na qual o sentido não se encontra de forma absoluta no futuro, mas a partir da interpenetração entre passado, presente e futuro, em mútua imbricação. Por conseqüência, o sentido não está unicamente colocado na macro-história, mas também nas pequenas narrativas, incluindo a narrativa pessoal. A dimensão da felicidade que se busca é simultaneamente social e subjetiva.

Em síntese, o momento atual impõe o desenvolvimento de uma solidariedade global que se contraponha ao modelo neoliberal excludente. “Somente uma cadeia mundial de solidariedade tem chance de impor modificações radicais aos rumos que o sistema capitalista neoliberal está a tomar”.³⁶⁰

2.2. Desdobramentos e deslocamentos epistemológicos³⁶¹

Conforme já indicamos na introdução do presente capítulo, através do conceito *deslocamento* buscamos explicitar o processo de ampliação do arco hermenêutico-epistemológico da TdL, a partir do seu confronto com novos desafios práticos e teóricos. Esse conceito carrega, portanto, o reconhecimento da necessidade de uma ampliação do referencial teórico e epistemológico da TdL.

Na parte que segue, procuramos descrever e analisar, respaldados nas análises de diferentes autores historicamente vinculados com a TdL, os desdobramentos e deslocamentos verificados em torno de oito eixos epistemológicos. Com isso, não temos a pretensão de identificar todas as mudanças processadas ou em processo, mas analisar algumas daquelas que nos parecem ser as mais importantes.

Na presente seção, fica mais caracterizada a idéia de deslocamento. Trata-se de uma expressão com conotação espacial, que aplicada ao conhecimento indica que também a teoria é dinâmica, processual e construtivista. Essa dimensão de movimento e de novidade está expressa nos diferentes subtítulos que empregamos. O deslocamento é identificado como

³⁶⁰ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 191.

³⁶¹ Para a concepção da estrutura, na parte que se segue, baseio-me parcialmente em Enrique DUSSEL. *Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la “Teología de la Liberación”*. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un novo milenio*, p. 115-46.

sendo *de* uma determinada *matriz conceitual para* uma nova (*de* \Rightarrow *para*). Não se pretende, porém, indicar que o deslocamento se dê pela simples troca de uma matriz por outra. Neste caso prevaleceria uma perspectiva de oposição e de exclusão. O que pretendemos expressar, entretanto, é a idéia de *inclusão* de novas matrizes, que operam em *complementaridade* (*de* \Leftrightarrow *para*). Trata-se, portanto, de uma perspectiva que sustenta a *reciprocidade* entre duas (ou mais) matrizes conceituais, que se encontram em processo de permanente dialogação e mútua fecundação.

2.2.1. Da consciência crítica à corporeidade

H. Assmann destaca que a sociedade passa por uma etapa evolutiva em que a maior parte da população do planeta vive hoje em contextos urbanos, onde predomina a pluralidade das formas e das culturas. A expressão com a qual ele caracteriza estas realidades urbanas é designando-as como sociedades amplas e complexas.

Por esta expressão, Assmann quer dar a entender que a vida, incluindo a vida humana, move-se de forma evolutiva, porém não-linear, através de encadeamentos auto-organizativos dos processos vivos que buscam a emergência do novo.³⁶² A vida, no sentido amplo do termo, é regida por intencionalidades, entendidas não no sentido racional do termo, na busca por garantir a sua continuidade.

Assmann busca traçar um claro paralelo entre teorias biológicas e teorias históricas, resguardando-se, contudo, para não equiparar a história com a natureza. Ele busca superar a clássica oposição entre ambas, mediante o reconhecimento de princípios naturais ou biológicos que também se manifestam de forma indisfarçável na história humana.

Seres humanos, como outros animais, vegetais e minerais, também fazem parte de nichos vitais, que podem ser mais ou menos equilibrados e que estão em constante interação e mutação, cujo desdobramento ou forma resultante não é passível de ser controlada de forma absoluta ou prevista de forma inexorável, na medida em que se constituem como sistemas dinâmicos abertos. O entorno no qual os seres humanos vivem representa para eles a ecologia

³⁶² A evolução é entendida como o surgimento da adaptabilidade dos seres vivos mediante processos de aprendizagem. A evolução orgânica e a evolução cognitiva, no caso do *homo sapiens*, tiveram um desenvolvimento *paripassu*. Hugo ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 52.

social e cognitiva que lhes dá abrigo e garante, ou não, a possibilidade do seu desenvolvimento, no presente e no futuro.

Há uma clara intenção, neste tipo de análise e abordagem, para indicar o grau de dependência da existência humana, tanto dos fatores naturais, como dos condicionamentos históricos. A razão ou a consciência humanas não são absolutas, como poderia supor um racionalista mais otimista. O destino humano na história não se traça apenas por imposição da vontade racional ou consciente, senão que há uma série de outros fatores. Por vontade racional entenda-se, neste caso, não apenas a iniciativa individual, mas também coletiva. A questão que está em jogo, tanto do ponto de vista subjetivo como coletivo, é que a razão e a consciência controlam apenas uma parte menor da vida, e que na maior parte, estamos imersos em processos que nos envolvem e nos conduzem, em nível biológico, social e cultural.

Fazemos parte de sistemas amplos e complexos, tanto no âmbito biológico (ecológico) como sociocultural. Não existimos independentemente desses sistemas, antes somos parte de sua complexa cadeia de inter-relações. Nestes sistemas predomina um princípio de auto-organização, nos quais interagem mecanismos de ordem e de desordem, de equilíbrio e de desequilíbrio, de preservação e de abertura, num movimento permanente e dinâmico.³⁶³ “A vida acontece naquela fronteira fluida, onde se interpenetram os parâmetros ordenadores com os caóticos. Quem entende e aceita isso deixa para trás a visão de que a vida consiste primordialmente em ordenamentos e hierarquizações”.³⁶⁴

Participamos desses sistemas, na maior parte das vezes, não por adesão consciente, mas como corporeidade que participa de forma interativa. O conceito corporeidade destaca-se e valoriza nossa existência enquanto seres que mesclam necessidades e desejos, sentidos e sonhos, corpo e imaginário. Interagimos e processamos o mundo enquanto corporeidade de sentidos. Como complexos feixes de pulsões e paixões que somos, não apenas reagimos a

³⁶³ Para as biociências e as teorias sistêmicas entende-se por auto-organização “os processos da matéria e especialmente do mundo da vida que precisamente se apresentam como espontâneos e emergentes, sem propósito intencional ou consciente. Designam-se como processos auto-organizativos aqueles que prescindem de planos, porque emergem espontaneamente em decorrência de uma interpenetração de parâmetros caóticos com parâmetros ordenadores”. Hugo ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 62. Para aprofundar o conceito *auto-organização* em Assmann, confira, por exemplo: Hugo ASSMANN, Chaves para um pensamento transdisciplinar: auto-organização – autopoiese – complexidade. *Estudos Teológicos*, 36/3(1996)195-205. ID., *Reencantar a educação*, p. 57-67; 134-36.

³⁶⁴ ID., *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 42.

estímulos e necessidade, mas também interferimos no mundo externo, buscando adequá-lo aos nossos desejos e sonhos.³⁶⁵

Nosso conhecimento do mundo não acontece apenas como uma apreensão ou representação mental de objetos externos, mas por participação e inter-relação com as coisas e o mundo através do conjunto dos nossos sentidos, ou seja, através do nosso corpo. Segundo Assmann, “facilmente achamos que o processo de conhecimento é basicamente um processo de representações mentais (...) Ora, estudos recentes nos mostram que a dimensão bio-orgânica da nossa corporeidade é a base fundamental do conhecer”.³⁶⁶

A metáfora de que os sentidos funcionam como janelas, pelos quais o conhecimento entra de fora para dentro no organismo, é inapropriado para descrever o processo de aprendizagem. Antes se deve concebê-lo como “um sistema unificado organismo-e-entorno e que isso não vale apenas para reações vitais primárias no plano biofísico, mas se aplica igualmente ao mundo das linguagens”.³⁶⁷

O que eventualmente apreendemos enquanto representação consciente e descritiva do mundo ou da realidade significa apenas uma parte daquilo que vivemos e experimentamos. Conhecemos, neste sentido, mais do que efetivamente conseguimos evocar ou traduzir em forma de raciocínio lógico, mesmo que, em tempos recentes, o conceito de razão esteja sendo saudavelmente expandido. Isso não se refere apenas ao despertar e valorizar aquilo que se tem designado como inteligência emocional, atributo cada vez mais valorizado no mercado social, mas propriamente ao conceito *razão sensível* ou seus correlatos, que designam a busca de uma maior integração entre o que se comumente entendeu por razão pura e o universo das emoções e sentidos. Também aqui as fronteiras estão mais flexíveis e permeáveis para trocas significativas.

Ainda dentro do tema da corporeidade há que se registrar o destaque que Assmann dá para um importante pressuposto epistemológico, que ele designa como a unidade básica entre processos vitais e processos de conhecimento. Tal postulado nada mais é que a afirmação de que o ser humano aprende enquanto vive, isto é, a aprendizagem é um processo que se

³⁶⁵ Para aprofundar o conceito *corporeidade* em Assmann, confira, por exemplo: ID., *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 37-48; 138-143; 205-210. ID., *Reencantar a educação*, p. 228-31.

³⁶⁶ ID., *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 193.

³⁶⁷ H. ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 37.

desdobra enquanto que se vive e não algo confinado a um espaço ou a um determinado período da vida. A vitalidade da vida, em boa medida, depende da maior ou menor coincidência entre processos vitais e processos de conhecimento, no sentido de abertura permanente de mútua fecundação.³⁶⁸

2.2.2. Da consciência social à interação com processos auto-regulados

Assmann avalia que a TdL teve a correta percepção de que a injustiça exercida sobre os pobres era, em boa medida, sustentada por estruturas perversas. Essa percepção aguçou a leitura crítica das institucionalidades, em nível social e cultural, com ênfase para os aspectos político-ideológicos, ou seja, das opções conscientes que regiam as escolhas sobre as diferentes formas adotadas. Tal leitura, contudo, pouco levava em conta os processos auto-reguladores, presentes tanto no plano biológico como sociocultural. Houve, desta forma, uma sobrevalorização das possibilidades e do alcance dos propósitos conscientes na condução da vida, tanto ao nível subjetivo como ao nível sociocultural. “Hoy comenzamos a entender mejor los limites de la conciencia posible. Sin el amparo de mecanismos auto-reguladores, en el plano institucional y cultural, el ánimo de urgencia lleva a cobros crueles y a un pésimo uso de la energía humana socialmente disponible”.³⁶⁹

No entender de Assmann, os comportamentos humanos, em sociedades complexas, são geridos, em boa medida, por sistemas dinâmicos parcialmente auto-regulados. Na economia, este sistema recebe o nome de mercado. Aceitar a existência e funcionalidade de tal sistema (parcialmente) auto-regulado implica em ter que rever um duplo postulado da esquerda clássica (que influenciou também a TdL): a) de negação do mercado, no caso de sociedades totalmente planificadas; b) da noção idealista do sujeito histórico crítico, autônomo e autodeterminado.

A negação do mercado como sistema de auto-regulação somente é possível, embora conjunturalmente insustentável, mediante a firme convicção de que os comportamentos

³⁶⁸ Isso, naturalmente, tem desdobramentos enormes para as teorias pedagógicas e a forma de organizar, por exemplo, o espaço da educação formal. Tal postulado, contudo, também apresenta desdobramentos significativos para a teologia, na medida em que a fé também é uma forma de conhecimento. Essa análise, contudo, vai além do foco que nos propusemos.

³⁶⁹ Hugo ASSMANN, *Teología de la liberación: mirando hacia el frente. Revista Latinoamericana de Teología*, 12/34(1995) p. 103.

humanos são integralmente passíveis de serem planejados e controlados. Tal convicção, contudo, tem se revelado antropológica e sociologicamente equivocada.

A existência do mercado, no atual estágio evolutivo da humanidade, se impõe como uma realidade inegável. A aceitação do mercado não deveria acontecer unicamente por razões conjunturais, mas também por constatação daquilo que se pode esperar de comportamentos humanos em sociedades amplas e complexas. Em tais sociedades existe uma necessidade objetiva de mecanismos auto-reguladores, pois elas são muito mais complexas que as sociedades de outrora.

Do ponto de vista antropológico, o mercado valoriza as iniciativas, incentiva a criatividade, promove a unidade entre desejos e necessidades. Do ponto de vista econômico, o mercado estimula o empenho, valoriza a eficiência e a competitividade, promove maior unidade entre avanços técnico-científicos e o desenvolvimento do sistema produtivo.³⁷⁰

Admitir e afirmar a funcionalidade de sociedades baseadas numa economia-comercado não significa, todavia, aceitar o seu caráter irrestrito, muito embora haja essa reivindicação por parte de muitos economistas neoliberais.

Há uma crença implícita entre os teóricos da economia de mercado de que os mecanismos de mercado são suficientes também para atender as demandas por justiça social. De maneira ainda mais enfática afirma-se que “a justiça social emerge naturalmente da adesão honesta às virtudes do mercado”. Assmann, referenciando-se no teórico francês Jean-Pierre Dupuy, constata que “a tradição ideológica da economia de mercado representa uma ruptura completa com utopias humanistas acerca da justiça social”.³⁷¹

Mesmo destacando o traço dominante da teoria liberal, Assmann, secundando-se em Milton Friedman, chama a atenção que seria um reducionismo supor que no seu interior impere unicamente a crença de que o mercado funcione, em todos os casos, como um automatismo perfeito. Há claramente o predomínio de um princípio fundamental, a auto-regulação do mercado, o qual é secundado por um princípio complementar esporádico (intervenções corretivas de índole secundária). Admite-se a intervenção no mercado, contudo, somente sob a imperiosa condição de que tal interferência tenha a finalidade de estabelecer as

³⁷⁰ H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 216.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 71 (para ambas as citações do parágrafo).

condições propícias ao livre mercado. Isso, no caso em que houver a constatação de alguma imperfeição no seu funcionamento. O ideal que se busca, neste caso, é do perfeito funcionamento do livre mercado.³⁷²

A visão de fundo da teoria do livre mercado é que a natureza humana é intrinsecamente egoísta, no sentido que, em última instância, cada um/a está preocupado consigo mesmo/a. Acredita-se, neste caso, que o mercado cumpre o papel de instância auto-regulativa de promoção, de um lado, do interesse próprio, que tem como ganho indireto e não-planejado, de outro lado, uma solidariedade orgânica e espontânea. Credita-se, neste caso, o sucesso do mercado ao fato de ele ser consentâneo com a natureza humana.

Assmann, por sua vez, levanta a hipótese que o mito da solidariedade orgânica do mercado esteja na base da brutal insensibilidade com relação aos excluídos do mercado, tanto por parte de significativa parcela de teóricos da economia política, como da população em geral. Tal insensibilidade e indiferença são resultado de uma ética de mercado que não tem olhos para aqueles/as que estão fora do seu universo simbólico e de relações. A exclusão, neste caso, é identificada como uma deficiência pessoal e não como um problema da própria dinâmica do sistema.

Tal leitura não busca, contudo, satanizar o mercado. Antes se propõe a entender a atual situação, definida por Assmann, como o maior desafio ético da atualidade, isto é, a existência de “uma estarrecedora lógica da exclusão no mundo de hoje”.³⁷³ A existência de enormes contingentes da população mundial que sobrevivem à margem do mercado denuncia a grande ausência de políticas públicas, tanto em nível internacional, como na maior parte dos países do globo. Se, de um lado, não se pode negar as virtudes e a força dinâmica do mercado, de outro lado, ele está longe de “revelar aquelas tendências de inclusão, que os economistas lhe atribuem”.³⁷⁴

Assmann defende, por isso, a necessidade de instâncias reguladoras que interajam com mecanismos de mercado, com a atribuição de corrigir suas lacunas e distorções mediante a clara adoção de políticas públicas de cunho social. Há, evidentemente, uma longa e profunda discussão, em nível da economia política, sobre os diferentes níveis de planejamento

³⁷² H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 72.

³⁷³ *Ibid.*, p. 211.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 232.

e de intervenção necessários e possíveis, em diferentes situações conjunturais e econômicas. Tal debate, por demais relevante, extrapola, contudo, o alcance da atual reflexão que estamos fazendo. O ponto crucial a ser destacado, dentro da nossa linha de reflexão, é a necessidade de manter a referida polaridade entre mercado e planificação pública num nível de tensão complementar e não excludente.³⁷⁵ Há que se superar a bipolaridade entre consciência social e economia-com-mercado ou entre sujeito ético e sistemas (parcialmente) auto-regulados.

Dentro de sua linha de raciocínio, Assmann destaca que um dos maiores desafios, da atual fase da economia mundializada que vivemos, é a formação do sujeito ético e a promoção da ética social baseada na educação para a solidariedade. Tal apelo à ética social e à promoção da solidariedade não chega a ser exatamente uma novidade. Antes, pelo contrário, vem na esteira de uma longa tradição cristã e de mais de dois séculos de reflexão ético-política de cunho crítico-humanista.

O alerta de ordem teológica e antropológica que Assmann faz é que seres humanos não têm uma predisposição espontânea para engajar-se em causas sociais. “A solidariedade requer conversões penosas, sofridas, generosas. Não é realidade supô-la como um dado humano natural”.³⁷⁶ Exemplo disso é o predomínio de uma enorme insensibilidade para com a grande massa de excluídos sociais do mercado, embora haja no horizonte alguns sinais e tentativas de reverter este quadro, que, entretanto, ainda são minoritárias.

Há que se reconhecer forçosamente que no mercado coexistem em mútua imbricação tendências de inclusão e tendências de exclusão. O otimismo liberal de que no mercado prevaleça a solidariedade orgânica e espontânea tem se revelado como uma realidade apenas parcial.

A realidade de exclusão social evoca a necessidade da promoção de mecanismos de solidariedade, tanto ao nível macro, ou seja, de organização e promoção de políticas sociais por parte do poder público, bem como ao nível micro, na organização e fomento de iniciativas locais de combate à exclusão social. Deve-se apostar, neste caso, na criação de eficazes

³⁷⁵ “Hoy, las discrepancias no se plantean entre plan y mercado totalizados. Se plantean entre mercado irrestricto, por un lado, y mercado con planificación de metas sociales, por el otro. La cuestión espinosa está en circunstanciar y definir los límites a ser impuestos al mercado, y en caracterizar las instancias planificadoras de las convenientes interferencias. Porque, no se olvide, estamos inmersos en el predominio del mercado”. H. ASSMANN, *Teología de la liberación: mirando hacia el frente*. In: op. cit., p. 99.

³⁷⁶ H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 61.

mecanismos públicos de promoção solidária, sem prescindir da adesão e da participação consciente e cidadã do sujeito eticamente sensível à necessidade do/a outro/a. Tal adesão, contudo, como foi acima sublinhada não é automática, mas uma resposta, que pode ser entendida como conversão, a um apelo ético. Sublinhe-se, neste caso, o imprescindível papel que desempenham as diferentes instâncias e instituições, como as igrejas cristãs, que têm na educação para a solidariedade uma de suas razões para existir.

“No atual contexto, a educação para a solidariedade persistente se perspectiva como a mais avançada tarefa social emancipatória”.³⁷⁷ A educação tem a suprema tarefa de despertar as sensibilidades para as questões humanas e sociais e oferecer a base ética para a busca de consensos básicos rumo à solução de problemas fundamentais.

Assmann faz um alerta, contudo, para que a conversão à solidariedade não incorra em reducionismo antropológico. Na sua visão esse reducionismo aconteceu em fase recente da nossa história política com a ênfase exagerada, inclusive por parte da TdL, na formação da consciência crítica de cunho marcadamente mentalista, ou seja, a primazia de um “conceito idealista esvaziado das mediações auto-organizativas da corporeidade individual e das mediações auto-organizativas inerentes a qualquer tipo de sociedade, mormente a uma economia-com-mercado”.³⁷⁸

A tarefa de sensibilizar seres humanos para metas solidárias deve levar em conta importantes pressupostos antropológicos. Um deles é que seres humanos “funcionam” melhor com elevadas doses de euforia e discretas doses de cobrança à consciência. Ao se falar de conversão à solidariedade não se busca criar consciência no sentido racionalista, “mas desencadear processos auto-organizativos – cognitivos e vitais – em direção a um mundo mais solidário, respeitando e tomando como *condições iniciais* os processos auto-organizativos atualmente existentes”.³⁷⁹

Deve-se buscar promover a difícil conjugação da permanente vocação à solidariedade em seres que são biologicamente regidos por feixes de paixões e interesses. Indo além, deve-se buscar conjugar os apelos à solidariedade ética em sociedades amplas e complexas mediante a institucionalização de princípios éticos solidários e políticas públicas, sem

³⁷⁷ H. ASSMANN, *Reencantar a educação*, p. 21.

³⁷⁸ ID, *Reencantar a educação*, p. 80.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 66-7.

prescindir de mecanismos auto-organizativos presentes neste tipo de sociedade e que são, por assim dizer, auto-reguláveis a partir do mercado.

Convém observar ainda que o compromisso com a solidariedade e com a ética social não se reduz, segundo Assmann, ao compromisso político. No desenvolvimento histórico da TdL a relação fé e política recebeu a primazia. Nos últimos anos, contudo, como já constatamos anteriormente, foram surgindo outros desdobramentos da fé, a partir de diferentes experiências, igualmente comprometidas com a promoção da solidariedade. “Talvez tenha chegado o momento de nos darmos conta de que precisamos sempre, ao mesmo tempo, de várias matrizes articuladoras das linguagens acerca do engajamento cristão socialmente relevante. Entre esses pontos de arranque e referências sintéticas talvez convenha destacar hoje o princípio norteador expressável como o projeto de sociedade onde caibam todos”.³⁸⁰

A tarefa de criar uma sociedade onde caibam todos, porém, somente é possível num mundo onde caibam muitos mundos.³⁸¹ Por isso, a busca por construção de consensos em torno de princípios universais é uma tarefa extremamente importante e difícil. Do sucesso deste tipo de iniciativa depende, em boa medida, o futuro da humanidade. Até o momento há claras evidências de que não existem, no mundo atual, consensos capazes de articular soluções radicais e de grande alcance para modificar de maneira significativa a situação de incontável número de pessoas que sofrem sob diferentes formas de exclusão.³⁸²

2.2.3. Do pobre como lugar epistêmico à ecologia

2.3.3.1. A emergência da ecologia no contexto da TdL

Vimos anteriormente que o pobre constitui o ponto de partida fundamental da TdL, o lugar epistemológico central, o seu núcleo axial, em torno do qual ela se construiu como teologia.³⁸³ Um dos méritos permanentes da TdL foi ter organizado seu conteúdo e o seu

³⁸⁰ H. ASSMANN, *Metáforas novas para reencantar a educação*, p. 221.

³⁸¹ ID., *Reencantar a educação*, p. 29.

³⁸² *Ibid.*, p. 107.

³⁸³ Cf. Leonardo BOFF, *Teologia da Libertação e Ecologia : Alternativa, Confrontação ou Complementaridade?* *Concilium*, 261(1995) p. 90s

método em torno do compromisso com a libertação dos pobres. Por conta desta contribuição ela ganhou reconhecimento internacional, mas também foi censurada, perseguida, combatida, tanto nas igrejas como nas sociedades.

Na década de 90 houve a crescente percepção de uma nova centralidade teológica, definida como a sobrevivência da humanidade e da própria Terra. “Cresce a consciência de que temos somente o planeta Terra como pátria comum, na qual podemos viver. Tanto ele quanto o sistema da vida estão ameaçados pelo princípio de autodestruição. Garantir o futuro da Terra e da humanidade constitui a grande centralidade”.³⁸⁴ Esta percepção crescente de que o atual modelo de civilização é insustentável, não só do ponto de vista social mas também ambiental, tem produzido uma nova consciência ecológica, ao nível mundial.

A ecologia como ciência surgiu, num primeiro momento, como um departamento dentro da biologia.³⁸⁵ Ela era, nesse estágio, um saber regional, ou seja, uma especialização dentro de um campo científico. Gradualmente este conhecimento especializado se ampliou ao nível da consciência social, e se densificou nos movimentos ecológicos, que passaram a assumir o compromisso público de defesa do meio-ambiente e a denúncia dos modelos de desenvolvimento profundamente antiecológicos (ecologia ambiental). No interior de um novo paradigma holístico, a consciência ecológica se ampliou na relação com outros conhecimentos e extrapolou a dimensão estritamente ambiental. Neste nível, a ecologia abarca não apenas a natureza (ecologia natural), mas também a cultura e a sociedade (ecologia humana, social, etc.). A compreensão holística, como já vimos, postula a tese de que “tudo se relaciona com tudo em todos os pontos”.³⁸⁶

Na teologia latino-americana a busca por se fazer uma articulação com o pensamento ecológico ganhou expressão e reconhecimento na obra de Leonardo Boff, como já pudemos constatar no primeiro capítulo. Segundo seu entendimento, “a lógica que leva a dominar

³⁸⁴ Leonardo BOFF, *Ética da Vida*, p. 93.

³⁸⁵ O precursor no estudo da ecologia foi o biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919). Na sua definição original, “ecologia é o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos (animais e plantas) e o seu meio ambiente (seres inorgânicos)”. Cf. Leonardo BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 17. Somente em meados do século XX, que o termo passou a ser aplicado também às comunidades humanas, passando a ser compreendida como a ciência que estuda a inter-relação entre comunidades humanas e o meio-ambiente natural. Vítor WESTHELLE, *A Voz que Vem da Natureza. Estudos Teológicos*, 30/1(1990) p. 16. Mais recentemente se tem falado das três ecologias: a ambiental, a social e a mental (para maiores detalhes sobre esta tipologia proposta por F. Guattari, cf. L. BOFF, *Ética da Vida*, p. 26-33).

classes, oprimir povos e discriminar pessoas é a mesma que leva a explorar a natureza. É a lógica que quer o progresso e o desenvolvimento ininterrupto e crescente como forma de criar condições para a felicidade humana”.³⁸⁷ Essa lógica, contudo, tem se revelado nociva para o meio-ambiente e para expressivos segmentos da humanidade e, portanto, deve ser superada por uma nova lógica mais inclusiva, dialogal e ecológica. Por isso, L. Boff entendeu a necessidade de se superar as análises, as visões e os discursos particulares em busca de um horizonte mais abrangente e completo.

A ecologia, a partir desta nova acepção, é portadora de uma visão de totalidade, de globalidade da vida. Por isso, no entender de L. Boff, ela é hoje a questão das questões, “quer dizer, aquela que relativiza todas as demais questões e funda a nova radicalidade e a real centralidade das preocupações humanas”.³⁸⁸ A partir deste diagnóstico é que ele passa a tecer sua reflexão em torno da defesa e explicitação de um novo paradigma holístico e ecológico.³⁸⁹

A contribuição da TdL para a reflexão ecológica é o seu compromisso com a libertação do pobre, que é o ser mais ameaçado da criação.³⁹⁰ O discurso ecológico deve aprender com a TdL a centralidade que o pobre deve ter na visão de uma nova sociedade, mais justa e fraterna, que se busca construir.

A TdL, por sua vez, deve assumir do discurso ecológico a nova cosmologia, isto é a noção de que a Terra é um imenso organismo vivo, onde tudo está inter-relacionado. Deve perceber também que o atual padrão civilizatório está ameaçando a própria sobrevivência da vida na Terra. Por isso, a defesa da vida no planeta deve ocupar a centralidade, a partir de uma

³⁸⁶ ID., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 18. “Para uma visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo o que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste através de uma teia infindável de relações inclusivas. Tudo se acha em relação. Fora da relação nada existe” (p. 19).

³⁸⁷ L. BOFF, *Ética da Vida*, p. 65.

³⁸⁸ ID., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 19. Segundo L. Boff, a teologia enquanto discurso articulado sobre a realidade de Deus, deve levar em conta hoje a “experiência de radicalidade, de sacralidade, de encantamento e de mistério que acompanha hoje a experiência ecológica”. É no interior desta experiência, e não na abstração metafísica, que se pode perceber Deus como o mistério do mundo. ID., *Ecologia* : GT, GP, p. 217s. Na análise de Westhelle, a crise ecológica está na base e permeia todos os outros problemas que enfrentamos (terra, moradia, saúde, educação, salário, dívida externa, etc.). A solução do problema ecológico requer uma mudança dos paradigmas que conformam os valores de nossa sociedade. Deve-se, portanto, ir às raízes da própria cultura e, por conseguinte, à sua substância religiosa. Tal empreendimento deve buscar superar o dualismo afirmado pela modernidade técnico-científica. Cf. Vítor WESTHELLE, op. cit., p. 21-2.

³⁸⁹ No interior deste paradigma, a ecologia amplia enormemente seu sentido original e passa a incluir, por exemplo, a expressão de uma nova cosmologia, o diálogo entre saberes reconciliados, a proposta de um novo paradigma civilizacional, a superação do antropocentrismo, uma nova aliança com a natureza e uma nova espiritualidade.

profunda revisão dos pressupostos que deram origem ao atual modelo de civilização.³⁹¹ Tal empreendimento implica também uma revisão dos postulados teológicos centrais da fé cristã, tendo em vista um novo compromisso de defesa da vida na sua integralidade.

2.2.3.2. *Implicações da reflexão ecológica sobre o pensamento teológico: a ecoteologia*³⁹²

A ecologia, numa visão holística, tem implicações profundas para o cristianismo em geral, e para a TdL em particular. Na percepção de L. Boff, “o Cristianismo é levado a aprofundar a dimensão cósmica que sempre esteve presente na sua fé”.³⁹³ Mas não é apenas o cristianismo que é desafiado a rever a sua teologia em bases ecológicas, senão que todas as grandes tradições de fé da humanidade. L. Boff sugere inclusive que a nova consciência ecológica pode ser portadora de uma nova consciência religiosa, mais ecumênica e comprometida com a defesa da vida.³⁹⁴

A reflexão ecológica tem incidência, portanto, sobre a reflexão teológica. A partir da experiência e da reflexão ecológica emergem novas imagens e conceitos de Deus. No seu interior rompe-se com a compreensão teísta de Deus, que classicamente entendeu Deus como um Ser absoluto, perfeito e transcendente. No interior de tal compreensão, se faz uma clara distinção entre Deus e o mundo, e, em determinados momentos históricos, chegou-se a postular a completa separação entre Deus e o mundo.³⁹⁵

A ecoteologia, por sua vez, entende que Deus não pode ser compreendido à parte do mundo. O desdobramento do cosmos num processo evolutivo e em permanente expansão é percebido como um processo de autodesvelamento de Deus. Deus é, por assim dizer, a Energia primordial que está no princípio de tudo, e que atua sem cessar no interior do

³⁹⁰ Cf. L. BOFF, *Teologia da Libertação e Ecologia : Alternativa, Confrontação ou Complementaridade?* In: op. cit., p. 93s.

³⁹¹ ID., *ibid.*, 95s.

³⁹² No capítulo um, apresentamos as implicações do novo paradigma ecológico na compreensão da cosmologia, da história e da antropologia. Agora queremos destacar melhor as implicações teológicas deste paradigma, mais propriamente sua incidência sobre a imagem e o conceito de Deus, na teologia.

³⁹³ L. BOFF, *Ética da Vida*, p. 35.

³⁹⁴ De um lado, L. Boff indica a necessidade de uma convivência ecumênica entre as diferentes religiões mundiais, que são desafiadas a se renovar, em função deste chamado à mútua aceitação e convivência. De outro lado, ele indica que a nova civilização emergente é portadora de uma nova espiritualidade, do interior da qual poderá nascer uma nova religião, “cuja missão é de re-ligar todas as experiências humanas, gestando um sentido civilizacional novo”. ID., *Ecologia : GT, GP*, p. 255. Cf. também ID., *Ética da Vida*, p. 34s.

³⁹⁵ L. BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 218.

princípio cosmogênico.³⁹⁶ Assim, a consciência de Deus, que emerge no ser humano, é a percepção do mistério supremo que age dentro do próprio universo e que desperta em nós a reverência e a veneração.³⁹⁷

Essa compreensão sobre o modo de funcionamento do universo, a teologia deriva das ciências modernas. A partir delas, a teologia recebe a explicação de que o processo evolucionário cosmogênico funciona como um sistema aberto em permanente auto-organização, no interior do qual atuam os princípios da complexidade, da interioridade e da re-ligação.³⁹⁸ A esta explicação científica, a teologia agrega o seu conhecimento específico, que declara que o universo é criação de Deus. Este conhecimento a teologia deriva da revelação bíblica, a qual é aceita mediante a fé. Neste caso, a teologia tem o desafio de colocar em diálogo estas duas fontes de conhecimento, ou seja, o livro da revelação e o livro do mundo. Desse diálogo, deve resultar para o momento presente, uma nova teologia da criação, que consiga conjugar as intuições fundamentais da fé com os conhecimentos da moderna cosmologia.³⁹⁹ Trata-se efetivamente de superar o antropocentrismo que caracterizou o cristianismo nos últimos séculos e de redescobrir o alcance cósmico da graça divina.

Além de afirmar que o cosmos é criação de Deus, a ecoteologia também afirma que ele é perpassado, em todos os pontos e em todos os momentos, pelo Espírito de Deus. Entende-se, dessa forma, que Deus e o universo estão mutuamente inter-relacionados. Esta compreensão teológica recebeu a designação de *panenteísmo*, que carrega o significado de que Deus está em tudo, e tudo está em Deus.⁴⁰⁰ Por esta compreensão não se quer dar a entender que Deus e o mundo sejam a mesma realidade (panteísmo), mas que elas não existem de modo autônomo e desconexo.

O panenteísmo ajuda a superar a visão de que a transcendência e a imanência não se tocam. Para isso articulou-se uma nova categoria, percebida como intermediária entre as duas,

³⁹⁶ Segundo a teoria do princípio cosmogênico, o universo está em processo de gênese permanente, em todos os momentos e em todos os pontos (cf. *ibid.*, p. 225). Esta compreensão supõe que o universo não é fruto do acaso, mas é pervadido de propósito e de intencionalidade (cf. *ibid.*, p. 226).

³⁹⁷ L. BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 219. O próprio universo em formação é percebido como uma metáfora de Deus, “uma imagem de sua exuberância de ser, de viver e de celebrar” (p. 224).

³⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 230-1.

³⁹⁹ Segundo L. Boff, “uma teologia centrada na criação obriga a refuncionalizar todas as instituições religiosas e eclesiais”. *Ibid.*, p. 233. A teologia cristã priorizou historicamente muito mais a teologia da redenção. Esta, no entanto, para ser bem compreendida deve vir acompanhada de uma boa teologia da criação. Cf. L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 47-9.

⁴⁰⁰ L. BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 235.

que é a *transparência*. A transparência é entendida como “a presença da transcendência dentro da imanência. Quando isso ocorre, a realidade se torna transparente. Deus e o mundo são, portanto, mutuamente transparentes”.⁴⁰¹ A espiritualidade proposta pelo panteísmo ajuda a perceber o universo em cosmogênese, e as diferentes dimensões da realidade criada, como sacramentos que apontam para o Mistério supremo do universo.⁴⁰²

2.2.4. Das grandes narrativas às pequenas narrativas

A TdL, como vimos, é herdeira de uma concepção moderna que traduz na categoria libertação a sua visão de utopia e de práxis em meio à história humana. Como tal, há uma clara aposta na possibilidade da universalização da justiça e da paz, nas sociedades humanas, através de uma melhor socialização do poder político e econômico, em nível global (história da libertação). Naturalmente que a TdL, como teologia cristã, não restringe a sua utopia à dimensão intra-histórica, mas está aberta à dimensão escatológica da fé, que espera o cumprimento da plenitude de todas as coisas em Deus.

Sob este prisma, há que se destacar que a TdL é bastante fiel à sua identidade cristã, na medida em que esta é claramente marcada por uma macro-narrativa (a história da salvação). Há, por parte da fé cristã, a firme convicção de que a história, agora num sentido cósmico, não obstante suas contradições e ambigüidades, caminha para um bom termo, que a Deus pertence. Tal convicção, contudo, longe de representar uma postura de passividade, desafia a(s) teologia(s) e a(s) ética(s) cristã(s) no sentido de buscar(em) antecipar para a história presente a esperança final, que reside no tempo e no espaço escatológicos.

Para cumprir essa tarefa a teologia se utiliza também da(s) racionalidade(s) humana(s). E é nesse nível que a teologia, inclusive a TdL, se depara com a atual crise das grandes narrativas, tanto na filosofia, como nas ciências sociais. Na expressão de C. Boff, no afã de traduzir a sua utopia, a teologia encontra, no presente momento, o “pensamento fraco”

⁴⁰¹ Ibid., p. 236. Westhelle indica que, na visão de Lutero, Deus está presente na criação. A criação, na visão luterana, é o invólucro ou a máscara de Deus, que jamais está acessível diretamente. Tal concepção, de um lado, amplia o conceito de revelação à natureza; de outro lado, porém, indica que mesmo na revelação Deus ainda se mantém oculto. Vítor WESTHELLE, op. cit., p. 24.

⁴⁰² Trata-se de uma espiritualidade mística que indica que o conhecimento de Deus se dá mediante a participação no Seu mistério, no caso, a comunhão com os mistérios da natureza.

(débil).⁴⁰³ Por esse conceito, subentende-se que no atual momento histórico-cultural, a razão privilegia claramente a busca de soluções parciais e particulares, em detrimento de soluções universais e definitivas. Dessa forma, a teologia se vê desafiada a atualizar a sua reflexão, tendo em vista o atual horizonte filosófico-cultural fragmentado.⁴⁰⁴ Entretanto, tendo em vista a sua própria identidade epistêmica, a teologia não pode abdicar da busca de um autêntico diálogo com um “pensamento forte”. Essa também é a dupla tarefa da TdL.⁴⁰⁵

A constatação de uma mudança ao nível da racionalidade vem sendo registrada, com mais ou menos acento, por diferentes teólogos identificados com a TdL. Sobre esse assunto, por exemplo, V. Codina registra, de forma sintética, que “caíram os grandes relatos, os mega-relatos, que, no fundo, eram produto do século XIX e somente temos pequenos relatos, pequenas narrações libertadoras. Passamos do macro ao micro”.⁴⁰⁶ Com relação às implicações disso para a reflexão (teológica) latino-americana, ele constata que “a razão política e militar deixou de ser a chave de toda teoria e práxis social e pastoral. Em vez de pensar em grandes mudanças estruturais, em grandes revoluções e na tomada do poder, parece-nos mais eficaz começar pelas pequenas mudanças que vão transformando a realidade

⁴⁰³ Cf. Clodovis BOFF, *A Teologia da Libertação e a Crise de nossa Época*. In: BOFF, Leonardo et. al. *A Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 112. Ele deriva esse conceito de G. Vattimo. Cf. também J. B. LIBANIO e A. MURAD. *Introdução à Teologia*, p. 32.

⁴⁰⁴ O atual período tem sido designado de pós-moderno. Para uma breve definição e descrição da pós-modernidade, numa perspectiva crítica, cf. Leonardo BOFF, *A Voz do Arco-Íris*, p. 17-32. Para perceber as associações entre pós-modernidade e neoliberalismo, cf. José COMBLIN, *O Neoliberalismo*, p. 89-93.

⁴⁰⁵ Neste sentido, C. Boff afirma que cumpre à TdL o desafio de “manter um pensamento forte frente às convicções de fundo, às intuições originais. Isso tudo é da ordem do irrenunciável, porque se refere à própria identidade e por isso é também inegociável. É a parte relativa aos princípios específicos da TdL, mas também e sobretudo aos princípios gerais da fé, nos quais a TdL está e só pode estar assentada. E adotar um pensamento fraco no que concerne às questões secundárias e relativas, como as referentes às mediações teóricas da TdL, tais como as análises, estratégias e projetos concretos”. Clodovis BOFF, op. cit., p. 112. H. Assmann, por sua vez, opõe-se a qualquer pensamento forte baseado em certezas. Por isso, ele propõe a distinção epistemológica entre *verdades* e *certezas*. No seu entender, as ciências operam com o conceito de verdade, que sempre de novo deve responder ao critério de falseabilidade (K. Popper). No seu entender, uma das diferenças fundamentais entre as ciências e a teologia diz respeito a essa distinção epistemológica de fundo: a teologia busca construir seu discurso sobre certezas enquanto as ciências se balizam [idealmente, acrescento eu] pela busca da verdade. Ao fazer uso desta distinção, Assmann na verdade busca questionar a teologia na sua insistência em apelar para verdades inabaláveis e conclusivas. Neste sentido ele provoca: “como seria uma teologia do sentido provisório, dos modestos amores possíveis?” A essa provocação, ele responde afirmativamente: “há lugar para profundas experiências religiosas em uma visão de que não existe a ‘esperança grande’, universal e totalizadora, mas que existem, sim, as esperanças tópicas, concretas e abertas a um certo encadeamento, sem previsão de ‘solução final’”. Constata ele ainda: “todas as ‘soluções finais’ são violentas e terríveis, tanto as da fantasia política, quanto as da fantasia religiosa”. Hugo ASSMANN, *Teologia e Ciências, Interdisciplinaridade e Transdisciplinaridade*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Mysterium Creationis*, p. 93.

⁴⁰⁶ Victor CODINA, *A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. Perspectiva Teológica*, 31/84(1999) p. 196.

até recriar um novo tecido social, cultural e eclesial”.⁴⁰⁷ A. Brighenti, na mesma direção, observa que a “descoberta das culturas e, com elas, a legitimação do pluralismo cultural e religioso, juntamente com o colapso da razão científico-técnica ou técnico-instrumental, puseram sob suspeita de totalitarismo todo metarrelato, incluído o teológico, o metarrelato por excelência”.⁴⁰⁸

Essa mudança ao nível da racionalidade evidentemente também é percebida por L. Boff. Ele constata que, nos últimos séculos, a humanidade esteve fortemente orientada pelo “sonho de grandes revoluções redentoras: a revolução científico-técnica, a revolução burguesa, a revolução socialista e a revolução cibernética. Todas estas revoluções exigiram uma altíssima taxa de iniquidade humana e ecológica”. Hoje, observa ele, há uma evidente mudança, na medida em que a maior parte da humanidade perdeu “a esperança nas revoluções universais válidas para todas as sociedades”.⁴⁰⁹

Levando adiante sua análise, L. Boff observa que as revoluções ainda são indispensáveis para se produzir as transformações necessárias. Todavia, há uma clara mudança na compreensão dos caminhos para se chegar às transformações almejadas. Ou seja, “não bastam as transformações estruturais; precisamos transformar também as subjetividades, pessoais e coletivas”.⁴¹⁰

Nesse contexto é que ele vai falar das revoluções moleculares, ou seja, a convicção de que as mudanças têm início nos pequenos grupos e nas comunidades interessados em transformações. “Nos grupos transformam-se as pessoas, suas práticas e suas relações com a sociedade circundante. A partir daí podemos começar a mudar espaços mais amplos da sociedade”.⁴¹¹ Essa dinâmica de revoluções moleculares, entende ele, é hoje uma realidade global; “por todas as partes surgem grupos, comunidades, articulações com uma nova consciência de solidariedade com os oprimidos e marginalizados do sistema aqui e em outras partes do mundo”.⁴¹²

⁴⁰⁷ Victor CODINA, A Teologia Latino-Americana na Encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, 31/84(1999) p. 196.

⁴⁰⁸ Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e teologia hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 19.

⁴⁰⁹ Leonardo BOFF, *Nova Era*, p. 74 (para ambas citações).

⁴¹⁰ ID., *ibid.*

⁴¹¹ *Ibid.*

⁴¹² Leonardo BOFF, *Nova Era*, p. 74. Em texto mais recente, L. Boff fala que o desafio da revolução molecular é, em última instância, subjetivo, embora as mudanças subjetivas aconteçam no contexto de um novo

Mas como será possível se estabelecer uma visão de unidade ou de conjunto entre grupos e comunidades tão díspares, a fim de que não se incorra numa completa fragmentação de iniciativas inovadoras? L. Boff, como vimos previamente, não abandona uma visão de totalidade, mas como será possível alcançá-la, diante da crise da filosofia e das ciências sociais? A resposta ele foi buscar nas ciências naturais e, mais exatamente, na articulação de um novo paradigma interdisciplinar, ecológico e holístico. Dessa forma, ele encontra na nova cosmologia a possibilidade de uma potencial macro-narrativa, que pode ajudar a devolver a noção de sentido e direção ao ser humano moderno, que se encontra fragmentado e indiferente.

Por cosmologia, ele entende “a imagem do mundo que uma sociedade se faz, fruto da *ars combinatória* dos mais variegados saberes, tradições e intuições. Esta imagem serve de re-ligação geral e confere a harmonia necessária à sociedade, sem a qual as ações se atomizam e perdem o seu sentido dentro de um sentido maior. Cabe à cosmologia re-ligar todas as coisas e criar a cartografia do universo. Isso normalmente é feito pelas grandes narrativas cosmológicas”.⁴¹³ Pode-se dizer, portanto, que L. Boff busca preservar a visão de totalidade da existência e, com ela, a possibilidade de macro-narrativas, que, por sua vez, são viáveis somente se entrelaçadas com as micro-narrativas. E é a partir de uma macro-narrativa cosmológica que ele desenvolve a sua teologia holístico-ecológica.⁴¹⁴

Para Assmann, a dimensão do sentido passa necessariamente pela nossa corporeidade e pela vivência do cotidiano. Ele procura desta forma evitar apelar para verdades apriorísticas ou metafísicas. No seu entender, “a vida real da maioria dos seres vivos, incluídos os humanos” é experimentada como “simples morada, praia, corporeidade e vida-sem-questões metafísicas, ou seja, a hipótese da simples imersão, desejo, fruição, sofrência, enfim, como vivência e aprendizagem abertas ao que vier a acontecer”. No seu entender, as teorias científicas, e também teológicas, devem levar esse fato em conta, a fim de que seu universo

paradigma civilizacional que está emergindo. Na verdade, a relação entre revoluções moleculares e novo paradigma é dialética. “Hoje, cada um é chamado a fazer a sua revolução. Seu estilo será molecular. (...) Nesse processo, far-se-á a revolução para um novo paradigma civilizacional, que permitirá a continuação do experimento *homo* num sentido mais profundo e melhor do que aquele vivido até o momento”. ID., *Ética da Vida*, p. 94-5.

⁴¹³ Leonardo BOFF, *Ecologia* : GT, GP, p. 63.

⁴¹⁴ Para uma breve caracterização da cosmologia contemporânea, cf. L. BOFF, *A Voz do Arco-Íris*, p. 167-177.

semântico e suas representações simbólicas “tematizem, aberta e afirmativamente, a alegria de viver, a corporeidade e o prazer”.⁴¹⁵

Libanio constata que, com o avanço da pós-modernidade, o cotidiano foi elevado a um novo patamar. Enquanto as grandes narrativas históricas, filosóficas, ideológicas, sociológicas e teológicas entram em crise, os pequenos relatos passam a ocupar lugar de maior destaque. “Eles convertem-se em lugar de descoberta do agir de Deus e, por conseguinte, da possibilidade de teologizar. Com isso, abre-se maravilhoso espaço para uma nova teologia do ‘pequeno’, das ‘breves narrações’. Enfim, qualquer lugar, em que se decidem a história, a vida, a aventura e o amor humanos em sua ambigüidade, torna-se ‘lugar teológico’ de uma nova e diversificada teologia”.⁴¹⁶

Rubem Alves já de há muito vem alertando para que a teologia não se reduza a um discurso ético, seja sob a forma da moral individual, seja sob a forma de uma teologia política. Para além da práxis, ele apela para o senso estético e poético da teologia. Assim, utilizando-se de estilo poético ele afirma que a teologia se ocupa com “palavras que ressuscitam os mortos. (...) Teologia é um ‘jogo de contas de vidro’ cujo tema é o casamento da Palavra com a carne, um poema sem fim sobre o mistério da encarnação. As palavras e a carne fazem amor, e assim nasce o corpo...”.⁴¹⁷ Ao comparar a TdL com a sua teologia, ele afirma que a primeira é “uma teologia de meio-dia, quando há muita coisa a ser feita”. A sua teologia, entende ele, “é uma teologia da hora do Ângelus, crepuscular, quando se compreende que as mãos não podem fazer muito mais que plantar jardins, cozinhar, e escrever ... *Isso também é parte da vida!*”.⁴¹⁸

A percepção de uma mudança na racionalidade é igualmente sentida ao nível da hermenêutica bíblica. Esse é, por exemplo, o diagnóstico que faz Lúcia Weiler, ao referir-se à crise dos grandes relatos e à emergência das pequenas histórias na atual hermenêutica latino-americana. Segundo ela, “começa-se a valorizar a hermenêutica das pequenas histórias escritas, ou não escritas, porém vivas na memória oral”. Ela destaca que, na perspectiva da teologia feminista, as “protagonistas dessas pequenas histórias são sobretudo mulheres, como

⁴¹⁵ Cf. Hugo ASSMANN, *Teologia e Ciências ...*, In: op. cit., p. 91 (para as diferentes citações neste parágrafo).

⁴¹⁶ J. B. LIBANIO e A. MURAD. *Introdução à Teologia*, p. 34.

⁴¹⁷ Rubem ALVES, *O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*, p. 72.

⁴¹⁸ Rubem ALVES, *Notas*, 2(1994) p. 12. “Quero que minha teologia seja deliciosa como um fruto carnudo, que ele provoque o gozo no corpo ainda antes que a cabeça entenda o seu obscuro sentido. (...) Não, não pense

as narrativas sobre as parteiras no Egito, e os Cânticos de Miriam, Débora, Ana”.⁴¹⁹ Assim, as (pequenas) histórias bíblicas são relacionadas com as (pequenas) estórias dos/as intérpretes, principalmente na perspectiva das minorias culturais e sociais, de forma a que essas estórias (pessoais e comunitárias) recebam um novo vigor e sentido para a vida cotidiana.

Wanda Deifelt, de forma semelhante, observa que as mulheres, desde longa data, têm sido as maiores responsáveis pela formação religiosa das novas gerações, sobretudo porque são elas, na maior parte, que se ocupam com a tarefa de contar histórias para as crianças.⁴²⁰ Esse importante papel pedagógico e teológico das mulheres nem sempre é reconhecido, pois, muitas vezes, ele fica restrito ao universo doméstico e familiar. A tarefa da reflexão e sistematização pública e oficial da religião, por via de regra esteve nas mãos dos homens, que assim detinham o poder sobre o universo religioso (e simbólico) oficial. Tal distorção está sendo gradualmente superada, mas ainda há um grande caminho a ser percorrido, tanto nas igrejas como na sociedade.

Segundo ela, as mulheres têm diante de si o desafio de transporem a sua competência histórica de organização (também simbólica) do universo doméstico e familiar para o universo público, inclusive no aspecto teológico-religioso. Para levar a efeito essa nova tarefa, elas devem se apropriar da arquitetura teológica, a fim de produzir uma nova reflexão que priorize as suas experiências de fé. Nesse sentido, a teologia feminista já tem apresentado importantes contribuições, tanto do ponto de vista da reflexão teórica, como também metodológica. Do ponto de vista metodológico, uma contribuição importante tem sido o uso da técnica de contar e recontar as histórias de vida das mulheres.⁴²¹

Essa metodologia proposta pela teologia feminista é também uma denúncia das teologias patriarcais, que se distanciaram da vida cotidiana e se refugiaram em esquemas

que me tornei insensível para os sofrimentos do mundo. Só que eu acho que o que eu posso fazer, como teólogo e artista, para aliviar o sofrimento, é tentar transfigurá-lo pela beleza” (Ibid.).

⁴¹⁹ Lúcia WEILER, Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 224.

⁴²⁰ Cf. Wanda DEIFELT, Palavras e Outras Palavras: a Teologia, as Mulheres e o Poder. *Estudos Teológicos*, 36/1(1996) p. 07-16 (a referência é da p. 14s).

⁴²¹ ID., Ibid. “As histórias de vida dão às mulheres a possibilidade de falarem sobre sua realidade, de compartilharem suas experiências, usando, por exemplo, um texto bíblico como base para reflexão. O ponto central é que as próprias mulheres possam assumir-se enquanto sujeitos ativos e pensantes, e que fazem uso da palavra para refletir sobre a sua própria vida” (p. 15). Um ótimo exemplo de uma reflexão teológica, a partir das histórias de vida (de mulheres), pode ser conferido na tese doutoral de Edla EGGERT, *Educa-teologiza-ção : fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita)*. São Leopoldo : IEPG, 1998. 211 p.

dogmático-doutrinários. Por isso, aponta Deifelt, há que se valorizar a reflexão teológica que se deixar guiar “por outras palavras, aquelas que evocam o poder criativo e transformador”; palavras que valorizam “o gosto, o sabor, a corporeidade”; “palavras que têm a ver com a história concreta das pessoas, o prazer e a dor, a alegria e a tristeza, as coisas da vida”.⁴²²

A historiografia teológica latino-americana também aponta para importantes mudanças na sua tarefa atual.⁴²³ Entre as mudanças identificadas, pode-se mencionar, por exemplo, uma maior valorização do cotidiano (religioso, cultural), das perspectivas de gênero, étnicas e raciais, da dimensão de corporeidade (festas, comidas, bebidas, sonhos, desejos), da interdisciplinaridade, dos regionalismos. Grosso modo, existe a identificação da necessidade de se ir além do esquema de uma História Geral em favor da narração de pequenas histórias. Há o registro de uma certa saturação da perspectiva sistêmica e uma valorização crescente da perspectiva fenomenológica.⁴²⁴

Vimos destacando ao longo deste trabalho que a teologia latino-americana, nos últimos anos, se caracterizou pela emergência de novos sujeitos e de novos enfoques teológicos. Nesse contexto, observa corretamente Fabri dos Anjos, que a teologia tende a “assumir um tom *narrativo* das sensibilidades que os diferentes sujeitos trazem, a partir de suas experiências”.⁴²⁵ Entretanto, por mais importante que seja, a simples narração das diferentes sensibilidades subjetivas não garante ainda a possibilidade do encontro e do mútuo reconhecimento na pluralidade. Por isso, a teologia não pode abrir mão de sua tarefa de ser uma reflexão crítica das diferentes experiências, tendo em vista a “organicidade do pensamento e do discurso de modo que permita ao menos torná-lo inteligível para o diálogo; e

⁴²² Wanda DEIFELT, Palavras e Outras Palavras: a Teologia, as Mulheres e o Poder. *Estudos Teológicos*, 36/1(1996) p. 15.

⁴²³ Para uma análise da historiografia recente desenvolvida no interior da CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), cf. o interessante artigo de Claudete Ribeiro de ARAÚJO, Um balanço dos trinta anos de história da Igreja na América Latina: Contribuições à teologia da libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 353-376.

⁴²⁴ A CEHILA entendeu que era sua tarefa, desde sua fundação (1973), reescrever a história da Igreja na América Latina, em sintonia com a perspectiva da TdL, ou seja, a partir da centralidade epistemológica e hermenêutica do pobre. Concebeu-se assim a tarefa de escrever uma História Geral da Igreja na América Latina, com a previsão de se produzirem doze volumes, dos quais dez estão publicados. As recentes mudanças, sobretudo na década de 90, trouxeram novas demandas, também para a historiografia, de forma que se produziram novos debates sobre a necessidade da própria refundamentação teórico-metodológica da CEHILA. Esse debate ainda está em curso, mas há sinais de renovação que apontam para novas perspectivas. Cf. ID., *ibid.* Para uma proposta historiográfica em linha com estas novas perspectivas, veja-se a dissertação de Renate GIERUS, *História das mulheres cristãs : uma historiografia feminista do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo : EST, 2000. 77 p.

a partir daí também enriquecedor na complementação das diferenças”.⁴²⁶ Para essa tarefa se fará novamente necessária a mediação da razão filosófica.⁴²⁷

Por fim há que se considerar ainda que cada teólogo/a perfaz uma narrativa autônoma, da sua existência pessoal, que é única e inigualável. Tal suposto deve ser evidentemente valorizado e refletido na atividade teológica. É consensual hoje a compreensão de que a história de vida de cada pessoa influi, direta ou indiretamente, na sua produção teórica.⁴²⁸ Isso, em si, não é nem bom, nem mau. Ajuda naturalmente que cada um esteja, ao menos parcialmente, consciente dos fatores subjetivos que influenciam mais diretamente sua atividade teórica. A teologia não precisa ser um relato autobiográfico, mas ela também não necessita prescindir da própria história de vida. Por isso, é importante que se registre que há espaço na reflexão teológica atual, também para referências à própria narrativa subjetiva e à auto-análise de como cada um elabora a sua própria síntese teológica pessoal. Exemplo bastante promissor de uma iniciativa deste tipo foi a publicação do livro preparatório para o congresso da SOTER de 2000, cujo título é *O Mar se Abriu*.⁴²⁹ Por meio desta obra buscou-se fazer um balanço dos últimos trinta anos da teologia na América Latina, com a novidade de que os autores foram solicitados a escrever suas análises tendo em vista uma perspectiva autobiográfica. Além da ótima qualidade analítica dos artigos, na sua maioria, eles apresentam elementos autobiográficos muito interessantes, dando um caráter bem especial a essa obra.⁴³⁰

⁴²⁵ Márcio Fabri dos ANJOS, Teologia na América Latina em perspectiva. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 563.

⁴²⁶ Ibid.

⁴²⁷ Para uma discussão atual da relação entre teologia e filosofia, cf. por exemplo, Clodovis BOFF, *Teoria do Método*, p. 371-383; José Cândido da SILVA, Filosofia e Teologia : uma relação tumultuada. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 513-528.

⁴²⁸ Para as implicações epistemológicas das histórias de vida, bem como para as mudanças na realidade de uma forma geral, cf. a interessante obra de Otto MADURO, *Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*.

⁴²⁹ Cf. Luiz Carlos SUSIN (Org.). *O Mar se Abriu : Trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo : Loyola/SOTER, 2000. 294 p. Cf. também o livro que reúne os textos apresentados no último congresso da SOTER (2001), o qual também contém textos bastante autobiográficos: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra Prometida*. Petrópolis : Vozes, 2001. 379 p.

⁴³⁰ A TdL tem sido historicamente uma teologia marcada por sua ênfase social (teologia social). Coube às teologias mais de cunho liberal enfatizar o aspecto subjetivo, individual da existência. Gradativamente, nos anos 90, teólogos ligados à TdL vem incorporando à sua reflexão análises que consideram a subjetividade, numa perspectiva existencial, sem perder de vista a dimensão social.

2.2.5. Da perspectiva revolucionária às transformações democráticas

2.2.5.1. A rejeição da violência e a afirmação da via democrática

J. Vigil entende que havia nos primórdios da TdL a expectativa da conquista do poder (Estado) pelas forças da esquerda, seja pela via democrática, seja pela via revolucionária. A estratégia era obter o poder nos países individualmente e a partir da soma desses conseguir abalar o sistema capitalista internacional. Segundo a “teoria do dominó”, à conquista de um país, outros seguiriam o exemplo. Como se sabe, essas expectativas não se concretizaram.⁴³¹

Se as estratégias de libertação estrutural se mostraram inviáveis historicamente, isso não inviabiliza a meta de libertação como tal. O momento histórico exige novas estratégias, sem perder de vista o horizonte libertador. Entre as iniciativas atuais que devem ser aprofundadas está o fortalecimento do poder pela sociedade civil organizada. Esta opção, na verdade, aprofunda o compromisso de encontrar soluções pela via democrática e a rejeição, por consequência, de qualquer alternativa que se faça valer da violência como estratégia política.⁴³² Libanio indica que a TdL, inspirada no movimento pacifista, opõe-se hoje a qualquer demonstração de força e de violência. “Não se trata de um pacifismo romântico, mas da exigência decorrente do cerne mesmo do Evangelho de criar uma sociedade sem violência, reconciliada pelo perdão, promotora da justiça como condição indispensável da paz”.⁴³³

W. Altmann sublinha que o tema da violência (revolucionária) nunca ocupou um lugar central na TdL. Central para a TdL tem sido a compreensão acerca da necessidade da transformação social, em favor das maiorias empobrecidas. A TdL parte da análise de que a realidade da pobreza, no continente latino-americano, não tinha causas naturais ou morais, mas era consequência de um sistema socioeconômico excludente e, por isso, promotor e mantenedor da injustiça. Essa injustiça, estruturalmente mantida e assegurada, perpetua uma

⁴³¹ Cf. José Maria VIGIL, Mudança de Paradigma na Teologia da Libertação? *REB*, 58/230(1998)311-328.

⁴³² Segundo H. Assmann, “em nossas sociedades, a mudança social já não pode ser pensada em termos de uma ruptura revolucionária, que imponha um sistema produtivo inteiramente diferente. Ou seja, não existe outro caminho viável que não seja o do buraco de agulha da criação de consensos pela via democrática e através dos procedimentos próprios do Estado de direito”. Hugo ASSMANN, Temas-chave para um referencial ético-político: corporeidade – sujeito – mercado. *REB*, 57/226(1997) p. 267.

⁴³³ J. B. LIBANIO. Trinta anos de teologia. Reflexão pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 146.

“lógica da violência”. Dessa compreensão se derivou o conceito de “violência institucionalizada”.⁴³⁴

A TdL entende que essa violência institucionalizada, que reside sempre como a violência primeira, deve ser combatida e denunciada. Nesse ponto, Altmann indica que há unanimidade na TdL “quanto à necessidade de denúncia profética das causas da pobreza, localizadas na injustiça social e, portanto, na violência institucionalizada”.⁴³⁵ O consenso da TdL não reside apenas na necessidade de denúncia, mas, num degrau um pouco acima, indica-se a “necessidade de transformações profundas e radicais”, pois a superação da injustiça é percebida como “indispensável, urgente e justa”.⁴³⁶

Percebe-se, na interpretação de Altmann, um duplo nível de consensos na TdL, tanto no seu ponto de partida como no objetivo final a ser alcançado. No ponto de partida da TdL, há consenso que as sociedades latino-americanas são profundamente injustas do ponto de vista socioeconômico e, por isso, são sociedades altamente violentas, do ponto de vista estrutural. O objetivo final que se propõe com a TdL é de superar a injustiça, alcançar o respeito integral à identidade do Outro e fomentar a criação de uma “sociedade mais justa, mais livre, mais fraterna e mais humana”.⁴³⁷

Já no âmbito das mediações, dos meios a serem usados para se alcançar esta sociedade, não chega a haver consensos. Neste nível é que Altmann situa a reflexão sobre o uso da violência, por parte da TdL, como meio para se chegar à transformação social almejada. No seu entender, em caso afirmativo, isto é, nos casos em que se defendeu o uso da violência como um meio legítimo e necessário para a superação da violência institucionalizada, sempre se fez isso como *ultima ratio*, levando-se em conta que se trata de um meio limitado e passageiro.⁴³⁸ O recurso à violência jamais foi percebido pela TdL como um princípio genérico, “mas sempre como uma opção histórica específica”.⁴³⁹ Neste nível, a apologia ao uso da violência, no interior da TdL, nunca foi consensual e, nos casos afirmativos, foi percebida como uma resposta transitória e excepcional.

⁴³⁴ Walter ALTMANN, Recurso à Violência e Transformação Social. Perspectivas da Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, 30/2(1990) p. 127.

⁴³⁵ ID., *ibid.*, p. 133.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 137-8.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 136.

A TdL caracterizou-se antes por sua ênfase na educação, organização e resistência popular frente ao sistema injusto e violento. Neste nível é que a TdL sempre “coloca o acento na organização perseverante de comunidades e realça a importância fundamental dos movimentos populares na busca de alternativas para a transformação social indispensável”.⁴⁴⁰ A centralidade para a TdL, portanto, esteve sempre na organização e na participação ativa das comunidades de base e dos movimentos populares.

2.2.5.2. A ampliação do conceito de política

C. Boff indica que nos anos mais recentes, houve uma ampliação na compreensão e na prática da política, a qual “passou a ser entendida tanto no sentido largo de participação na vida social quanto no sentido mais estrito de prática partidária. Contudo, a ‘política’ hoje implodiu e se manifesta em uma variedade impressionante de formas, como nos ‘novos movimentos sociais’ e suas práticas correspondentes”.⁴⁴¹

Nos primórdios da década de 90, P. Richard observou um importante deslocamento ao nível das práticas de libertação. Ele qualificou este deslocamento como a *passagem da sociedade política à sociedade civil*. Segundo ele, por este deslocamento, não se trata de promover o abandono da via política institucional. A dimensão do poder e o Estado continuam sendo muito importantes. Ele observou, contudo, que a prática da libertação naquela nova situação conjuntural se deslocava para a sociedade civil e para os movimentos populares. No seu entender, “os *movimentos populares* propõem uma renovação da sociedade de baixo para cima, a partir da base, a partir dos ‘poderes populares’”. Ele tem em vista, neste caso, os movimentos que apresentam propostas alternativas ao sistema capitalista dominante. Em especial, ele destaca alguns movimentos que no seu entender apresentam maior vigor, “como os da libertação indígena, da libertação da mulher, os movimentos afro-americanos, de crianças e jovens, movimentos culturais e de solidariedade, etc”. Outro aspecto por ele sinalizado, e que foi se consolidando ao longo desta década, é a fecunda e significativa

⁴⁴⁰ Walter ALTMANN, Recurso à Violência e Transformação Social. Perspectivas da Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, 30/2(1990) p. 131.

⁴⁴¹ Clodovis BOFF, Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 92.

solidariedade regional e internacional que foi se forjando entre os movimentos da sociedade civil organizada, entre diferentes países e continentes.⁴⁴²

Num texto mais recente, P. Richard confirma seu diagnóstico anterior, apontando o deslocamento da sociedade política em direção à sociedade civil como um dos fatores mais significativos da década de 90, principalmente a partir da consolidação dos novos movimentos sociais. No seu entender, o encontro da TdL com os novos movimentos foi mutuamente frutífero, pois, de um lado, a TdL se renovou, “asumiendo las dimensiones de género, raza, cultura, generación y naturaleza, propia de estos movimientos”. De outro lado, esses movimentos encontraram na TdL a força espiritual para sustentar a defesa de seus projetos alternativos. Por fim, na sua avaliação, o deslocamento da sociedade política à sociedade civil pode ter produzido uma despolitização imediata, mas a longo prazo vai permitir uma maior inserção na sociedade dos pobres e excluídos. “De aquí irán naciendo alternativas más globales y una nueva dimensión política diferente a las décadas anteriores”.⁴⁴³

2.2.5.3. *A emergência de novos movimentos sociais*

O movimento popular latino-americano, nas duas primeiras décadas da TdL, concentrou seus esforços em torno da defesa da democracia, entendida como defesa da liberdade política, da justiça socioeconômica e dos interesses das classes marginalizadas nas sociedades. Havia, neste período, uma perspectiva de unidade, pois também havia clareza quanto aos inimigos a serem combatidos: o autoritarismo político representado pelo Estado e o sistema capitalista identificado como responsável pelas desigualdades. A perspectiva de classe servia como referência de unidade.

Durante os anos 80 retoma-se a democracia formal no continente. Os projetos de cunho popular, contudo, não lograram êxito na conquista do Estado. Ficou evidente neste período que a conquista do Estado era uma possibilidade um tanto remota, diante de poderosas forças aliadas ao sistema. A estratégia possível seria pressionar o Estado para contemplar agendas parciais, como resposta a demandas específicas. Neste período surgem e

⁴⁴² Pablo RICHARD, A Teologia da Libertação na Nova Conjuntura. Temas e Novos Desafios para a Década de Noventa. *Estudios Teológicos*, 31/3(1991)206-219 (citação da p. 212).

⁴⁴³ Pablo RICHARD, Cuarenta Años Caminando y Haciendo Teología en América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *O Mar se Abriu*, p. 241-262 (citação da p. 256).

se fortalecem novos e antigos movimentos da sociedade civil, que passam a disputar a atenção política e a alocação de recursos para as áreas de sua respectiva atuação. Fica evidente que, não obstante possa ainda haver uma unidade de fundo no tocante a um projeto de sociedade, nesta fase o movimento popular se mostra bastante mais plural na sua expressão, mediante a emergência de novos atores sociais e de novas demandas políticas. Percebe-se, nesse período, que a ação política deve se dar em distintos níveis, seja ao nível do Estado, seja ao nível da sociedade civil organizada, ou seja, na organização da cidadania. A percepção e o amadurecimento dessa compreensão foi, sem dúvida, uma conquista.

Paradoxalmente, a retomada da democracia formal e a maior efervescência e pluralidade ao nível da cidadania, encontrou os Estados em condições de grandes dificuldades econômicas. De um lado, havia a maior exigência e expectativa por um Estado de Bem-Estar Social. De outro lado, o Estado se encontrava em condição pré-falimentar, com restritas possibilidades de investimentos. A solução encontrada foi, por via de regra, promover o ajuste macro-estrutural do Estado, o que representou diminuir ainda mais os investimentos sociais. Com isso, delegou-se ao mercado a tarefa de solucionar os interesses em conflito, parcialmente também no âmbito social. Desta forma, a crise do Estado de Bem-Estar Social repercutiu inclusive sobre os movimentos sociais, na medida em que esses dependiam do êxito do Estado para assegurar sua legitimidade social.

Na medida em que o Estado abdicou de sua condição de ser interlocutor dos movimentos sociais organizados, delegando esta tarefa ao mercado, os movimentos sociais perderam em boa medida sua capacidade de disputa e de reconhecimento político. Restou-lhes a possibilidade de manifestar sua contrariedade em relação ao modelo adotado e tentar sensibilizar a opinião pública para a legitimidade da sua causa. Esta tarefa também se mostrou bastante complexa, pois os meios de comunicação de massa, por via de regra, têm defendido os interesses do capital em detrimento das causas populares. Esse foi em boa medida o esforço dos movimentos sociais ao longo da década de 90.

Por fim, segundo Steil, a década de 90 aponta ainda para um deslocamento na autocompreensão e atuação das ONGs. Estas, nas décadas de 70 e 80, compreendiam estar a serviço do movimento popular, privilegiando-se ações de assessoria e de formação. Na década de 90, setores expressivos das ONGs passam a se perceber como um ator social autônomo, que está na relação com outros atores sociais (movimento popular, sindicatos, associações,

igrejas) compondo o Terceiro Setor, que como tal se afirma em distinção ao Mercado e ao Estado.

A hipótese de fundo para este deslocamento está relacionada à própria crise de final de século e às profundas transformações no cenário internacional (o desmantelamento do Bloco Socialista e o fortalecimento do capitalismo de corte neoliberal), que colocam em xeque as estratégias políticas que se pautavam pela construção de um Estado de Bem-Estar Social ou do socialismo.⁴⁴⁴

2.2.6. Da práxis de libertação à ética solidária universal

Conforme já indicamos, a TdL surgiu, originalmente, a partir de uma nova práxis de libertação. Essa nova práxis de libertação, entre outras, resultou numa reflexão teológica (teologia da libertação) e numa nova reflexão ético-filosófica (filosofia da libertação). Na perspectiva da TdL há, portanto, uma estreita relação entre práxis e ética, na medida em que esta não é percebida como um código normativo metafísico e estático, mas antes como um processo que busca repensar e reorganizar as relações humanas, nas suas multi-referencialidades, de forma dinâmica e permanente.

Não obstante a importância que a práxis de libertação tem para a reflexão ética latino-americana, isso não significa que ela seja a sua única fonte de referência. Na última década ficou mais evidente que a ética teológica, na América Latina, se viu desafiada a ampliar seu campo de reflexão, em função das profundas e complexas mudanças verificadas, em nível global. Entre os novos eixos epistemológicos que tem re-situado a reflexão ético-teológica, na América Latina, podemos enumerar entre os principais, a concepção de gênero, a concepção de alteridade (p. ex.: étnica, racial e religiosa), a concepção de cultura(s), a concepção de ecologia, as cosmovisões científicas e os avanços tecnológicos, a questão da bioética, a globalização na sua versão profundamente excludente. Por essa multiplicidade de enfoques fica evidente que também a *ética teológica* necessita trabalhar na perspectiva de *multi-*

⁴⁴⁴ Cf. Carlos Alberto STEIL, Movimento popular e ONGs em tempo de globalização. In: LESBAUPIN, Ivo et al. *Para entender a conjuntura atual*. Neoliberalismo, Movimentos Populares, Igreja Católica e ONGs, p. 37-49.

referencialidades, ou seja, com modelos que sejam dialogais e que possam transitar do particular ao universal, sem prejuízo para um dos lados.⁴⁴⁵

A reflexão que segue procura apresentar alguns pressupostos epistemológicos, antropológicos e históricos fundamentais para uma reflexão ético-teológica atual. Ela está, em boa medida, referenciada na reflexão teórica de L. Boff. Trata-se, evidentemente, de uma tentativa de delinear alguns aspectos de uma moldura que é muito mais ampla e complexa, e que já vem recebendo, por parte de alguns autores, um tratamento muito mais especializado.

2.2.6.1. *O imperativo de uma ética mundial*

Vivemos numa época na qual os problemas estão globalizados.⁴⁴⁶ Diante da gravidade dos problemas envolvidos e de sua difícil solução, se fortalece o diagnóstico e a convicção de que se deva buscar, em nível mundial, um consenso mínimo entre os humanos, com vistas à solução dos grandes desafios que a humanidade enfrenta. Em meio à diversidade que caracteriza a humanidade se deverá gestar uma plataforma comum de convivência. Esta plataforma comum deverá ter por base princípios éticos que sejam universalmente aceitos. A atual fase de globalização que vivemos impõe, portanto, o desafio inadiável de se construir uma ética mundial.

O termo ética deriva-se do grego *ethos*, que designa a morada, o habitat. A espécie humana historicamente adequou a natureza, conforme as suas necessidades, também para lhe servir de habitat. Ao transformar a natureza, para adequá-la às suas necessidades e aos seus desejos, o ser humano foi forjando a cultura, também na inter-relação com outros grupos humanos. Esta organização da morada humana, que no sentido abrangente envolve o habitat e o seu entorno, é uma tarefa permanente. O conceito *ethos* expressa, portanto, a permanente tarefa humana de transformar o mundo na sua casa, em função do seu bem-viver.

⁴⁴⁵ Para uma análise muito consistente da ética teológica, na perspectiva da TdL, tendo em vista os novos desafios epistemológicos, cf. Márcio Fabri dos ANJOS, Encruzilhadas da ética teológica hoje. In: ID., *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 159-176; ID., Ética teológica em perspectiva na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 333-351.

⁴⁴⁶ Entre os maiores problemas do atual período histórico, L. Boff lista três principais, a saber: a) a crise social; b) a crise do sistema de trabalho (desemprego estrutural) e c) a crise ecológica. Cf. L. BOFF, *Ethos Mundial*, p. 13-6.

Vivemos hoje justamente sob o impacto de uma nova consciência e percepção de que nossa morada, como comunidade humana, não envolve apenas o nosso nicho ecológico local e regional, pois este está inserido num sistema mais amplo, nacional e planetário, o qual afeta as possibilidades do bem-viver no nível local. Por isso é fundamental ampliar a noção do *ethos* para o nível global, pois a comunidade humana engloba toda a humanidade que habita a totalidade do mundo. A ética ocupa-se, portanto, com a organização do mundo como a casa comum da humanidade, a fim de que haja condições adequadas para o bem-viver de todos/as.⁴⁴⁷

A percepção de que vivemos sob o imperativo de uma ética universal deve emergir a partir de uma nova sensibilidade e de uma nova ótica. Toda nova ética deriva-se, a rigor, de uma nova ótica. Ora, vivemos, no presente momento, sob a nova consciência da dimensão planetária da humanidade. Tal consciência e percepção, é verdade, ainda estão longe de ser coletivamente partilhadas e de influenciar as formas de se viver, sobretudo as formas de se organizar institucionalmente a vida, nos mais diferentes níveis. De um lado, por exemplo, o rápido desenvolvimento tecnológico dos modernos meios de comunicação ajuda a ampliar essa noção e percepção da planetização que vivemos. De outro lado, há um evidente descompasso entre o incremento das relações possíveis e a organização institucional e jurídica do mundo no qual vivemos, as quais ainda estão basicamente orientadas em torno dos interesses dos estados-nações e dos blocos (econômicos) regionais. As instituições mundiais, fundadas em outro momento histórico, estão bastante defasadas para responder adequadamente aos desafios atuais. Os países centrais, entretanto, parecem pouco preocupados em resolver este descompasso, antes estão mobilizados para assegurar a manutenção dos seus interesses.

A realidade atual da mundialização, numa perspectiva inclusiva e ecológica, exige a superação dialética das óticas parciais e dos interesses regionais a partir de uma *nova ótica global*, que se reflita numa *nova ética global*. Esta é uma tarefa de grandes proporções e que deve ser construída coletivamente. É uma tarefa que deve levar a sério a pluralidade que caracteriza a humanidade, sem abrir mão da possibilidade de uma visão comum.

⁴⁴⁷ Cf. L. BOFF, *Ethos Mundial*, p. 34-5. Um segundo sentido da ética diz respeito à organização dos valores e dos costumes que regulam a vida da comunidade humana. Os valores e costumes são traduzidos em códigos morais e incorporados à vida da cultura. Neste nível, mais especificamente, a ética se torna sinônimo de moral, embora esta deva ser sempre entendida no plural, bem como se deve perceber seu caráter dinâmico (cultural) (cf. p. 36).

Neste ponto, impõe-se a pergunta acerca de como se pode alcançar uma nova ótica e uma nova ética globais. Uma pergunta ainda anterior é: quem define os critérios sobre as formas éticas que devam ser compartilhadas pela comunidade humana, em âmbito global? Há uma pluralidade imensa de caminhos, de diferentes propostas e indicações das mais variadas respostas. Como saber qual delas é a mais correta, a mais adequada e passível de ser mais amplamente aceita no atual momento histórico que vive a humanidade? Esta é uma questão complexa que, a rigor, exige um tratamento bem mais amplo do que aquele que se poderá oferecer neste ponto. Dito isso, também é importante, ao menos, se tentar propor algum esboço de resposta.

L. Boff destaca que a cultura grega, da qual a civilização ocidental é herdeira, respondeu classicamente que cabe ao *logos* humano (razão) definir o que é bom e verdadeiro para todos.⁴⁴⁸ Para bem cumprir essa sua missão o *logos* deve saber auscultar a natureza (*physis*), bem como a(s) sociedade(s) e a(s) cultura(s), com o intuito de procurar compreender as suas leis fundamentais e assim chegar a um conhecimento objetivo e, por conseqüência, universal.

Diante desta resposta filosófica clássica, devemos reconhecer que o *logos* tem um lugar primordial na compreensão e na organização da vida humana. Não se pode, contudo, atribuir unicamente ao *logos*, enquanto capacidade racional e intelectual do ser humano, a tarefa de organizar a morada humana. Haveria nesse caso, como em boa medida a modernidade nos dá testemunho, um reducionismo antropológico, com conseqüências graves para a organização do *ethos*. Numa perspectiva holística, é imperioso que o *logos* se faça acompanhar pelo *pathos*, em relação de mútua reciprocidade. Por *pathos* se entendem os sentimentos fundamentais, a estrutura da sensibilidade, o universo dos afetos e das emoções, o cuidado essencial que caracteriza e constitui os seres humanos.⁴⁴⁹

L. Boff entende que, da combinação de *logos* e de *pathos*, nasce a dimensão do cuidado humano, tanto no nível subjetivo como no nível cultural. Ele indica que um dos grandes desafios do atual período civilizatório que vivemos é a necessidade de fortalecer a ótica humana do cuidado, que, por sua vez, possa se refletir numa ética do cuidado, com um alcance universal. Na sua compreensão, portanto, a possibilidade de um *ethos* mundial, mais

⁴⁴⁸ Cf. L. BOFF, *Ethos Mundial*, p. 38s.

⁴⁴⁹ ID, *ibid*, p. 102s.

inclusivo, holístico e ecológico, depende em boa medida da universalização da dimensão do cuidado.⁴⁵⁰ Vejamos a seguir, como ele explicita essa dimensão do cuidado.

2.2.6.2. *O imperativo universal do modo-de-ser cuidado*

L. Boff entende que o cuidado constitui uma dimensão essencial da natureza humana. Não se trata de dimensão opcional, que pode ou não estar presente. É, antes, a condição fundamental que possibilita a emergência do humano como humano. Sem a dimensão do cuidado não haveria a condição humana como tal. O cuidado, destarte, constitui a experiência fundante, de base, ontológica, existencial profunda que caracteriza o ser humano enquanto humano.⁴⁵¹

Mais que uma atitude, o cuidado constitui um modo-de-ser essencial. “O modo-de-ser cuidado revela de maneira concreta como é o ser humano”.⁴⁵² Antes mesmo de ter consciência de sua condição, o ser humano experimenta o cuidado materno, familiar e social, sem o qual não sobreviveria. Por cuidado entende-se não apenas a satisfação de suas necessidades físico-materiais, mas também afetivo-emocionais. A qualidade da relação de cuidado que se experimenta de maneira decisiva na primeira infância, mas também de forma insubstituível em qualquer período da vida, determina em grande medida a maneira como o ser humano se relaciona com a vida e o mundo.

O cuidado ocupa, portanto, um lugar fundamental do ponto de vista da constituição subjetiva. Na sua ausência a vida humana está fatalmente condenada à morte, seja ela física, emocional ou espiritual. A constatação da importância fundamental do cuidado para a existência subjetiva deve ser, contudo, ampliada para o âmbito maior da sociedade, ou seja, na compreensão de que lugar o mesmo ocupa na organização social da atual fase civilizatória que vivemos.

⁴⁵⁰ Ele trabalha esta dimensão humana do cuidado no seu livro *Saber Cuidar* (1999). “É urgente um novo *ethos* de cuidado, de sinergia, de re-ligação, de benevolência, de paz perene para com a Terra, para com a vida, para com a sociedade e para com o destino das pessoas, especialmente das grandes maiorias empobrecidas e condenadas da Terra”. L. BOFF, *Saber Cuidar*, p. 39.

⁴⁵¹ Do ponto de vista filosófico, Boff fundamenta sua visão ontológica do cuidado na reflexão teórica de Martin Heidegger. Cf. L. BOFF, *Saber Cuidar*, p. 34, 89.

⁴⁵² ID, *ibid.*, p. 34.

L. Boff entende que vivemos contemporaneamente a crise de um modelo de civilização (modernidade técnico-científica) que, em boa medida, descuidou da dimensão social do cuidado. O enfraquecimento do cuidado como dimensão essencial da vida humana gerou toda sorte de sintomas que apontam para a necessidade de superação do referido modelo.

Segundo ele, há dois modos-de-ser predominantes de o ser humano se colocar no mundo: o modo-de-ser trabalho e o modo-de-ser cuidado. O modo-de-ser trabalho, não obstante as diferentes fases do seu desenvolvimento histórico, caracterizou-se fundamentalmente pela intervenção humana na natureza. Para tanto o ser humano busca conhecer os princípios e as normas que regem a natureza, cultiva-a e transforma-a para satisfazer seus interesses, necessidades e desejos. O ser humano não trabalha somente para garantir sua sobrevivência física, mas também para conformar o mundo ao seu desejo, co-pilotando, desta forma, o processo evolutivo.

A partir da modernidade, o modo-de-ser trabalho experimentou significativas mudanças. Do ponto de vista teológico, abandonou-se, em boa medida, a visão (e vínculo) da dimensão sagrada da natureza. Do ponto de vista técnico-científico houve um acelerado desenvolvimento que permitiu, para o bem e para o mal, uma intervenção muito mais radical na natureza, trazendo grandes benefícios, mas também causando muitos malefícios. Do ponto de vista socioeconômico houve significativo desenvolvimento material, mas às custas de uma indiscriminada exploração da natureza e de significativas parcelas da população mundial.

O modo-de-ser trabalho ocupa a centralidade absoluta no atual modelo civilizatório, porém com grandes distorções que necessitam ser urgentemente corrigidas para o bem-estar humano e da natureza como um todo. Neste sentido é que L. Boff propõe que se redescubra a centralidade do modo-de-ser cuidado, não para se contrapor ao modo-de-ser trabalho, mas para o complementar, devolvendo o necessário equilíbrio à vida no planeta. L. Boff entende que o que caracteriza o modo-de-ser cuidado é a interação e a comunhão dos humanos entre si e com a natureza.

Cuidar das coisas implica ter intimidade, senti-las dentro, acolhê-las, respeitá-las, dar-lhes sossego e repouso. Cuidar é entrar em sintonia com, auscultando-lhes o ritmo e afinar-se com ele. A razão analítico-instrumental abre caminho para a razão cordial, o *esprit de finesse*, o espírito de delicadeza, o sentimento

profundo. A centralidade não é mais ocupada pelo *logos* razão, mas pelo *pathos* sentimento.⁴⁵³

Pelo modo-de-ser cuidado o ser humano sente-se participante da comunidade humana global e da comunidade cósmica. Interessa-lhe, por isso, não somente seu bem-estar pessoal ou familiar, mas também dos demais seres humanos e da natureza. Sente-se assim co-responsável com a promoção da vida nos seus mais diferentes ecossistemas. Sente-se comprometido não somente com o bem-estar presente, mas também em assegurar a qualidade de vida para o futuro. Valoriza mais a convivência e a comunhão, que a dominação. Afirma o amor, o carinho, a ternura, a convivialidade, a carícia, a cordialidade, a compaixão como atributos essenciais para a vida humana.⁴⁵⁴

Se o diagnóstico da ditadura do modo-de-ser trabalho no atual modelo civilizatório está correto, entende-se que tal modo-de-ser unilateral esteja na base de uma série de desequilíbrios subjetivos, sociais e ecológicos tão amplamente difundidos na atual fase histórica que vivemos. Neste caso, a solução ou terapia prescrita é a redescoberta ou revalorização do modo-de-ser cuidado como forma complementar com vistas a equilibrar o modo atual dominante.

A questão que se coloca, porém, é como se pode resgatar, de forma cultural ou civilizatória, o modo-de-ser cuidado elevando-o a uma nova condição de valorização. Trata-se, efetivamente, de um movimento processual, profundo e de amplitude global que exigirá dedicação e perseverança.

O acesso ao modo-de-ser cuidado e seu fortalecimento civilizatório passa, na concepção de L. Boff, por dois caminhos interligados, a saber: o fortalecimento da dimensão feminina (*anima*) em homens e mulheres; a afirmação de que os sentimentos profundos (*pathos*) ocupam lugar essencial na vida humana.

O primeiro aspecto relaciona o modo-de-ser cuidado com a dimensão feminina da existência humana (*anima*). O modo-de-ser trabalho baseado na dominação tem valorizado o poder unilateral da dimensão masculina (androcentrismo), com graves conseqüências para as relações sociais (patriarcalismo) e as relações de gênero (machismo). O resgate do cuidado

⁴⁵³ L. BOFF, *Saber Cuidar*, p. 96.

⁴⁵⁴ ID., *ibid.*, p. 109-28.

como modo-de-ser passa por uma nova relação de equilíbrio, ao nível subjetivo e societário, entre as dimensões masculina e feminina da existência. Para alcançar este equilíbrio há que se fortalecer, no atual momento, a dimensão feminina (*anima*).

O segundo aspecto, relacionado ao primeiro, indica que, junto com a unilateralidade do princípio masculino tem prevalecido o princípio racional (*logos*), em detrimento do princípio afetivo-emocional (*pathos*) da existência. Pelo princípio racional tem-se valorizado o crescente domínio dos seres humanos sobre a natureza, forjado a partir de uma postura de distância crítico-objetivista. Tal postura tem proporcionado um crescente desenvolvimento técnico-científico que, contudo, tem se revelado bastante nocivo para uma compreensão mais integradora ou holística da vida.

Por conta disso, há uma crescente redescoberta da dimensão afetiva e sensível do conhecimento, bem como a constatação de que o universo das emoções, mesmo quando relegado, sonogado ou atrofiado, não deixa de estar presente, antes pelo contrário, se revela de forma patológica. Tal contribuição, derivada da psicanálise e da psicologia profunda, estendida à análise da cultura contemporânea, tem indicado um crescente mal-estar civilizatório. Há que se re-valorizar, portanto, o universo das emoções tanto no plano subjetivo como cultural, para se alcançar um novo equilíbrio entre razão e emoção.

A familiaridade ou a intimidade com o universo das emoções proporciona ao ser humano estar em contato com a dimensão essencial do cuidado que, como vimos, caracteriza o ser humano. Por meio dele manifesta-se a capacidade humana de se emocionar, de se envolver, de gostar e desgostar, de afetar e sentir-se afetado.⁴⁵⁵

Em última análise é a capacidade de sentir que nos alimenta os sonhos, nos abre os olhos para novas realidades, nos aquece o coração e nos torna solidários, nos estimula a buscar comunhão com as pessoas e o mundo, nos desperta o encantamento com a vida e para a dimensão do mistério que pervade toda a existência. A revalorização do modo-de-ser cuidado, portanto, ajuda a resgatar a nossa humanidade mais essencial.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ L. BOFF, *Saber Cuidar*, p. 99.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 103.

2.2.6.3. A ética da libertação ampliada

Concomitantemente à TdL, surgiu na América Latina uma ética da libertação, que contempla, de forma central, a solidariedade com os pobres e excluídos dos sistemas socioeconômicos vigentes. Vivemos uma fase civilizatória que coloca a humanidade diante de avanços técnico-científicos verdadeiramente espetaculares e, contudo, nunca houve tanta miséria no mundo como atualmente. Este é um fato que causa perplexidade e desperta indignação ética entre as pessoas com sensibilidade social.

O maior expoente da filosofia da libertação, com suas implicações éticas, é o pensador (teólogo, filósofo e historiador) Enrique Dussel, com vasta bibliografia. Dussel tem insistido sistematicamente em que as filosofias ocidentais, com suas respectivas éticas, são por via de regra, muito abstratas e, por isso, não consideram a realidade socioeconômica, com a atenção que esta exige, sobretudo o desafio premente da exclusão social que exige uma resposta eticamente formulada.⁴⁵⁷

Para Dussel, a universalização da reflexão e do discurso ético deve necessariamente levar em conta a realidade da pobreza e da exclusão. O discurso ético deve, a rigor, partir dos pobres e excluídos, pois eles são os esquecidos, os desprezados do sistema. Ao se começar o discurso ético por eles há uma possibilidade mais efetiva de se alcançar uma maior universalidade. A universalidade que se busca, neste caso, é a inclusão de todos/as na(s) sociedade(s), de forma a se assegurar a sua dignidade e sua liberdade fundamentais. O critério da inclusão é o critério pelo qual se pode avaliar eticamente uma sociedade. Por isso Dussel amplia sua reflexão para além do pobre socioeconômico, mediante o desenvolvimento do princípio da alteridade. Consciência ética, na perspectiva da alteridade, é a capacidade de conhecer e aceitar o outro, na sua diferença, e ser-lhe solidário, principalmente com aqueles que são os mais fracos dentro de uma sociedade.

L. Boff observa atento que a afirmação e a proclamação da ética da libertação, que hoje tem um reconhecimento e adaptação para diferentes contextos, em âmbito global, é um mérito da TdL.⁴⁵⁸ De fato, a ética da libertação mantém sua atualidade na medida em que a

⁴⁵⁷ Para uma breve síntese das implicações éticas do pensamento de Dussel, cf. L. BOFF, *Ethos Mundial*, p. 83-89.

⁴⁵⁸ ID., *ibid.*, p. 122.

maior parte da humanidade (Boff fala em dois terços da população mundial) ainda se encontra em situação de opressão e exclusão.⁴⁵⁹

Uma ética para ser universal, no entendimento de L. Boff, deve necessariamente incluir a ética da libertação. Além do princípio da libertação, L. Boff acrescenta outros critérios que ele considera fundamentais para uma ética universal. Entre esses critérios ele menciona a ética do cuidado, a ética da solidariedade, a ética da responsabilidade, a ética do diálogo e a ética holística.⁴⁶⁰

2.2.7. Da racionalidade teológica à espiritualidade

A TdL entendeu-se historicamente como uma reflexão crítica da tradição teológica cristã (tarefa esta entendida como libertação da teologia), tendo em vista o desafio de se elaborar uma nova teologia a partir do compromisso com a libertação dos pobres do continente latino-americano. A TdL sempre se percebeu como um ato segundo, subordinado do ponto de vista epistemológico ao momento primeiro, definido como a práxis de libertação. Entre esses dois momentos, buscou-se preservar uma relação dialética de mútua fecundação.

Nesta relação, a TdL buscou destacar também a relevância da tarefa teórica enquanto instância crítica indispensável de toda reflexão teológica. No interior do processo teórico da TdL, a mediação socioanalítica ocupou um lugar de destaque, não como um fim em si mesmo, mas para qualificar a nova práxis política libertadora (mediação prática). Tinha-se em vista, neste caso, uma correta e eficaz explicitação do binômio fé e política. Dentro desse processo teórico da TdL, o tema da religiosidade popular, num primeiro momento foi desconsiderado por sua natureza pré-crítica, mas gradualmente passou a ser apropriado, ainda que sob o predomínio de um viés ideológico, ou seja, a partir de leitura predominantemente sociopolítica. Segundo Libanio, já no final da década de 70, “firmou-se a posição mais comum na TdL de que na religiosidade popular há tanto elementos e germes libertadores e de resistência como alienantes e introjetados das classes dominantes”.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ L. BOFF, *Ethos Mundial*, p. 120.

⁴⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 107-125. Nestas páginas, L. Boff descreve sinteticamente as características de cada um destes princípios éticos.

⁴⁶¹ J. B. LIBANIO, *Panorama da Teologia da América Latina nos Últimos Vinte Anos*. In: *op. cit.*, p. 66. Libanio identifica esse deslocamento da TdL com relação à religiosidade popular como a passagem de uma posição crítico-militante à aceitação crítica da religiosidade popular (p. 64). Numa análise prospectiva, Libanio

Na década de 90, porém, o tema da religiosidade e da espiritualidade se impôs com uma nova ênfase, não só na América Latina, mas globalmente. Ficou evidente, nesta fase, que a diversidade religiosa é um imperativo de nosso tempo, também na América Latina. Três fenômenos religiosos tiveram um papel emergente na América Latina, sob o ponto de vista da adesão e da visibilidade pública, a saber: o fenômeno carismático (no interior da Igreja Católica e das Igrejas protestantes históricas), o pentecostalismo (na sua versão renovada, também designada de neopentecostalismo) e o fenômeno da Nova Era. Além destes novos fenômenos, houve também uma maior difusão, maior conhecimento e um certo crescimento das grandes religiões universais nesse continente, mesmo que do ponto de vista estatístico esta presença ainda seja pouco relevante. Há que se destacar ainda o resgate das religiões originárias dos povos nativos do continente.

Esta nova realidade religiosa plural se impôs como um fato e tem exigido um novo tratamento teórico da TdL. O fenômeno religioso, neste período, passou a ser interpretado com novas categorias hermenêuticas, com destaque para os enfoques culturais e antropológicos. Em síntese, pode-se afirmar que avanços significativos foram feitos na reflexão teológica sobre o fenômeno religioso. Mas, há muito mais trabalho ainda pela frente.⁴⁶²

Pode-se afirmar, com boa margem de segurança, que os temas da religiosidade e da espiritualidade ainda ocuparão a agenda teológica por um bom período de tempo, não só pela sua importância intrínseca, mas também por seu peso conjuntural.⁴⁶³ Há setores, contudo, que resistem em estabelecer um diálogo crítico entre religiosidade/espiritualidade e teologia. Em alguns ambientes, a ênfase na experiência religiosa se impôs de modo unilateral, de forma a

indica que a “religiosidade popular oferece a possibilidade de uma recriação da TdL, fazendo uma leitura da revelação numa perspectiva bíblica, desde a história e a simbologia do povo” (p. 68). A religiosidade deve ocupar um lugar de destaque na reflexão teológica, pois ela é, sem dúvida, “o elemento mais importante para a vida cotidiana do pobre e lhe dá resistência, coragem, esperança, futuro” (p. 68.).

⁴⁶² Uma das evidências que o fenômeno religioso atual se constitui num importante tema teológico está no fato de a SOTER tê-lo escolhido como tema central de seu congresso anual de 1998, sob o título “Experiência Religiosa: Risco ou Aventura?”. Esse encontro resultou na publicação de dois livros, que reúnem os textos apresentados no evento e que expressam uma grande diversidade de enfoques. Cf. ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Experiência Religiosa: Risco ou Aventura?*; ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.) *Sob o Fogo do Espírito*. Uma ótima síntese de uma reflexão teológica sobre esse tema, na perspectiva da TdL, pode ser encontrada em João Batista LIBANIO, Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 79-144.

⁴⁶³ Cf. Clodovis BOFF, Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O mar se abriu*, p. 95.

que se relegasse a racionalidade, e portanto a tarefa teológica, a um plano bastante secundário, ou até mesmo se impusesse a sua negação.⁴⁶⁴

Estamos, portanto, novamente diante do antigo binômio entre fé (experiência/espiritualidade) e razão (racionalidade/teologia), que em diferentes momentos históricos exige uma nova articulação. A teologia latino-americana tem sido desafiada a repensar a sua racionalidade, também sob o influxo do emergente fenômeno religioso, na sua pluralidade. É a teologia se abrindo para o fenômeno da experiência religiosa, na sua nova manifestação. De outro lado, a experiência religiosa deve ser submetida ao crivo teórico e crítico da teologia, pois nem todos os fenômenos religiosos, e nem todas as espiritualidades, se mostram portadoras de uma perspectiva de liberdade autenticamente evangélica. Neste sentido, a teologia deve preservar seu caráter autenticamente evangélico e crítico.⁴⁶⁵ Diante da importância que esse tema adquiriu no contexto teológico latino-americano, ele será apresentado de forma subdividida, para se melhor analisá-lo. Na seqüência, nos ocuparemos com uma reflexão sobre a espiritualidade, com ênfase para o trabalho de L. Boff. No item posterior vamos enfocar o tema do pluralismo religioso, numa perspectiva ecumênica.

2.2.7.1. *A eco-espiritualidade na concepção de L. Boff*

A espiritualidade é um conceito chave na reflexão teórica mais recente de L. Boff, na qual fica evidente a sua defesa de um paradigma holístico, que se contrapõe e supera o paradigma da modernidade. Esse tema tem para ele tal relevância que, de fato, ele condiciona a possibilidade de afirmação desse novo paradigma holístico à emergência e ao amadurecimento de uma nova espiritualidade, que deverá ser a base de uma nova civilização

⁴⁶⁴ Nesse sentido, José Comblin constata que vivemos uma fase histórica de profusão de novas espiritualidades e de uma nova ênfase conjuntural que aponta para esse tema. Embora reconheça a sua importância, Comblin alerta para o perigo de se reduzir a fé e a religião à espiritualidade. Para que não se incorra neste reducionismo, a teologia tem um importante papel a cumprir, qual seja a de ajudar a discernir o que efetivamente tem ou não relação com o Espírito de Deus. Segundo ele, há sempre o perigo de se confundir a voz do Espírito com a confiança absoluta no próprio sentimento. Cf. José COMBLIN, *A teologia na presente perspectiva*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *Sarça Ardente*, p. 541-547. Libanio e Murad, por sua vez, advertem que com o crescente misticismo, “a religiosidade corre o risco de perder-se em irracionalidades, subjetivismos ou mesmo enredar-se em fundamentalismos”. J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 367.

⁴⁶⁵ M. Fabri dos Anjos, ao analisar a relação entre a teologia latino-americana e o fenômeno religioso, principalmente no âmbito da SOTER, constata uma certa confusão entre o discurso teológico e os discursos religiosos. A postura metodológica correta, na sua visão, é que a teologia deve “funcionar” como um discurso crítico dos discursos religiosos. Márcio Fabri dos ANJOS, *Teologia na América Latina em perspectiva*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.), *Sarça Ardente*, p. 562.

planetária. Esta espiritualidade, em síntese, é entendida como a consciência da re-ligação de tudo com tudo, seja ao nível da experiência humana e, para além dela, ao nível ecológico e cósmico. Nesta acepção a espiritualidade é entendida como uma nova aliança que o ser humano estabelece com a criação e com o criador.⁴⁶⁶

No entender de L. Boff o paradigma da modernidade está por demais assentado numa racionalidade lógico-instrumental e, por isso, suprimiu a dimensão inerente e fundamental da espiritualidade, incorrendo desta forma num reducionismo que hoje se expressa na forma de uma crise civilizatória. Como conseqüência, o desenvolvimento da espiritualidade, no mundo moderno, ficou restrito ao universo das igrejas cristãs e das religiões históricas. Estas, por sua vez, não obstante suas contribuições históricas, não têm respondido adequadamente às novas sensibilidades subjetivas e culturais que exigem novos modelos de vida e novas visões de mundo (cosmologias).⁴⁶⁷

L. Boff critica sobretudo o antropocentrismo que marcou historicamente a teologia e a espiritualidade cristãs. A superação do antropocentrismo, bem como do racionalismo moderno, é uma tarefa imperiosa, a qual exige uma nova consciência, ou seja, uma transformação da mente. Novos desafios, no seu entender, exigem um novo olhar. Nesse sentido, ele percebe que diferentes campos do conhecimento humano fizeram, ao longo do século XX, importantes movimentos teóricos que, somados, indicam a emergência de uma nova racionalidade, mais integradora. Tendo em vista este cenário ele entende que a teologia tem diante de si o desafio de rearticular a sua racionalidade e a sua espiritualidade, numa perspectiva interdisciplinar e ecológica.⁴⁶⁸

2.2.7.1.1. Espiritualidade como princípio de unidade da realidade

L. Boff indica que no paradigma da modernidade há uma clara separação entre as chamadas ciências da natureza e as ciências do espírito. Na primeira prevalece uma proposta metodológica de conhecimento e descrição objetiva dos fenômenos observados/analísados, a partir de uma clara separação entre sujeito e objeto. As ciências do espírito, por sua vez, se

⁴⁶⁶ Leonardo BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 285.

⁴⁶⁷ ID., *ibid.*, p. 288.

⁴⁶⁸ No seu caso, a ênfase recaiu, principalmente, nas ciências da Terra (nova física, nova biologia) e na nova antropologia.

propõem ir além do aspecto fenomênico e buscam captar a dimensão de interioridade e, por assim dizer, de espiritualidade da realidade. Estas duas propostas interpretativas classicamente caminham de forma paralela.

Este aparente dualismo epistemológico, contudo, entrou em crise na maior parte das ciências. Tal crise tem provocado a revisão e busca de superação daquela postura de clara separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito. Tal separação é inconsistente, pois hoje há a compreensão de que “o espírito pertence à natureza e a natureza se apresenta espiritualizada”.⁴⁶⁹

Sob esta compreensão da unidade fundamental que caracteriza a realidade da vida pode-se afirmar que toda a matéria e todos os fenômenos apresentam a sua dimensão de interioridade, mesmo sem uma consciência expressa da mesma. Tal compreensão amplia consideravelmente a noção de espiritualidade, na medida em que se identifica interioridade e espiritualidade. A espiritualidade passa a ser entendida não apenas como um aspecto, entre outros, da realidade, que pode ou não ser considerado, dependendo da preferência do observador. Trata-se antes de um princípio constitutivo e, portanto, básico da realidade, sem o qual ela não existe.⁴⁷⁰

Este princípio espiritual que é constitutivo da própria realidade, em todas as suas manifestações, encontra no ser humano a possibilidade de se manifestar de forma estruturada, ou seja, de forma reflexiva, como uma realidade racionalmente compreendida e organizada. Os seres humanos têm esta capacidade cognitiva que os distinguem dos demais seres da natureza.

O conhecimento cognitivo-racional da realidade espiritual surge como um segundo passo. Antes de ter consciência, o ser humano participa da realidade, na base da qual está a dimensão espiritual. O conhecimento da dimensão de interioridade ou espiritual da realidade vem pela via da comunhão com ela.⁴⁷¹ O ser humano sente-se parte de uma realidade maior, na qual ele tem um importante papel a desempenhar, porém não de forma autônoma ou

⁴⁶⁹ Leonardo BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 54.

⁴⁷⁰ Cf. ID., *ibid.*, p. 44, onde se estabelece uma relação entre a noção de interioridade e de autotranscendência (da realidade).

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 31; 221-2.

separada. Neste sentido, a capacidade cognitivo-racional representa um aspecto importante da dimensão do conhecimento. Esta, porém, não se restringe à capacidade cognitivo-racional.

Se a capacidade cognitivo-racional rompe com sua base (origem/fundamento) natural, fatalmente vai incorrer num reducionismo racionalista. Quando desvinculada de sua base espiritual pode incorrer no reducionismo materialista. O racionalismo e o materialismo são expressões de uma visão antropológica que caracteriza o antropocentrismo. Tal postura tem levado a humanidade a um uso meramente utilitarista da natureza na modernidade.⁴⁷²

A partir de uma concepção evolutiva, que entende que a vida avança das formas mais elementares para estruturas mais complexas, existe a compreensão de que a consciência humana⁴⁷³ representa a realidade mais complexa da vida. A própria consciência humana passou por estágios evolutivos de formas mais elementares até chegar a sua atual estrutura complexa. A dinâmica básica da consciência, ao longo deste processo evolutivo, foi marcada por sua capacidade de expandir as relações possíveis com o meio-ambiente. Para além dessa expansão de conexões possíveis, ela também busca suscitar novos patamares de sínteses possíveis. Segundo esta compreensão, a consciência humana representa a capacidade reflexiva de perceber que a dinâmica da vida é essencialmente relacional e que todas as coisas estão interconectadas e em permanente expansão, a partir de ordens ou unidades previamente alcançadas. Sua dimensão de profundidade é buscar as unidades possíveis, por mais provisórias que estas sejam.⁴⁷⁴

2.2.7.1.2. *Espiritualidade como princípio dinâmico da vida*

Espiritualidade, lembra L. Boff, é um conceito relacionado à realidade do *espírito*. Por espírito entende-se a energia vital da vida, que está presente tanto nos seres humanos, como perpassa a totalidade da criação. Por esta definição, espírito não é entendido como uma realidade distinta da matéria e do corpo, mas antes como a sua energia vital que lhe confere entusiasmo, dinamicidade, expansividade, abertura. O oposto de espírito não é a matéria, mas a morte. Espírito, neste caso, assume o sentido de afirmação da vida, não apenas no sentido de sopro vital, isto é, como possibilidade de existir, mas para além desta condição primeira, trata-

⁴⁷² Leonardo BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 25.

⁴⁷³ Consciência é o conceito usado por L. Boff; cérebro/mente é o conceito usado por H. Assmann.

⁴⁷⁴ Cf. Leonardo BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 88-92.

se da existência na sua plenitude, isto é, no exercício de sua plena potencialidade. Morte, assim entendida, não significa apenas a ausência do sopro vital, antes representa a presença no interior da própria vida de dinâmicas que impedem que esta mesma vida desabroche na sua potencialidade, seja em nível biológico, social e existencial.⁴⁷⁵

A partir desta compreensão radical de espiritualidade, pode-se dizer que ela está na base de toda “atitude que coloca a vida no centro, que defende e promove a vida contra todos os mecanismos de diminuição, de estancamento e de morte”.⁴⁷⁶ Pela espiritualidade o ser humano sente que a sua existência está relacionada a um sentido de totalidade, onde se “percebe um fio condutor que liga e re-liga todas as coisas para formarem um cosmos”. Essa percepção faz com que o ser humano procure “dar um nome a este fio condutor, dialogar e entrar em contato com ele, pois o detecta em cada detalhe do real. Chama-o por mil nomes, Fonte Originária de todas as coisas, Mistério do Mundo ou simplesmente Deus”.⁴⁷⁷ Nessa mesma ótica, a espiritualidade pode ser definida como “as visões globais que fundam convicções poderosas que nos dão a força e o entusiasmo interior para definir um sentido para a vida e encontrar um significado para o universo inteiro”.⁴⁷⁸

Na compreensão de L. Boff a espiritualidade tem uma dupla face ou uma dupla dimensão: de interioridade e de exterioridade. A primeira dimensão, de interioridade, indica que, numa visão holística e inclusiva, a espiritualidade sempre envolve uma experiência subjetiva com a realidade do espírito. Cada pessoa tem diante de si o desafio de definir um sentido vital para a sua existência subjetiva. Tal tarefa implica num desafio permanente que envolve a totalidade da existência subjetiva, em resposta aos apelos e aos desafios que o indivíduo recebe, sejam eles oriundos da sua psique, ou da realidade externa. A resposta humana, embora envolva aspectos racionais, conscientes e volitivos, depende em boa medida também de aspectos inconscientes que marcam de maneira decisiva a nossa existência.

A espiritualidade, a partir da dimensão da interioridade, caracteriza-se pela abertura e a disposição de se buscar integrar as forças conscientes e inconscientes em torno de um centro ou núcleo pessoal. “A natureza da experiência do centro caracteriza-se pelo encontro do eu consigo mesmo, do eu consciente com o eu profundo. Aparece como aquela dialoção (que

⁴⁷⁵ L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 165.

⁴⁷⁶ ID., *Ética da Vida*, p. 130-1.

⁴⁷⁷ ID., *Ethos Mundial*, p. 129.

⁴⁷⁸ ID., *Ecologia : GT, GP*, p. 212-3.

vai para além das palavras) entre a totalidade da minha interioridade com a totalidade de minha exterioridade”.⁴⁷⁹ O que está em jogo neste processo é a possibilidade e o desafio de cada pessoa realizar o seu processo de individuação/personalização, como uma síntese única, que integre a ecologia interior (ecologia mental) com a ecologia exterior (ecologia social e cultural). Este desafio se torna tão mais premente à medida que vivemos tempos de intensa massificação cultural e de padronização das subjetividades, dentro de um modelo de sociedade que se apresenta como único e definitivo. Tal realidade tem profunda incidência sobre a dimensão humana mais profunda, da liberdade e da criatividade, enquanto possibilidade de orientar a própria existência pessoal, não só no tocante ao aspecto do desejo, mas também com relação ao universo dos valores e dos sonhos que fornecem a dimensão de sentido para a vida em sociedade.

O caminho para a via interna, de escuta da voz interior, de busca e de cultivo do centro pessoal, portanto, deve ser entendido na perspectiva desta busca mais profunda da existência, que almeja encontrar um sentido para a vida. Nesta procura se aprofunda o conhecimento dos valores humanos que dão à vida a sua solidez, bem como se tem acesso ao universo dos sonhos, de onde advém a luz que ilumina o caminho a ser percorrido.

Esse processo de interiorização ou de subjetivação, assim entendido, é efetivamente uma via de espiritualidade. Esta compreensão não é nova; apenas está sendo ampliada. Diferentes tradições religiosas, já desde longa data, enfatizaram que um dos caminhos privilegiados para o encontro com o sagrado é através da via interior (via mística). Na compreensão e na vivência da mística, “dialogar com a própria interioridade, escutar os apelos que afloram do centro, significa ouvir Deus e escutar a sua Palavra”.⁴⁸⁰

A segunda dimensão da espiritualidade se ocupa com a exterioridade. Há neste ponto um duplo aspecto a ser considerado. O primeiro diz respeito à nova cosmologia que sublinha a interdependência e a unidade de todos os fenômenos, na sua diversidade. O segundo diz respeito ao espírito da época na qual vivemos, que enfatiza os caminhos particulares e as soluções individuais e parciais em meio a uma realidade marcada por profundas fragmentações e oposições.

⁴⁷⁹ L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 168.

⁴⁸⁰ L. BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 293.

Em relação ao primeiro aspecto, L. Boff destaca que vivemos já no presente momento sob o impacto de uma nova cosmologia que percebe as profundas interconexões de tudo com tudo, seja ao nível macro-cósmico ou das micro-partículas, fenômeno este que não é captado pela ocular humana, mas que compõe hoje o seu universo de conhecimento. Esta nova cosmologia se expressa também no compromisso ecológico, que percebe o ser humano como parte da natureza, ou seja, embora distinto dela não se encontra em oposição a ela. Esta nova compreensão e esta nova experiência se refletem também numa nova sensibilidade e numa nova espiritualidade, que é ecológica em sua essência. Poder-se-ia falar, neste sentido, de uma eco-espiritualidade.⁴⁸¹

Essa nova espiritualidade, do ponto de vista teológico, produz uma nova reflexão sobre a doutrina da Trindade e, principalmente, uma revalorização do Espírito enquanto manifestação dinâmica e sempre presente de Deus, seja no cosmos seja na história.

A imagem de Deus como Energia Suprema e como Espírito se revela como a mais adequada para expressar a nossa cosmologia sob a forma do jogo e da dança. O Espírito é vida e doador de vida. O Espírito é liberdade e criatividade. O Espírito inaugura o novo e gera todo tipo de diversidades e ao mesmo tempo sua unidade. Esse Espírito “sopra onde quer, não sabemos nem de onde vem nem para onde vai” (Jo 3,18). Ele exige atenção e abertura para captar os mínimos sinais de sua presença; portanto, convida à desinstalação, à superação das identidades rígidas e definidas uma vez por todas, para acolhermos os processos que enriquecem estas identidades e as mantêm sempre vivas e atuais.⁴⁸²

O segundo aspecto da espiritualidade, enquanto dimensão de exterioridade, diz respeito ao espírito de nossa época. “Espiritualidade, neste horizonte, significa o conjunto de valores, projeções, idéias-geradoras e modelos que dão sentido pessoal e social à vida e que unificam o conjunto de experiências que se fazem”.⁴⁸³ O que se tem em vista, neste caso, é a possibilidade de encontrar uma categoria, um conceito, uma experiência, uma cosmologia, uma espiritualidade que tenha a capacidade de unificar a visão da realidade, de re-ligar de forma articulada as diferentes experiências, conhecimentos e práticas que caracterizam a experiência humana. Busca-se superar, desta forma, os conhecimentos, práticas e experiências

⁴⁸¹ L. BOFF, *Ecologia : GT, GP*, p. 297-307.

⁴⁸² ID., *ibid.*, 301-2. Nesta mesma obra, L. Boff escreveu um capítulo (cap. VIII – “O Espírito dorme na pedra’ ...: Habita o cosmos”, p. 243-265), onde ele desenvolve uma reflexão sobre a realidade do Espírito, a partir de uma concepção panenteísta (Deus está em tudo; tudo está em Deus)

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 296.

parciais e fragmentados em torno de uma visão de conjunto e de uma perspectiva de totalidade. Esse tem sido exatamente o esforço para se alcançar um paradigma holístico e uma espiritualidade ecológica.

A vida concreta, contudo, tem se mostrado bem mais resistente a esta visão e proposta. Os conhecimentos, práticas e experiências humanas são, por via de regra, expressões parciais e com restrita abertura para uma troca efetiva com outros saberes e outras experiências. Vive-se, assim, a afirmação quase unilateral das particularidades. Do ponto de vista da espiritualidade, a realidade também se mostra extremamente plural e, por isso, é mais apropriado se falar em espiritualidades, no plural. Neste caso, deve-se falar não só de uma pluralidade, mas de um efetivo conflito de espiritualidades em mútua oposição.

A realidade da vida apresenta-se ainda profundamente contraditória e os sinais disso estão evidentes, em menor ou maior grau, em âmbito global: as divisões de classe, os conflitos étnicos, culturais e religiosos, a agressão indiscriminada da natureza, a dominação do homem sobre a mulher, etc. Contudo, estas realidades de alienação, conflito e contradição estão longe de serem aceitas como a condição definitiva da existência humana. Antes, pelo contrário, o espírito humano que viveu a experiência da integração e da comunhão vital com o fundamento do ser, sente profunda indignação ética diante destas realidades e se opõe vitalmente a elas.

Desse sentimento de indignação ética e das novas experiências de comunhão e de participação é que nasce a espiritualidade da libertação, que assume o compromisso de defender a vida, nas diferentes expressões em que ela está ameaçada. Esta espiritualidade tem sido assumida e aprofundada pelas diferentes teologias da libertação. É importante sublinhar que a espiritualidade da libertação é entendida como uma dimensão inerente e indispensável da fé, que sublinha o aspecto do compromisso prático e ético. As práticas históricas, contudo, não esgotam o compromisso da fé, que sempre remete à dimensão escatológica, ao tempo definitivo, que a Deus pertence. Por isso, a prática histórica dialoga com a dimensão simbólica, na medida em que o símbolo ajuda a integrar já no presente, tanto ao nível subjetivo como ao nível da sociedade, os contrários em oposição.⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 170.

Em síntese, a espiritualidade da libertação e a espiritualidade mística, que se nutre dos símbolos, devem estar em mútua fecundação e diálogo para dar conta da riqueza da experiência humana e cósmica. Trata-se efetivamente de articular a libertação interior com a libertação social e política, pois se está diante de um processo único de libertação. “Para que seja integral, precisa-se articular a interioridade com a exterioridade”.⁴⁸⁵

2.2.7.2. Da espiritualidade à racionalidade teológica

Do ponto de vista religioso, vivemos, em âmbito mundial, sob o anúncio e a experiência de uma “nova era”, que representa uma *nova espiritualidade*. Por detrás desta nova espiritualidade há, no entender de Libanio, duas tendências místicas básicas. A primeira tendência, ele identifica como a *mística psicológica*. “O ser humano, nestes tempos de modernidade e pós-modernidade, sente-se dilacerado, fragmentado”.⁴⁸⁶ As grandes referências culturais e institucionais que balizavam a vida dos indivíduos estão enfraquecidas. Com isso, o indivíduo é desafiado a buscar na própria subjetividade as respostas e soluções para os desafios que enfrenta. Esta tendência crescente se expressa também na via religiosa. O indivíduo refugia-se da realidade violenta, estressante e barulhenta na interioridade do seu próprio eu. Busca no encontro da própria identidade profunda, da essência mais íntima de si, a experiência com o sagrado, com o divino. “Nesse caso, a experiência de Deus coincide com a experiência do próprio eu, da essência mais profunda de si”.⁴⁸⁷

A segunda tendência, Libanio classifica como *mística cósmica*. Neste caso, o indivíduo busca a unidade com o todo, com o cosmos. Tal mística está baseada numa nova cosmologia, que percebe a interconexão de todas as coisas, e numa nova antropologia que não faz uma distinção radical entre a humanidade e a natureza, antes propõe a integração entre ambas. “O trabalho espiritual consiste em ir se conscientizando cada vez mais desta unidade e relação íntima de todas as coisas, superando a concepção de um Eu individual, isolado e identificando-se com a última realidade”.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ L. BOFF, *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*, p. 168.

⁴⁸⁶ João Batista LIBANIO, *Espiritualidade da libertação em tempos de ‘Nova Era’*. *Vida Pastoral*, 36/182(1995) p. 2-8.

⁴⁸⁷ ID., *ibid.*, p. 04.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 05.

Estas duas místicas, não obstante as contribuições que trazem, necessitam ser complementadas pela mística cristã da libertação. Há um duplo risco, do ponto de vista antropológico em ambas místicas, que “consiste na supressão da liberdade pessoal e na conseqüente perda da responsabilidade histórica das próprias ações. (...) Mais, a paz e a tranqüilidade, que se buscam e se experimentam, realizam-se alheiamente à presença de qualquer outro, quer divino, quer humano. Nem falar do outro quando é pobre. Este desaparece totalmente do horizonte”.⁴⁸⁹

Para Libanio, a mística cristã da libertação deve aprender, destas duas místicas, a valorizar a importância da redescoberta da harmonia pessoal e com o universo. Com isso valoriza-se a subjetividade que predomina na cultura atual e torna a mística da libertação mais completa, do ponto de vista antropológico. A mística da libertação, contudo, indica que a busca dessa harmonia não pode se dar “à custa da própria liberdade, do encontro com o Outro e com os outros, da responsabilidade pela história. O si e o cosmo não podem nem devem abolir a história e o compromisso ético, como estes não podem também estranhar a necessidade do encontro profundo consigo e com o cosmo em gozosa harmonia e sintonia”.⁴⁹⁰

2.2.8. Do ecumenismo intracristão ao ecumenismo inter-religioso

2.2.8.1. A emergência de uma nova sensibilidade ecumênica mundial

Etimologicamente a palavra ecumenismo deriva-se do termo grego *oikoumene*, que tem o sentido de mundo habitado ou ainda de casa comum. O termo ecumenismo foi recebendo, ao longo da história, diferentes ênfases, por exemplo, de ordem geográfica, cultural, política, religiosa e, mais recentemente, econômica.⁴⁹¹ Independente da variação histórica do seu sentido, a palavra ecumenismo tem como conceito básico a unidade humana, não obstante a diversidade de expressões que caracterizam a espécie humana.

Do ponto de vista religioso o termo ecumenismo tem sido empregado com três sentidos distintos: a) A primeira acepção diz respeito à *universalidade da Igreja*; neste sentido

⁴⁸⁹ João Batista LIBANIO, Espiritualidade da libertação em tempos de ‘Nova Era’. *Vida Pastoral*, 36/182(1995), p. 06.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 06.

⁴⁹¹ Cf. Júlio de SANTA ANA, *Ecumenismo e Libertação*, p. 13-23.

se usa a expressão *ecumênico* no interior da Igreja Católica Romana para expressar o caráter universal da Igreja. Exemplo disso são os Concílios Ecumênicos. b) A segunda acepção, mais ampla, diz respeito à *unidade das Igrejas cristãs* ou dos cristãos em nível global; neste sentido é que se desenvolveu no último século o chamado *movimento ecumênico*. c) A terceira acepção, ainda mais ampla, refere-se à *unidade da humanidade*, em âmbito global; neste sentido é que tem sido usada a expressão ecumenismo ecumênico ou *ecumenismo inter-religioso* para designar a busca de diálogo entre as diferentes comunidades religiosas mundiais.⁴⁹²

O século XX trouxe grandes inovações para a humanidade. Do ponto de vista teológico caracterizou-se como um século de grande pluralidade. Não seria exagero, todavia, constatar que o movimento ecumênico, no sentido da segunda acepção acima indicada, constituiu-se como uma das expressões mais significativas do século que se encerrou. A extensão e a profundidade do seu alcance se fizeram sentir em significativa parcela do cristianismo, no âmbito internacional.

Há que se constatar, contudo, que o ecumenismo cristão ainda tem um longo desafio pela frente, pois o mesmo encontra não poucas resistências, mesmo no interior daquelas igrejas oficialmente comprometidas com sua causa. Além disso, uma importante parcela do cristianismo mundial é indiferente ou se opõe ao compromisso ecumênico. Outro fator limitador é que o ecumenismo, na segunda acepção do termo, ainda está restrito a uma compreensão intracristã (como busca da unidade dos cristãos ou ainda como expressão da unidade das igrejas cristãs).

Há, contudo, sinais bastante evidentes de uma crescente sensibilidade da real necessidade de se buscar um ecumenismo que ultrapasse as fronteiras da fé cristã e que contemple a pluralidade religiosa ao nível global. Tal ecumenismo tem sido designado como *ecumenismo ecumênico* ou como *ecumenismo inter-religioso*. No interior das igrejas cristãs esta dimensão do ecumenismo tem sido designada como *diálogo inter-religioso*. Na América Latina esta nova sensibilidade ecumênica foi cunhada com a expressão *macroecumenismo*. Não obstante a terminologia usada, ele diz respeito à “relação entre indivíduos ou

⁴⁹² Rosino GIBELLINI, *A Teologia do Século XX*, p. 487.

comunidades de tradições religiosas distintas” e visa a um “conhecimento mútuo e recíproco enriquecimento”.⁴⁹³

Existe a crescente constatação de que vivemos os primórdios de uma nova etapa civilizatória sob o influxo da mundialização, isto é, a consciência de que vivemos numa comunidade humana global, com a crescente percepção da nossa interdependência. O planeta Terra constitui, portanto, a casa comum que abriga os diferentes membros da família humana. Não obstante a diversidade humana, que se expressa nas mais diferentes formas, inclusive religiosas, os seres humanos têm uma origem e um destino comuns que estão diretamente relacionados à vida no planeta em que vivemos. Conseqüência disso é que o compromisso com a vida, nos seus mais diferentes aspectos, do ponto de vista religioso não é uma tarefa de uma única religião, mas sim do conjunto delas. Sob este prisma, o diálogo entre as diferentes religiões mundiais é uma agenda imperativa.

Hans Küng tem defendido fortemente a tese fundamental de que “não pode haver convivência humana sem um *ethos* mundial das nações; não pode haver paz entre as nações sem a paz entre as religiões; não pode haver paz entre as religiões sem o diálogo entre essas mesmas religiões”.⁴⁹⁴ Küng dedicou tempo e esforço na sua obra teológica para fundamentar o compromisso ecumênico intracristão; sua obra mais recente, contudo, indica que um dos grandes desafios teológicos de nosso tempo é o desenvolvimento de um *ethos* mundial de justiça e paz. Nesse sentido, ele entende que o ecumenismo necessariamente deve ser estendido a uma efetiva relação de mútuo conhecimento e de diálogo entre as grandes religiões. Tal tarefa exige efetivamente uma nova percepção e postura das teologias cristãs.⁴⁹⁵

A consciência de uma pluralidade religiosa em nível planetário não é nova. A novidade está no fato de que, na história mais recente da humanidade, a convivência inter-religiosa tem sido cada vez mais comum, nos mais diferentes lugares do globo, gestando novos espaços de encontro e de mútuo conhecimento. O conhecimento de outras expressões religiosas, contudo, acontece em outros níveis que o do encontro ocasional ou dos espaços de convivência.

⁴⁹³ Faustino TEIXEIRA, A interpelação do diálogo inter-religioso para a teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 418.

⁴⁹⁴ Hans KÜNG, apud GIBELINNI, Rosino. *A Teologia do Século XX*, p. 505. Para sua definição de *ethos*, cf. Hans KÜNG, *Uma ética global para a política e a economia globais*, p. 168.

⁴⁹⁵ Cf. este desdobramento da obra de H. Küng em R. GIBELINI, *A Teologia do Século XX*, p. 497-507.

Gradualmente o fenômeno religioso tem sido tematizado como um campo específico do saber humano; o desenvolvimento de um ensino religioso escolar de cunho inter-religioso e o surgimento de cursos de ciências da religião, em nível de graduação e pós-graduação, são exemplos desta nova realidade. Os modernos meios de comunicação também têm se constituído como importante fonte de divulgação das diferentes realidades religiosas em nível mundial. Destaque-se também uma crescente oferta de literatura sobre o âmbito religioso. Não por último, deve-se mencionar ainda o incremento das viagens internacionais, seja por motivo de trabalho ou de lazer, que também possibilitam o encontro com diferentes expressões religiosas.

O atual quadro de pluralidade religiosa coloca-se, portanto, como uma realidade imperativa da qual não se pode desviar. Tal realidade impõe-se também como um desafio epistemológico e teológico que exige das diferentes teologias uma reflexão atualizada e uma nova postura de respeito e de reconhecimento da alteridade e da liberdade religiosa como valores fundamentais para uma co-existência humana pacífica. Tal é o caso também da TdL. Esta compreensão de fundo leva F. Teixeira afirmar, com convicção:

O diálogo inter-religioso constitui-se hoje um dos desafios mais importantes para a reflexão teológica e a vida eclesial. No limiar do terceiro milênio, não há mais possibilidade de se pensar a construção da identidade cristã fora da dinâmica relacional. (...) O traço do pluralismo religioso, agora como “realidade cognitiva” de nosso tempo, instaura a necessidade essencial de uma perspectiva dialógica para a identidade cristã. O horizonte da alteridade deixa de ser sinônimo de inautêntico, inválido e indigno de Deus e passa a constituir-se itinerário essencial na afirmação da singularidade cristã.⁴⁹⁶

2.2.8.2. *A contribuição específica da teologia latino-americana: o ecumenismo de base*

Do ponto de vista teológico o ecumenismo não é uma novidade para a TdL. Mesmo contando hegemonicamente com a participação de teólogos/as católico-romanos/as, a TdL desde os seus primórdios contou com a participação de expoentes teólogos/as protestantes.

⁴⁹⁶ TEIXEIRA, Faustino. Novos paradigmas resultantes do diálogo inter-religioso. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia e Novos Paradigmas*, p. 105. Da mesma forma, D. Tracy propugna um cristianismo não-eurocêntrico. Um dos seus pré-requisitos é a abertura e busca por entender o significado das outras grandes religiões. “A questão das ‘outras religiões’ não pode mais ser relegada a um apêndice da teologia”. TRACY, David. Para além do fundamentalismo e do relativismo : A hermenêutica e o novo ecumenismo. *Concilium*, 240(1992) p. 115.

Além disso, a maior parte dos teólogos católico-romanos que estão na origem da TdL fez sua formação teológica na Europa e teve acesso à reflexão teológica protestante. Tal influência também teve reflexo na TdL. Há que se dizer, contudo, que a reflexão teológica sobre o ecumenismo não ocupou um lugar de destaque na produção teológica da TdL.⁴⁹⁷ A obra de maior destaque sobre o ecumenismo, na perspectiva da TdL, é *Ecumenismo e Libertação* (1987), de Júlio de Santa Ana, que promove neste livro uma introdução ao tema do ecumenismo, mesclando questões discutidas no âmbito ecumênico internacional, com uma hermenêutica latino-americana.

Mais significativo, porém, foram as iniciativas ecumênicas de base que reuniam diferentes movimentos populares na luta por melhores condições de vida. A partir do compromisso concreto com a libertação na vida das pessoas foi se gestando na América Latina, um novo tipo de ecumenismo, que ficou conhecido como ecumenismo de base ou popular. “Ecumenismo de base significa a prática comunitária de pessoas que estão comprometidas com uma libertação estrutural e que, no decorrer dessa ação comum e com base nela, fazem a experiência de uma unidade que, também em questões de fé, vai além das igrejas e independe de dogmas”.⁴⁹⁸

Como destaca G. Tiel, o conceito *ecumenismo de base* não é um conceito estático e unilateral, mas por meio dele se procura expressar uma determinada realidade prática e uma determinada concepção teológica. Do ponto de vista conceitual a ênfase do ecumenismo de base está na proposta ou na visão com a qual se trabalha, antes que no público com o qual se trabalha. “‘Base’ não designa uma classe social determinada, e sim as pessoas comprometidas com a libertação estrutural em sentido abrangente”.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Para Assmann, certos setores católicos da TdL demonstraram pouca abertura ecumênica. Ele lembra que a TdL “teve uma origem e perspectiva inicial acentuadamente ecumênica”. Com o passar do tempo, a hegemonia católica foi se impondo a ponto de, em alguns lugares, ter assumido um cunho claramente catolicocêntrico. Na visão de Assmann, tal postura foi um claro equívoco. ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou Seja: Continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 27. Cf. também J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 189-90. De outro lado, deve-se reconhecer que sobre os teólogos católico-romanos, identificados com a TdL, havia uma forte pressão por parte da Cúria Romana, no sentido de vigiar a ortodoxia de sua teologia. Além da acusação quanto à indevida influência do marxismo, pesava também sobre a TdL a acusação de ser fortemente influenciada pela teologia liberal e protestante.

⁴⁹⁸ Gerhard TIEL, *Ecumenismo na perspectiva do Reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 101.

⁴⁹⁹ ID., *ibid.*, p. 93.

A libertação estrutural ou integral é, nesta definição, entendida no horizonte proposto pela TdL, isto é, em primeiro lugar como o compromisso com a causa dos mais pobres e, a partir deles, a busca de uma sociedade mais justa e igualitária.⁵⁰⁰ Trata-se, portanto, prioritariamente de um compromisso sociopolítico. Todas aquelas pessoas, grupos, movimentos, associações, etc. que partilham desta visão de sociedade, participam ou podem participar, de alguma forma, desta proposta ecumênica.

Entretanto, para que seja compromisso ecumênico e não simplesmente compromisso sociopolítico deve estar presente o elemento da fé; ou seja, na base do compromisso está uma experiência de fé com o Deus libertador. Esta fé, por via de regra, se nutre a partir de uma comunidade eclesial. Este elemento da identidade eclesial nem sempre está tão refletido por parte daqueles que estão envolvidos nesta prática ecumênica, até porque a ênfase está na ortopraxis e não na ortodoxia.⁵⁰¹

Independentemente de a práxis de libertação ser o eixo fundamental do ecumenismo de base, Tiel indica que a eclesialidade, entendida como uma relação vital com as igrejas existentes, deve constar como um componente irrenunciável desta proposta ecumênica, para que ela possa preservar a sua identidade ecumênica.⁵⁰² Esse item, mesmo estando presente na maior parte das vezes, nem sempre recebeu a devida atenção do ponto de vista teológico. Como bem destaca Tiel, a relação entre a práxis libertadora e a relação com as igrejas constituídas não está isenta de conflitos, divergências e tensões. Indicar a existência da tensão não significa, contudo, que haja a necessidade de uma polarização.⁵⁰³

Outra característica fundamental do ecumenismo de base é a sua concepção de unidade. A unidade que se busca é entendida como maior que a unidade das igrejas e dos cristãos, mesmo que esta seja pressuposta como igualmente necessária e válida. Como destaca Tiel, o ecumenismo de base visa a unidade da humanidade.⁵⁰⁴ A definição de humanidade que

⁵⁰⁰ Gerhard TIEL, *Ecumenismo na perspectiva do Reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 96.

⁵⁰¹ ID., *ibid.*, p. 101.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 119.

⁵⁰³ Também neste sentido muitas vezes tem-se entendido a polaridade entre o ecumenismo de base e o ecumenismo eclesiástico. Embora distintos eles não devem ser entendidos de forma oposta ou necessariamente conflitiva. O ecumenismo eclesiástico é aquele que nasce por iniciativa e decisão oficial das lideranças oficiais das igrejas. Para maiores detalhes do ecumenismo eclesiástico no Brasil, cf. BOCK, Carlos Gilberto. *O ecumenismo eclesiástico em debate* : uma análise da proposta ecumênica do CONIC. Não obstante as suas especificidades, no Brasil tem prevalecido a cooperação sobre o conflito.

⁵⁰⁴ Gerhard TIEL, *op. cit.*, p. 147.

se tem em vista não é quantitativa, ou seja, a soma de todos os seres humanos; antes se trata de uma visão qualitativa, isto é, a unidade de todas as pessoas de boa vontade, ou seja, “daquelas que se engajam de modo consciente e coerente pela realização da justiça e dignidade para todos os seres humanos. Ante esta opção fundamental, as diferenças confessionais, religiosas e cosmovisivas perdem sua força divisora”.⁵⁰⁵

Dentro dessa visão, portanto, deve-se incluir também os fiéis de outras religiões que não o cristianismo. De uma perspectiva latino-americana isso significa, por exemplo, incluir também as religiões afro-brasileiras e indígenas. Destarte, conclui Tiel, “na América Latina o ecumenismo, entendido como ‘unidade da humanidade’, inclui os negros e indígenas – e, conseqüentemente, sua religiosidade específica”.⁵⁰⁶ Trata-se ainda, admite Tiel, de um tema complexo que só muito recentemente passou a fazer parte da reflexão no contexto do ecumenismo de base.

Chegamos aqui num ponto fundamental na análise deste respectivo item. O ecumenismo de base enfatizou, implícita e explicitamente, a dimensão sociopolítica do ecumenismo, ou seja, a unidade como compromisso por uma nova sociedade e nova humanidade, nas quais predominem a igualdade e a justiça. Por ecumênico subentendeu-se a busca de uma visão comum ou a busca de causas comuns e, por conseqüência, de práticas comuns que pudessem antecipar os sinais da utopia. Não se enfatizou muito a diversidade dos agentes comprometidos com a causa, pois isto era considerado secundário ou contra-produtivo.

Na década de 90, entretanto, ficou mais evidente a impossibilidade de uma visão política comum, também do ponto de vista popular, e ficaram mais nítidas as diferenças culturais e religiosas que estavam no fundamento do movimento ecumênico de base. Logo, para não se perder a perspectiva maior, a visão de conjunto, houve uma necessidade e um interesse maiores para se tematizar a questão ecumênica de fundo, a saber, da diversidade de visões e de experiências, também religiosas, que estão na base de uma visão mais ampla de unidade. Identidade e diversidade, neste caso, não se opõem, antes se complementam.

⁵⁰⁵ Gerhard TIEL, *Ecumenismo na perspectiva do Reino de Deus: uma análise do movimento ecumênico de base*, p. 149.

⁵⁰⁶ ID., *ibid.*, p. 150.

2.2.8.3. *O desafio teológico do pluralismo religioso*

A ampliação do enfoque ecumênico, no interior da TdL, deu-se, num primeiro momento, como consequência de um amplo processo de trabalho e de reflexão junto às populações indígenas e de afrodescendentes. A partir de um novo enfoque étnico e cultural tem havido um grande esforço no sentido de resgatar a memória e a identidade histórica desses povos que foram historicamente oprimidos no continente latino-americano. O resgate da memória e da identidade também passa pela redescoberta do universo ritual e religioso dos antepassados, tanto no sentido de reivindicar a inculturação dos elementos culturais e religiosos no âmbito da fé cristã e, ou mesmo, para poder afirmar a sua identidade religiosa autonomamente da fé cristã. No contexto brasileiro, as religiões de origem afro-brasileira (p. ex. candomblé e umbanda) têm ampla autonomia de organização e contam com um significativo número de adeptos, das mais diferentes origens étnicas.

A sensibilidade da TdL para o diálogo inter-religioso surge, portanto, num primeiro momento como consequência do seu próprio compromisso com as populações oprimidas, ao perceber que, como no caso dos povos indígenas e grupos de afrodescendentes, havia entre eles a expressão de diferentes convicções religiosas. A reflexão teológica sobre a alteridade, num primeiro momento aplicada ao pobre, como o outro que na sua diferença me questiona, foi necessariamente transposta para o universo religioso, no sentido de respeitar a alteridade religiosa do/a outro/a. Do ponto de vista teológico, contudo, o respeito é um aspecto a ser levado em conta. Outros aspectos estão igualmente envolvidos. A partir desse momento, a questão religiosa ou a busca de critérios teológicos para nortear o diálogo inter-religioso passou a ocupar mais diretamente a agenda da TdL.

Faustino Teixeira lembra também que a sensibilidade para a temática do diálogo inter-religioso na teologia latino-americana “foi igualmente favorecida pela experiência de diversos encontros dos teólogos do Terceiro Mundo e o reconhecimento da pluralidade cultural, étnica, racial e religiosa presente em suas regiões”.⁵⁰⁷

Há que se observar ainda que o fenômeno religioso retomou, no final de século e de milênio, significativo fôlego em âmbito global. Diferentes expressões indicam esta tendência,

⁵⁰⁷ Faustino TEIXEIRA, A interpretação do diálogo inter-religioso para a teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos. *Sarça Ardente*, p. 424.

como por exemplo, a volta do sagrado, a revanche do sagrado, o reencantamento do mundo, o retorno dos deuses. Há diversas possibilidades de análise deste fenômeno, as quais, contudo, não cabem neste espaço. Importante, neste momento, é sublinhar a atual *efervescência religiosa* e sua expressão deveras *pluralista*.⁵⁰⁸

Para além do pluralismo cristão, que se afirma com o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo, há uma clara manifestação de renovada busca da identidade religiosa afroameríndia, bem como um novo interesse pelas antigas religiões orientais, sem contar o crescimento ímpar de expressões religiosas com características neomísticas, que têm sido catalogadas sob a expressão “Nova Era”.

Libanio destaca que o atual quadro de pluralismo religioso não cabe mais, como em outros momentos históricos, sob um mesmo universo filosófico e cultural, o que representa, além da diversidade de compreensão estritamente teológica, uma diversidade de compreensão sobre o mundo, a sociedade e o ser humano.⁵⁰⁹

Percebendo a importância que o fator religioso ocupa hoje nas sociedades, também em nível latino-americano, Libanio entende que a TdL não tem como se furtar no sentido de desenvolver uma reflexão teológica mais acurada sobre a realidade religiosa.⁵¹⁰

Nessa mesma linha, Walter Altmann destaca que a diversidade religiosa se mostra ambígua: de um lado, pode ser descoberta e vivida como riqueza e fonte de criatividade; de outro lado, também pode assumir uma face obscura, “de intensa rivalidade, competição e proselitismo, quando não de discursos difamatórios e práticas opressivas mútuas”.⁵¹¹

A partir dessa análise, Altmann avalia que buscar uma compreensão mais ampla e concreta dessa realidade constitui-se numa das tarefas mais urgentes e decisivas para o

⁵⁰⁸ Esse fenômeno de retorno do sagrado não deixa de ser ambivalente. “Por um lado, é fator de libertação e de criatividade, na busca de novos valores capazes de inspirar o processo histórico de passagem a uma nova civilização. Mas, por outro lado, todas as religiões no passado e no presente, foram e são cúmplices e às vezes artífices da alienação, da violação dos direitos humanos, da violência contra indivíduos e povos, da discriminação contra as mulheres e do devastador domínio contra a natureza”. José Ramos REGIDOR, Vinte e Cinco Anos de Teologia da Libertação. In: BOFF, Leonardo et al. *Teologia da Libertação : Balanço e Perspectivas*, p. 79-80.

⁵⁰⁹ Cf. J. B. LIBANIO, Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 130.

⁵¹⁰ Cf. ID., *ibid.*, p. 79-144.

⁵¹¹ Walter ALTMANN, O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo na América Latina. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 396.

ecumenismo latino-americano no atual momento. Por fim, indica que, diante da atual diversidade religiosa, “a base comum para o encontro e o diálogo necessários, num continente tão sofrido como o latino-americano e caribenho, encontra-se, a meu ver, *na afirmação da vida e de sua dignidade*”.⁵¹²

Em síntese, pode-se dizer que a reflexão teológica sobre o ecumenismo inter-religioso, embora ainda incipiente na teologia latino-americana, já adquiriu um reconhecimento e densidade próprios, a ponto de ser considerado por Libanio e C. Boff como um dos enfoques teológicos emergentes, também na América Latina.⁵¹³ Libanio saúda com otimismo as possibilidades que este novo enfoque traz para a teologia, inclusive do ponto de vista de um deslocamento geográfico. “O espaço da esperança teológica deslocou-se para o Terceiro Mundo da Índia, da África e das Américas no diálogo com as grandes tradições religiosas orientais e com a tradição afro-indígena de nosso continente. Desponta esperançosa teologia. Novo contexto para que a criatividade teológica deslanche e rompa o marasmo em que muitas teologias se encontram”.⁵¹⁴

⁵¹² ID., *ibid.*, p. 412. Nesse sentido, Vigil indica que a contribuição específica do cristianismo (de libertação) para esse diálogo inter-religioso é a importância teológica da opção pelos pobres, entendida na perspectiva do amor-justiça radical de Deus. Cf. José María VIGIL, *Opção pelos pobres e trabalho da teologia*. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 307.

⁵¹³ Cf. J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 270-4. Clodovis Boff, *Teoria do Método Teológico*, p. 51-56.

⁵¹⁴ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 29.

CAPÍTULO III - A TEOLOGIA LATINO-AMERICANA DA LIBERTAÇÃO: DA PARTICULARIDADE REGIONAL AO PARADIGMA ECUMÊNICO MUNDIAL

Explicitamos ao longo do primeiro capítulo o caráter plural que a teologia latino-americana assumiu nos anos 90. Esse aspecto se revela, por exemplo, na forma como os/as diferentes teólogos/as organizam a sua reflexão teológica como resposta aos novos desafios impostos pela realidade. A pluralidade se expressa também na identificação dos rumos que a TdL deve seguir, diante de novos cenários epistemológicos.

Há, contudo, mesmo em meio a esta pluralidade de diagnósticos e de respostas quanto ao perfil epistemológico mais adequado para a TdL, uma certa unanimidade entre os/as teólogos/as em relação ao caráter global ou internacional da teologia, no contexto atual. De um lado, o fenômeno da mundialização ou globalização se impôs como uma realidade inegável no mundo atual, e passou a exigir das teologias uma nova articulação, principalmente tendo-se em vista a expansão do modelo econômico neoliberal. Paralelamente, se constata a crescente afirmação de um modelo cultural pós-moderno, que postula a afirmação de identidades particulares e a busca de respostas parciais, nos mais diferentes setores da vida.

Esse quadro dinâmico e complexo também repercute sobre a teologia. João Batista Libanio arrola entre as iniciativas teológicas afinadas com a sensibilidade pós-moderna:⁵¹⁵ a) o movimento pacifista que “opõe-se a qualquer demonstração de força e violência”; b) a teologia feminista cuja contribuição fundamental é a “consideração do gênero em toda a

teologia. Isso implica que o binômio cultural masculino e feminino em sua relação se faz lugar hermenêutico da revelação”.⁵¹⁶ c) O diálogo inter-religioso e a inculturação que coloca em perspectiva, a partir do nosso continente, as culturas e tradições religiosas ameríndias e afroamericanas. d) A pauta ecológica que levanta a reflexão e desperta o compromisso com relação à sobrevivência da própria vida no planeta. “No fundo, está em jogo uma nova antropologia, que implica necessariamente uma nova teologia da criação, da reconciliação”.⁵¹⁷

A emergência e consolidação de novos enfoques teológicos a nível internacional (p. ex.: a teologia feminista, negra, indígena, ecológica, das religiões) repercutiu também na América Latina e exigiu um diálogo mais explícito e aberto da TdL com essas respectivas teologias, de uma forma muito mais expressiva que na fase anterior.

A primeira hipótese que buscamos fundamentar é que, diante destes novos cenários, a TdL foi necessariamente ampliando o foco da sua reflexão de uma perspectiva mais regional para uma perspectiva mais global. Isso não significa que ela abandonou a perspectiva regional, mas essa é redefinida dialeticamente a partir de uma perspectiva global. Há uma constatação, mais ou menos consensual, de que a realidade e a consciência da globalização exigem uma crescente *globalização* da própria teologia. Segundo Clodovis Boff, “não resta dúvida que um mundo unificado pede uma teologia unificada. Só uma teologia ‘católica’ *de facto* pode responder à nova ‘ecumene’ planetária. Isso obriga às teologias de hoje a um intercâmbio mais intenso que em qualquer outra época do passado”.⁵¹⁸

A crescente mundialização da teologia exige, como decorrência, uma consciência mais explícita da dimensão ecumênica da realidade, da fé, e, por conseqüência, da própria teologia. Diante da afirmação de um crescente pluralismo cultural, a teologia latino-americana também assume um perfil marcadamente plural. Entretanto, mesmo em meio à pluralidade se conservam elementos de unidade, de forma que é possível se falar de uma unidade na pluralidade. Neste contexto, se pode afirmar que a teologia hoje deve ser necessariamente *ecumênica*, isto é, mesmo as teologias particulares devem estar inseridas num paradigma ecumênico. Esta afirmação nos leva a explicitar nossa segunda hipótese: na prática, a teologia

⁵¹⁵ João Batista LIBANIO, Trinta Anos de Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 145.

⁵¹⁶ ID., *ibid.*, p. 146.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

latino-americana se encontra inserida hoje num *paradigma ecumênico mundial*. Neste capítulo, pretendemos demonstrar essa hipótese e apontar, a título introdutório, para alguns desdobramentos metodológicos e epistemológicos deste fato.

3.1. Sinais evidentes de um legítimo pluralismo nos anos 90⁵¹⁹

3.1.1. *Novas sínteses teológicas nos anos 90*

Segundo José Comblin, as mudanças pelas quais a TdL passou nos anos 90 se explicam no contexto das mudanças mundiais e eclesiais, como qualquer outro fenômeno histórico. A teologia “resulta da convergência de forças que atuaram tanto no mundo como na Igreja nesta última parte do século XX, embora a personalidade de cada teólogo tenha expressado todos esses elementos em uma síntese própria”.⁵²⁰ Esta dimensão da teologia como expressão de uma *síntese pessoal* é um fato mais evidente e admitido, nesta nova fase da teologia latino-americana.

Num primeiro nível, o pluralismo teológico deste período passa pelas novas sínteses teológicas produzidas por importantes teólogos/as historicamente vinculados à TdL.⁵²¹ Num segundo nível, o pluralismo passa pela consolidação dos novos enfoques teológicos que imprimiram uma nova dinâmica à reflexão no continente. Ao longo do capítulo um, tivemos a oportunidade de olhar parcialmente para este quadro amplo e complexo. Neste momento, seria oportuno nos re-apropriarmos, em forma de síntese, de algumas das análises feitas previamente, tendo em vista a tarefa que nos propomos para o presente capítulo.

⁵¹⁸ Clodovis BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 517.

⁵¹⁹ C. BOFF fala de um pluralismo “legítimo, necessário e inevitável”. ID, *ibid.*, p. 499.

⁵²⁰ José COMBLIN, *Trinta Anos de Teologia Latino-Americana*. In: SUSIN, Luiz Carlos. *O Mar se Abriu*, p. 179.

⁵²¹ Na avaliação de Sérgio Gatica, a teologia latino-americana ainda não enfrentou de forma suficiente nem adequada o desafio metodológico de refletir sobre a presença e a influência do mundo emocional e afetivo do/a teólogo/a em sua tarefa propriamente teológica. No seu entender, a sensibilidade subjetiva do/a teólogo/a pode representar: 1) uma grande *riqueza* para o labor teológico [é sua porta de acesso à realidade; é sua fonte de energia para o trabalho teológico]; 2) um grande *risco*, na medida em que coloca armadilhas ao trabalho do teólogo [p. ex.: confundir o nível das emoções e da sensibilidade com o nível dos conceitos – A passagem de um nível para o outro não é imediata. Não se pode substituir um pelo outro, mas mantê-los em diálogo e integrados de maneira positiva]. Cf. Sérgio GATICA, *Síntese Prospectiva*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 567-574.

Clodovis Boff constata que a TdL se caracterizou, nos seus primórdios, como uma teologia regional, no duplo sentido de ser uma teologia *latino-americana* e também no sentido de ser uma teologia marcadamente *sociopolítica*. Seu diagnóstico é que a TdL no momento atual alcançou um reconhecimento mais universal, no sentido de que algumas de suas teses foram gradualmente aceitas e incorporadas por outras correntes teológicas. Da mesma forma ele defende que a TdL deixe de atuar de forma autônoma, e passe a atuar de forma mais integrada ao conjunto da teologia. Na prática, ele propõe que a TdL deixe de ser uma teologia específica (sociopolítica) e assuma mais explicitamente a dimensão integral da teologia. Por isso, ele defende a (re)inserção da dimensão sociopolítica, desdobrada pela TdL, no *órganon* teológico (universal). Sua leitura parece levar mais em conta o contexto eclesial católico-romano, que marca a sua identidade eclesial e teológica. Embora a dimensão ecumênica da sua proposta esteja pouco explicitada, ela não está ausente, ou ao menos não parece haver impedimentos para se buscar aproximações e, assim, adaptá-la tendo-se em vista um cenário ecumênico mais global.

Leonardo Boff também sinaliza que o binômio opressão-libertação que marcou a TdL, na sua primeira fase, esteve fortemente centrada na realidade latino-americana, numa perspectiva de contestação do sistema capitalista (ênfase socioeconômica). Na sua reflexão mais recente, na década de 90, ele passou a defender uma mudança radical no modelo da civilização moderna, seja na sua versão econômica, social, cultural e religiosa. Na base deste modelo de civilização está o paradigma da modernidade. Para se alcançar um novo modelo civilizatório há que se desenvolver um paradigma mais holístico e ecológico, com profundas implicações dos pontos de vista de gênero, epistemológico e espiritual. Trata-se de um paradigma global e ecumênico que, entende ele, está em fase de gestação. Desta forma, ele defende que a TdL deva se inserir organicamente e intencionalmente neste novo paradigma, e assumir a sua defesa, através de uma militância política, da vivência ética e da reflexão teológica.

Hugo Assmann percebeu diferentes dimensões da crise da TdL, na primeira metade de década de 90, e foi dos primeiros teóricos a propor uma revisão mais crítica de alguns de seus postulados epistemológicos, bem como a ampliação do seu referencial teórico-metodológico. Embora sua obra recente não tenha sido prioritariamente teológica, esteve antes voltada mais para o campo da educação, sua reflexão continuou a ser instigante para a teologia, principalmente suas análises antropológicas e epistemológicas. Suas análises sobre economia

política, sobretudo sua compreensão da dinâmica do mercado, bem como sua inserção nas ciências naturais e nas tecnociências, aportaram importantes elementos para a reflexão teórica sobre ética política no contexto atual. Desta forma, ele tem propugnado uma significativa readequação teórica da TdL, tendo em vista o atual cenário epistemológico complexo e inter/transdisciplinar.

Há, portanto, não obstante as diferenças entre estes autores, a identificação da necessidade de uma refundição metodológica e epistemológica da TdL, em função das profundas mudanças verificadas nas sociedades e nas igrejas. Na expressão de Carlos Palácio, “é cada vez mais evidente, sobretudo a partir dos anos 90, que a realidade sobre a qual tem que se debruçar a reflexão teológica mudou profundamente em relação ao contexto no qual nasceu a TL”.⁵²² Agenor Brighenti identifica, entre as principais mudanças do atual período, a “irrupção da pluriculturalidade e da plurirreligiosidade” que “implodiu a semântica teológica tradicional, obrigando os teólogos a alargar o conceito de teologia, de tal modo que ela pudesse abrigar sob suas asas as novas realidades emergentes”.⁵²³

3.1.2. A pluralidade é constitutiva da metodologia da TdL

Luiz Carlos Susin constata que o método, também em teologia, é determinado pela natureza do objeto.⁵²⁴ A. Brighenti observa que método e objeto estão numa relação dialética. Ora, quando muda o objeto ou a compreensão sobre o objeto, também o método deve sofrer

⁵²² Carlos PALÁCIO, Práticas sociais e pensar teológico: algumas lições da história. In: SUSIN, L. C. (Org.), *Terra Prometida*, p. 312.

⁵²³ Essas mudanças não se restringem à teologia latino-americana, mas têm abrangência mundial. Evocando uma afirmação de Mircea Eliade, Brighenti indica que um dos fatos mais marcantes do século XX foi “o descobrimento das culturas e, com elas, o descobrimento da religião do outro, a alma de sua cultura. Em decorrência, pouco a pouco, foram adquirindo carta de cidadania a pluriculturalidade e a plurirreligiosidade com conseqüências irredutíveis para os paradigmas da racionalidade moderna – para as ciências em geral, incluída a teologia”. Esta, entre outras mudanças, está exigindo a refundação semântica e da sintaxe teológica. Cf. Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 7. Para a emergência das culturas e a constatação da virada antropológica da teologia, cf. José COMBLIN, O Cristianismo e o Desafio da Modernidade. In: SILVA, Antonio Aparecido da (Org.). *América Latina : 500 anos de evangelização*, p. 205-274.

⁵²⁴ Luiz Carlos SUSIN, Fazer Teologia em Tempos de Globalização. *Perspectiva Teológica*, 31/83(1999) p. 97. Cf. também C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 16. “Pertence ao entendimento elementar da epistemologia saber que o objeto determina o método. Este está sempre subordinado ao assunto em questão. Na ciência, é preciso deixar-se conduzir pela mão das coisas. Pois é a própria realidade que ensina o caminho (o método) para se chegar a ela”. *Ibid.*, p. 40.

modificações, “sob pena de não dar conta das mudanças operadas pelas novas percepções do mesmo, que vão se operando através da história”.⁵²⁵

Com relação à teologia, o sujeito deve levar em conta a dupla natureza do objeto: a) o *contexto*, que indica qual é o ‘lugar teológico’ a ser desdobrado pela teologia (objeto material);⁵²⁶ b) o *texto* (positividade da fé – objeto formal) que é confrontado pelo objeto material e lhe responde dialeticamente, definindo a perspectiva (formal) com a qual este objeto deverá ser analisado.⁵²⁷

Essa teologia hermenêutica dialética, por sua ênfase contextual, tem como ponto de partida o sujeito e o contexto. A definição do objeto material se dá a partir de uma práxis específica. O critério para a eleição do objeto material se dá a partir de sua relevância para o sujeito, num dado contexto. O sujeito em questão é a comunidade eclesial, que já tem o horizonte da fé como um elemento *a priori* para a eleição do seu critério de relevância. Trata-se de uma escolha comunitária, que já vem filtrada por uma sensibilidade evangélica. Mesmo assim há grande margem, nesta escolha, para o pluralismo, pois o sujeito da eleição também é marcadamente plural, além de que o contexto cultural no qual esse sujeito está inserido é igualmente plural. Desta forma, há que se reconhecer que o pluralismo é constitutivo desta proposta metodológica.

Na seqüência, o objeto material confronta-se e é confrontado pelo objeto formal (positividade da fé), que detém a primazia de importância na produção teológica. O objeto formal assegura a legitimidade do pluralismo de objetos materiais, na hermenêutica dialética (contextual). Mas, ele também assegura o critério da unidade na teologia cristã, na medida em que oferece o critério de uma identidade de fundo (no caso, a identidade cristã). Esta identidade, entretanto, não é imposta pelo princípio de autoridade, seja sob que forma ele se apresente. Antes, a identidade/unidade é definida pelo princípio da comunhão em torno (do

⁵²⁵ Cf. Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 11.

⁵²⁶ A definição do lugar teológico se dá na relação entre *contexto* e *intérprete* (sujeito – que neste caso pode ser um indivíduo ou uma comunidade). A compreensão na teologia moderna de “lugar teológico” (*loci theologici*) é diferente da teologia clássica. A perspectiva atual tende a definir “lugar teológico” como a “experiência humana, enquanto ‘lugar de sentido’”. Não se trata, contudo, de qualquer experiência, mas daquelas “carregadas de densidade existencial”. Cf. J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 33-4.

⁵²⁷ Cf. Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. In: op. cit., p. 18. Segundo C. Boff, “a teologicidade de um discurso não consiste no seu objeto material, mas sim no seu objeto formal. É esse que determina se um discurso é ou não teológico”. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 45. Para uma distinção bastante didática entre objeto material e objeto formal em teologia, cf. *ibid.*, p. 41-51.

núcleo) da fé-evento. Ora o reconhecimento da primazia epistemológica deste núcleo é um ato de fé (fé-experiência), e portanto de adesão, que caracteriza a identidade fundamental e constitui o critério de unidade das teologias cristãs.

No caso específico da teologia latino-americana, a TdL implementou de forma paradigmática esta forma de teologia hermenêutica contextualizada e o método dialético.⁵²⁸ O sujeito teológico (comunidade eclesial), urgido pelo seu contexto de gênese, elegeu o pobre (oprimido) como lugar teológico por excelência (objeto material), que deveria ocupar a centralidade da reflexão teológica (perspectiva formal). O pobre foi reconhecido como empobrecido e para melhor entender o seu contexto histórico, a TdL utilizou mediações socioanalíticas (MSA), com ênfase para a mediação socioeconômica.

A originalidade da TdL não se deu tanto em função do método dialético que utilizou, o qual também foi empregado por outras correntes teológicas. O que distinguiu a TdL foi uma experiência social e eclesial que marcou a sua origem e suas primeiras fases, ou seja, a práxis de libertação dos cristãos e de grupos organizados da sociedade, à luz da fé. A TdL, desde o início definiu-se como ato segundo, como a reflexão crítica “*em, desde e para* o contexto desta experiência de fé”. “Em última instância, a TdL inova em relação a outras teologias por mudar de lugar e de função”.⁵²⁹

Há que se reconhecer, portanto, que nos seus primórdios havia unidade na TdL, porque a práxis eclesial e social sobre a qual ela estava construída apontava de forma relativamente consensual para a libertação do pobre, numa perspectiva predominantemente socioeconômica. A mudança se deu a partir de um gradativo pluralismo na práxis eclesial, motivado pelas próprias mudanças na sociedade e por novos cenários epistemológicos. Gradativamente também a teologia foi refletindo sobre este pluralismo presente na práxis

⁵²⁸ Na definição de W. Altmann (et al.), “a metodologia da teologia da libertação se confirma precisamente em sua capacidade de mudar. (...) Dito de outro modo: ao mudar, devido às novas situações, sua opção metodológica não é sacrificada, mas apenas exercitada, e portanto confirmada”. Walter ALTMANN; Oneide BOBSIN; Roberto ZWETSCH, *Perspectivas da Teologia da Libertação : Impasses e Novos Rumos num Contexto de Globalização. Estudos Teológicos*, 37/2(1997) p. 135.

⁵²⁹ Cf. Agenor BRIGHENTI, *Pluralismo e Teologia Hoje. REB*, 61/241(2001) p. 21 (para ambas citações). Brighenti respalda-se em texto de Carlos PALÁCIO. Que lugar e que função para a teologia hoje? *Perspectiva Teológica*, 27(1995) p. 155-167. Para Carlos PALÁCIO a originalidade da TdL consiste: 1) em primeiro lugar, a vida da comunidade eclesial como ‘lugar natural’ da teologia; 2) em segundo lugar, a importância da práxis e o recurso às análises sociais; 3) em terceiro lugar, a TdL é exercida como uma teologia particular e, neste sentido, parcial. Ela busca oferecer respostas situadas a um determinado contexto social e eclesial. Cf. Carlos PALÁCIO, *Trinta anos de teologia na América Latina*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *O Mar se Abriu*, p. 51-64.

eclesial e social. A TdL tem feito um grande esforço para incorporar, em torno do seu paradigma original, essas mudanças identificadas na práxis eclesial e social, conforme pudemos constatar no capítulo dois.

Gradativamente, porém, a TdL “foi tomando consciência que a pluriculturalidade e pluriconfessionalidade do Continente eram irreduzíveis a um denominador comum; que outros desafios de ordem pessoal, racial, sexual, ecológica, de gênero, religiosa etc. precisavam igualmente ser teologizados. E, então, o desfecho foi inevitável: ao lado de uma TdL mais hegemônica nasceriam outras teologias contextualizadas como a teologia feminista, a teologia negra, a teologia índia, a ecoteologia etc”.⁵³⁰

Em síntese, o pluralismo teológico recebe, na década de 90, um novo impulso a partir de diferentes vertentes teóricas e práticas:

- a) a consciência de que a comunidade eclesial, à semelhança da sociedade maior, é constituída por *sujeitos* plurais e por *identidades* plurais que se organizam em torno de novas experiências e de uma nova práxis política, mais plural (p. ex.: ótica da mulher, ótica do negro; ótica indígena; ótica pós-moderna);⁵³¹
- b) as profundas mudanças na sociedade despertam a sensibilidade teológica para *novos temas, novos objetos e novas perspectivas* que, na teologia, dão origem a novos enfoques (p. ex.: cultura, religião, ecologia);⁵³²
- c) novos objetos ou a mudança na compreensão do objeto exigem uma mudança no método, que no caso da teologia latino-americana, representa, sobretudo, uma mudança na sua mediação socioanalítica (MSA). Os novos enfoques teológicos trouxeram à tona *novas mediações* científicas para a teologia (p. ex.: antropologia, ciências da natureza, teoria de gênero, ecologia) e, sobretudo, impuseram a necessidade de se trabalhar com uma *perspectiva inter/transdisciplinar*;
- d) a crise da racionalidade moderna e das macro-narrativas provoca um profundo debate sobre os paradigmas científicos, tanto nas ciências naturais como nas ciências sociais e humanas, com repercussão também para a teologia. Há a

⁵³⁰ Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 21

⁵³¹ J. B. LIBANIO e A. MURAD indicam que na esteira do atual pluralismo teológico, ou ainda como uma de suas dinâmicas de fundo, estão as “teologias genitivas do sujeito – da mulher, do negro, do índio”. *Introdução à Teologia*, p. 27.

⁵³² Na base do atual pluralismo também estão as “teologias genitivas do objeto – do trabalho, da matéria, do desenvolvimento, do progresso etc”. ID., *ibid.*

emergência de *novos paradigmas* e a maior consciência de que a noção de *complexidade* deve acompanhar a reflexão sobre o atual cenário epistêmico, nos mais diferentes campos do saber.⁵³³ Fica mais evidente, nesta nova fase, que a filosofia é parceira imprescindível para o diálogo interdisciplinar.

Diante deste quadro, a pluralidade na teologia é percebida como legítima, porque ela expressa a dimensão da pluralidade presente na sociedade e ao nível da organização do saber. Neste caso, a pluralidade estaria relacionada às contingências dos sujeitos e dos contextos que influenciam tão decisivamente a atual reflexão teológica. Na definição de C. Boff, “o pluralismo é um traço comum de todo saber. A razão é simples: a realidade desborda toda teoria. Aquela é sempre plural, multipolar, múltipla em suas determinações, enquanto a teoria é sempre particular e perspectivista. Ora, se isso vale para as realidades criadas, vale *a fortiori* para a Realidade incriada”.⁵³⁴

Podemos afirmar, então, que o fundamento último para o pluralismo, do ponto de vista teológico, é a própria realidade de Deus, o Mistério por excelência.⁵³⁵ Deus como mistério excede a capacidade humana de expressá-lo adequadamente.⁵³⁶ Por isso, o pluralismo está refletido também no texto revelado (Bíblia), que se mostra portador de uma superabundância de sentido.⁵³⁷ Este pluralismo que se manifesta no nível normativo da fé, se expressa também no nível da reflexão teológica, ou seja, na acolhida e interpretação do texto revelado.⁵³⁸

A. Brighenti alerta, entretanto, para que o pluralismo teológico não redunde em “relativismo teológico, sob pena de comprometer a transculturalidade da mensagem

⁵³³ Na base do atual pluralismo de paradigmas encontra-se também um pluralismo filosófico de grandes proporções. Neste sentido, Susin levanta a hipótese que o Ocidente é hoje um “caldo de paradigmas em curto-circuito”. Cf. L. C. SUSIN, *Gloria Maior Deus Humilis* : Prática da Teologia em Novos Paradigmas – Um Exercício. In: ANJOS, M. F. dos. *Teologia Aberta ao Futuro*, p. 119.

⁵³⁴ C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 493.

⁵³⁵ Deus pode ser considerado mistério num duplo sentido: ao nível da razão e ao nível da fé. Para esta distinção, cf. ID., *ibid.*, p. 319-324.

⁵³⁶ Tudo o que falamos de Deus é “desproporcional, inadequado, imperfeito”. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 305. Contudo, a fé como experiência com o Mistério exige a sua comunicação e tradução em forma de pensamento e, portanto, em forma de linguagem. “Para completá-la dentro de nós, para exprimi-la e para comunicá-la aos outros” (p. 317). Para uma análise mais detida sobre o modo adequado de falar do Mistério de Deus, cf. *ibid.*, p. 297-318; 327-357.

⁵³⁷ Cf. Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 23. Cf. também J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 282; 341. Este legítimo pluralismo, que se expressa também no nível normativo da fé, encontra no cânon bíblico seu princípio de unidade e no evento-Cristo seu critério epistemológico definitivo.

⁵³⁸ Para esta distinção entre nível normativo e nível teológico, cf. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 494.

evangélica”.⁵³⁹ A afirmação da pluriconfessionalidade e da pluriculturalidade da teologia não significa que ela possa abdicar da noção de que o evangelho carrega um núcleo essencial de fé, que é transcultural. Da mesma forma, ele adverte que a teologia não deve incorrer na fragmentação dos relatos particulares, isolados na afirmação da sua auto-identidade. Tal postura estaria comprometendo a perspectiva da unidade, perspectiva esta que a teologia jamais deveria perder.

Cabe à teologia, portanto, a tarefa de zelar pela unidade e pela transculturalidade da fé. Contudo, a teologia tem igualmente a tarefa permanente de dialogar com as culturas, na sua pluralidade. Não obstante os conteúdos revelados da fé serem transculturais, esses serão sempre recebidos e transmitidos por sujeitos contextualizados, ou seja, sujeitos que estão inseridos numa cultura. “Não existe ‘evangelho’ não inculturado, o que faz a teologia ser um discurso ‘sobre’ o Absoluto e não um discurso absoluto. A teologia é sempre um produto humano, inevitavelmente ligado ao ‘paradigma de uma época’, como afirma Thomas Kuhn”.⁵⁴⁰ Por isso, a teologia será sempre plural, pois as culturas são plurais. Donde se pode concluir que a fé e a teologia, assim entendidas, estão em níveis distintos: “a teologia é mutável, diversificada, enquanto a fé tem um caráter absoluto, definitivo”.⁵⁴¹

Em síntese, a teologia é necessariamente pluralista por dois motivos conexos: a) porque o Mistério da fé é *transcendente* - logo, supera todo entendimento e não se esgota jamais numa única interpretação; b) porque o entendimento teológico é sempre *contextual* e, portanto, cultural. A cultura é uma realidade intrinsecamente plural.⁵⁴²

⁵³⁹ Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 23.

⁵⁴⁰ ID., *ibid.*, p. 10.

⁵⁴¹ C. Boff indica que entre a teologia e a fé existe uma *certa ruptura* – “uma ruptura no nível da forma, especificamente da linguagem. A teologia é mutável, diversificada, enquanto a fé tem um caráter absoluto, definitivo”. Essa descontinuidade se dá no plano da forma. Já no plano do conteúdo, há profunda continuidade entre teologia e fé. “A teologia não diz outra coisa que a fé, só o diz de outro modo. *Non novum sed nove*: não diz coisas novas, mas as mesmas coisas perenes da fé, mas de modo diferente”. C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 31-2.

⁵⁴² ID., *ibid.*, p. 494.

3.2. Teologia da Libertação: da particularidade regional à consciência mais explícita de um paradigma ecumênico global

3.2.1. A consolidação de um paradigma ecumênico global

Diante da constatação do atual pluralismo na teologia latino-americana, convém perguntar que possibilidades existem para se alcançar um consenso fundamental sobre uma concepção teórico-prática para a teologia? Ou, retomando o conceito que utilizamos no primeiro capítulo, que *paradigma* convém à teologia atual? Para responder a essa questão, pressupomos a reflexão desenvolvida previamente no capítulo um e nos apropriamos da tese defendida por Hans Küng. Segundo ele, o atual pluralismo teológico exige a vigência de um *paradigma ecumênico crítico*.⁵⁴³

Segundo pudemos constatar no primeiro capítulo, H. Küng defende a tese que estamos na fase de consolidação de um novo (macro)paradigma, a nível global, que ele qualifica como paradigma ecumênico-contemporâneo.⁵⁴⁴ Este (macro)paradigma caracteriza-se por sua evidente pluralidade, porém sem abdicar da visão de uma unidade de fundo. Assumimos o conceito paradigma com reservas, levando em conta as ressalvas anteriormente apresentadas.⁵⁴⁵

Conforme pudemos constatar, Thomas Kuhn indica que o conceito paradigma pode ser usado com dois sentidos diferentes. O primeiro sentido, mais geral, aponta para a “constelação de crenças, valores, técnicas, etc..., partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”.⁵⁴⁶ O segundo sentido, mais estrito, aponta para um modelo que se impõe como padrão na prática de uma determinada ciência.⁵⁴⁷ O segundo sentido privilegia uma *visão disciplinar* e, por isso, como alerta H. Assmann, pode se tornar refém de uma forma bastante fechada de compreender o mundo. O primeiro sentido, por sua vez, tem no horizonte uma *visão interdisciplinar* e, como tal, opera com modos de pensar mais flexíveis,

⁵⁴³ Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 190-9.

⁵⁴⁴ Cf. capítulo 1 (item 1.3.2).

⁵⁴⁵ Cf. capítulo 1 (item 1.3.5).

⁵⁴⁶ Thomas KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 218.

⁵⁴⁷ Para uma apresentação mais detalhada, cf. o capítulo 1 (item 1.3.1.2).

abertos, dinâmicos e não-lineares. Portanto, ao utilizarmos o conceito paradigma, temos em vista este primeiro sentido propugnado por Th. Kuhn.

Com relação ao conceito *ecumênico*, já pudemos atestar que se trata de um conceito com uma longa história, com diferentes sentidos.⁵⁴⁸ O sentido mais atual e que mais diretamente nos diz respeito é o religioso. Do ponto de vista religioso, o conceito ecumenismo tem sido usado com três sentidos diferentes: a) a universalidade da Igreja (Igreja Católica Romana); b) a unidade dos cristãos e das igrejas em nível global; c) a unidade da humanidade em âmbito planetário. O sentido que temos em vista, na presente análise, é o segundo e o terceiro, com ênfase para o terceiro.⁵⁴⁹ Embora exista uma inegável tensão entre o segundo (unidade da Igreja) e o terceiro (unidade da humanidade) sentidos, permanece o desafio para que eles não sejam compreendidos e desenvolvidos de forma desconexa.⁵⁵⁰ Pode-se dizer, em síntese, que a perspectiva de ecumenismo que tem prevalecido na teologia latino-americana é o sentido de *unidade da humanidade*. Por isso, na avaliação de G. Brakemeier,

quando a unidade da humanidade está na mira, ‘ecumenismo’ tem um significado diverso, não o de uma ótica restrita à unidade da Igreja. Costuma ser colocado, então, nos horizontes do reino de Deus, ao qual a Igreja é chamada a servir. A busca da unidade dos cristãos de forma alguma vai ser abandonada. Mas insere-se no objetivo maior da construção de comunhão entre culturas, raças, gêneros e outros, com a eliminação dos muros divisores.⁵⁵¹

Esclarecidos os conceitos, podemos retomar a proposta de um paradigma ecumênico, a nível global. Esse paradigma, indica Küng, é resultado de um processo histórico de longo prazo. Ele também é resultado do diálogo e da inter-relação da teologia com diversos saberes:⁵⁵²

⁵⁴⁸ Uma visão abrangente sobre o tema foi apresentada no capítulo 2 (item 2.2.8).

⁵⁴⁹ O ecumenismo que encontrou maior reconhecimento e acolhida na América Latina é o de cunho *prático-social*. Este, entretanto, por sua ênfase sociopolítica pouco refletiu sobre as diferenças confessionais ou doutrinárias. O *ecumenismo doutrinário*, por sua vez, avança lentamente e caminha em sintonia com as discussões teológicas a nível internacional. Seu alcance, contudo, se restringe a um grupo restrito de cristãos. Em boa medida ainda permanece o desafio de se aprofundar uma teologia ecumênica, com enfoque latino-americano, e que busque integrar as diferentes iniciativas e perspectivas, a nível teórico e prático.

⁵⁵⁰ Devido à delimitação do nosso texto, o ecumenismo como unidade da Igreja, com sua respectiva reflexão teológica, não será tematizado. Para uma contribuição muito significativa no sentido de buscar conjugar o ecumenismo como unidade da Igreja e como unidade da humanidade, cf. Gottfried BRAKEMEIER, *Ecumenismo : Repensando o significado e a abrangência de um termo. Perspectiva Teológica*, 33/90(2001)195-216.

⁵⁵¹ ID., *ibid.*, p. 202.

⁵⁵² Hans KÜNG, *Teologia a Caminho*, p. 192-3.

- a) Ciências naturais modernas
- b) Filosofia moderna
- c) Democracia moderna
- d) A crítica moderna da religião
- e) As ciências humanas e sociais modernas
- f) A exegese e a história modernas
- g) Os modernos movimentos de libertação

Na definição de Küng, esse paradigma caracteriza-se por colocar em mútua correlação e confronto dois horizontes ou pólos fundamentais: o mundo e a mensagem cristã.⁵⁵³ Em suma:

A primeira constante, o primeiro pólo ou horizonte de uma teologia crítico-ecumênica é nosso atual mundo de experiência em toda a sua ambivalência, contingência e mutabilidade.⁵⁵⁴ (...) A segunda constante, o segundo pólo ou norma fundamental de uma teologia ecumênico-crítica é a tradição judaico-cristã que, em última instância, se apóia na mensagem cristã, no Evangelho de Jesus Cristo.⁵⁵⁵

Esse paradigma ecumênico crítico tem como tarefa promover o maior consenso e diálogo possível entre diferentes teologias, métodos, teorias e escolas. Para Küng, os critérios básicos que definem se uma teologia se enquadra num paradigma ecumênico é o seu compromisso de ser simultaneamente:⁵⁵⁶

- 1) *Católica*, continuamente preocupada com a *totalidade* e a *universalidade* da Igreja, e, ao mesmo tempo *evangélica*, estritamente ligada à Escritura, ao Evangelho;
- 2) *Tradicional*, feita com responsabilidade histórica, e *contemporânea*, encarando com seriedade os problemas do presente.

E, além disso:

⁵⁵³ Um dos precursores teóricos do método da correlação foi o teólogo teuto-americano Paul Tillich. O sistema teológico de Tillich se propõe a equilibrar dois pólos em tensão: a verdade eterna da mensagem cristã e a situação temporal na qual se vive hoje. Poucos sistemas teológicos conseguiram equacionar de forma equilibrada esses dois pólos identificados por Tillich. A maior parte deles negligencia ou enfraquece um dos pólos. Cf. sua obra magna *Teologia Sistemática*. São Leopoldo : Sinodal, São Paulo : Paulinas, 1984.

⁵⁵⁴ Hans KÜNG, op. cit., p. 196.

⁵⁵⁵ Ibid., p. 199.

⁵⁵⁶ Ibid.

- 3) *Cristocêntrica*, com diferencial decididamente cristão, e *ecumênica*, aberta à oikoumene, a todo o *mundo habitado*, a todas as Igrejas, religiões e regiões.
- 4) *Teórico-científica*, dedicada à doutrina e à verdade, e, *prático-pastoral*, preocupada com a vida, com a renovação e a reforma.

3.2.2. TdL: da particularidade à universalidade

Nossa hipótese de fundo, que pudemos demonstrar ao longo do capítulo dois, é que a TdL passou por um difícil e construtivo período de revisão, que representou um alargamento do seu paradigma original. Esse alargamento de horizontes se deu no contexto de uma nova pluralidade teológica, através da emergência, confronto e diálogo de novos enfoques e novos paradigmas (teológicos), que não obstante sua diversidade mantêm alguns elementos fundamentais de unidade. Essa unidade de fundo indica que, também na América Latina, está se dando a consolidação de um macro(paradigma) ecumênico, que inclui e articula diferentes enfoques, e entre eles a TdL.

Os diferentes enfoques buscam reconhecimento e afirmação das suas especificidades. Eles são portadores de novas perspectivas e de uma nova criatividade a nível teológico. Na medida em que se caracterizam pela novidade, existe ainda uma tendência de sobre-valorizar as especificidades em detrimento de uma visão de conjunto. A esse respeito, constata D. Irarrazaval que, “al estar dando primeros pasos hay cierta necesidad de autoafirmación; se tiende a sobredimensionar lo propio y a auto-encerrarse. Esto me parece problemático”.⁵⁵⁷

Por isso, constata ele, que “entre las diversas corrientes hay desconocimiento e incomunicación. (...) También he lamentado tendencias a la auto-afirmación teológica que poco interactúan con otras corrientes de la teología latino-americana”.⁵⁵⁸ A constatação dessas dificuldades de comunicação e a baixa disposição para uma maior interação entre as diferentes correntes poderiam respaldar a hipótese de que a teologia latino-americana vive um

⁵⁵⁷ Diego Irarrazaval, *Vertientes Teológicas Actuales : Balance desde abajo, adentro, adelante*. In: SUSIN, Luiz Carlos, *O Mar se Abriu*, p. 103.

⁵⁵⁸ ID., *ibid.*

período pós-paradigmático.⁵⁵⁹ Essa ênfase à particularização, portanto, indica uma tendência atual na teologia latino-americana.⁵⁶⁰

Não cremos, porém, que essa seja a tendência hegemônica. Nesta mesma direção, Irarrazaval observa ainda que nas novas correntes há aqueles que “apuestan a lo holístico y a la relacionalidad entre todos los seres. Ellas nombran lo sagrado y a Dios con mayor amplitud y profundidad que otras teologías”.⁵⁶¹ Existe, portanto, uma tendência, que entendemos ser mais forte na teologia latino-americana, que valoriza e que busca a reciprocidade, a complementaridade, a relacionalidade e o diálogo. Há, neste caso, a indicação de que a teologia latino-americana vive, já no presente, sob a influência de um (macro)paradigma ecumênico.

Os diferentes enfoques, sob um paradigma (macro)ecumênico, são percebidos como óticas transversais e, por isso, complementares.⁵⁶² Neste contexto, eles são assumidos não como discursos exclusivos, mas como discursos marcados por uma experiência particular, que define a sua pertinência. O desafio que se impõe é que eles estejam abertos ao diálogo e à troca recíproca e, desta forma, estejam sujeitos à influência mútua e ao alargamento do seu horizonte original.

⁵⁵⁹ Cf. capítulo 1 (item 1.3.4).

⁵⁶⁰ Segundo José Comblin, na atual fase da teologia latino-americana, há a emergência de discursos religiosos e teológicos baseados na afirmação das identidades. Existe, segundo ele, o perigo de se construir uma multiplicidade de discursos teológicos sem levar em conta uma visão de unidade: a busca de uma nova sociedade. Ou seja, a nova ênfase na afirmação das identidades pode obnubilar a tarefa de promover a sociedade solidária. Cf. José COMBLIN. A teologia na presente perspectiva. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 537-541.

⁵⁶¹ Diego Irarrazaval, *Vertientes Teológicas Actuales : Balance desde abajo, adentro, adelante*. In: SUSIN, Luiz Carlos, *O Mar se Abriu*, p. 104-5.

⁵⁶² Segundo H. Assmann, “*transversalidade* tornou-se uma das metáforas para não-linearidade. (...) Trata-se de uma lógica do transitar/transmigrar; um modo de pensar e agir segundo uma racionalidade-em-trânsito”. Cf. ID., *Reencantar a Educação*, p. 183. Ele também usa o neologismo *transversátil* para se referir a conceitos que são aptos a transitar por diversas disciplinas. Este conceito expressa bem a idéia da dinamicidade do conhecimento. Por meio dele, Assmann propugna a necessidade de campos semânticos que sejam *transdisciplinares*, ou seja, que não fiquem cativos dentro de determinados ‘territórios’ disciplinares (cf. capítulo 1, item 1.3.5.). Cf. também PARLOW, Mara e WONDRACEK, Karin. *Teologia feminista e psicanálise : Um encontro de dois corpos*, p. 5 (artigo a ser publicado). A *transversalidade* é, no entender de O. Bobsin, um dos eixos centrais para a atual reconfiguração do cenário religioso, a nível global. Por transversalidade ele entende a flexibilização ou diluição de fronteiras confessionais; ou seja, é o fenômeno por meio do qual idéias ou crenças religiosas destradicionalizadas, isto é, distantes do seu contexto de origem, interagem com religiões constituídas, produzindo mudanças mútuas. Quando uma idéia ou crença religiosa “atravessa” diversas igrejas ou religiões tem-se um fenômeno de transversalidade. Para maiores detalhes, cf. Oneide BOBSIN, *Tendências religiosas e transversalidade : hipóteses sobre a transgressão de fronteiras*. In: ALTMANN, W. e ALTMANN, L. (Ed.). *Globalização e Religião*, p. 11-31. [Cf. mesmo artigo em: *Estudos Teológicos*, 39/2(1999)105-122].

Segundo J. B. Libanio e A. Murad, no diálogo “não se anulam as contribuições significativas dos outros enfoques. Todos assumem a limitação de seu ponto de vista, ao mesmo tempo em que procuram mostrar a imprescindibilidade dessa opção para a teologia e a vida da Igreja”.⁵⁶³ Surge assim uma teologia que simultaneamente busca valorizar a pluralidade e a unidade. Tal teologia representa um novo momento do pensamento teológico latino-americano, que pode ser caracterizado como a emergência de um *paradigma ecumênico crítico*.

O paradigma ecumênico não pretende alcançar uma teologia uniforme, que busca nivelar as diferenças e construir um discurso único. Antes ele tem em vista, “o imperativo da admissão da pluralidade e da diversidade de crenças e da aceitação recíproca, numa relação de alteridade gratuita e de enriquecimento mútuo. Em lugar da assimilação recíproca, mediante um reducionismo do conteúdo da fé das diferentes denominações religiosas [e dos diferentes enfoques teológicos], antes se impõe a necessidade de uma abertura dialogal que permita o enriquecimento mútuo no contexto da diversidade de tradições”.⁵⁶⁴

Em síntese, a teologia em molde plural mostra-se mais inquieta, dinâmica, criativa e dialogal. Na definição de Libanio e Murad, “a virada atual leva-a pensar-se como ecumênica, dialógica, diacrônica, a serviço não tanto da autoridade como de todo o povo de Deus”.⁵⁶⁵

3.3. Condições fundamentais para um paradigma ecumênico crítico

3.3.1. O primado da fé

C. Palácio levanta a hipótese de que uma das razões de fundo para a crise vivida pela TdL, ao menos parcialmente, foi que ela assumiu de forma otimista demais a racionalidade moderna, através da sua mediação socioanalítica. Ele não nega que o uso de mediações analíticas tenha sido um avanço do ponto de vista de uma reflexão teológica crítica, mas tal prática exige que a teologia se aproprie e transforme a referida mediação a partir da sua

⁵⁶³ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 280.

⁵⁶⁴ Agenor BRIGHENTI, Pluralismo e Teologia Hoje. *REB*, 61/241(2001) p. 9 (a observação entre [] é acréscimo nosso).

⁵⁶⁵ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 151.

identidade epistemológica fundamental. Ou seja, cabe à teologia suprasumir a referida mediação para dentro do seu discurso particular. “‘Suprasumir’ é um ato dialético: é assumir transformando, e em certo sentido suprimindo, fazendo com que a percepção da realidade recebida das ciências sociais seja submetida à lógica própria da fé, de modo que ela passe a dizer o que tem de específico a percepção cristã da realidade. E não o contrário”.⁵⁶⁶

Esta advertência coloca em evidência o desafio de se preservar a identidade metodológica e epistêmica. Sobre esta temática, alerta Susin:

Em tempos de veloz e complexa globalização, o diálogo de teologias e de discursos religiosos é relevante e até urgente, mas só é possível e real se houver clareza de identidade, clareza sobre aquilo que é fundamental, aquilo que forma a identidade, o *núcleo duro* que supere a tendência à diluição no sincretismo e seja suficientemente tranqüilo para não se colocar em atitudes defensivas ou agressivas. Método é também uma questão de maturidade da fé.⁵⁶⁷

O desafio de se manter um rigor metodológico não se aplica somente à necessária afirmação dos vínculos formais entre os diferentes enfoques com a perspectiva fundamental da fé. É neste nível que se assegura a pertinência teológica de um enfoque. Entretanto, a preocupação metodológica também se estende ao relacionamento dos diferentes enfoques entre si. Neste nível se tem em vista a preservação da unidade teológica entre os diferentes enfoques, na sua pluralidade. Qual é, neste caso, o modelo mais adequado para assegurar o vínculo de unidade?

C. Boff propõe, como resposta, a possibilidade de três modelos distintos: a) a unidade se dá em torno de uma *prática* comum; b) a unidade se dá em torno de um *eixo epistemológico* comum; c) a unidade se dá em torno de um *fundamento* comum, no caso, *a perspectiva da fé*. Embora os modelos não sejam excludentes, e sim complementares, C. Boff

⁵⁶⁶ Carlos PALÁCIO, Práticas sociais e pensar teológico: algumas lições da história. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra Prometida*, p. 321-2.

⁵⁶⁷ Luiz Carlos SUSIN, Fazer Teologia em Tempos de Globalização. *Perspectiva Teológica*, 31/83(1999) p. 102.

adverte que o terceiro modelo tem a primazia na teologia, por se tratar da sua ótica fundamental.⁵⁶⁸

Ele constata que a pluralidade das *perspectivas contextuais (ólicas transversais)* é legítima, contanto que esteja assegurado o seu vínculo dialético com a *perspectiva da fé (ótica fundamental)*. Trata-se de uma relação dialética com pólo dominante: a primazia da perspectiva da fé (ótica fundamental). Por isso a fé também é o princípio que assegura a unidade entre os enfoques, ou seja, é o princípio regente ou o ordenador epistemológico da teologia.⁵⁶⁹

3.3.2. A centralidade do amor

Enio Mueller destaca que o motivo do amor sempre ocupou um lugar fundamental na TdL.⁵⁷⁰ Para comprovar sua hipótese, ele demonstra através de diferentes textos e autores, que mesmo no período de crise e de revisões pelo qual passou a TdL (final dos anos 80 e primeira metade dos anos 90), ou seja, também em meio a esse período de mudanças e descontinuidades, o motivo do amor permaneceu como um dos fundamentos que marcam a sua identidade e asseguram a sua continuidade.

Pudemos constatar, ao longo do capítulo dois, que, nos anos 90, a TdL passou por significativas mudanças na sua semântica e na sua sintaxe. Com relação ao motivo do amor, E. Mueller constata, amparado em H. Assmann, que a *solidariedade* pode ser percebida como o seu designativo correspondente para os dias atuais, de tal forma que se poderia inclusive falar numa “teologia da solidariedade’ como continuação da Teologia da Libertação dentro dos anos 90”.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Essa reflexão já se encontra bem respaldada no capítulo um (item 1.1.2), de forma que nos permitimos ser bastante sintéticos neste ponto. Cf. Clodovis BOFF, Retorno à Arché da Teologia. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça Ardente*, p. 166-173.

⁵⁶⁹ Cf. ID., *ibid.*, p. 171. “A fé fonte da teologia, é naturalmente anterior a ela, quer do ponto temporal, quer estrutural. Antes da teologia, temos a fé; antes da inteligência, a memória; antes da reflexão, a proclamação. Na teologia cristã, a fé é o *primum*, a *arché* estrutural e estruturante” (*Ibid.*, p. 32s). Libanio e Murad indicam que o que define a teologia, enquanto saber específico, é a perspectiva da fé. “Portanto, fora do âmbito da fé, não há teologia”. Cf. LIBANIO, J. B e MURAD, A. *Introdução à Teologia*, p. 75.

⁵⁷⁰ Para o que segue, cf. Enio R. MUELLER, Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 41-47. Para a centralidade do amor na hermenêutica da TdL, cf. Jon SOBRINO, Teologia num mundo sofredor. A Teologia da Libertação como ‘intellectus amoris’. In: ID. *O Princípio Misericórdia* : Descer da cruz os povos crucificados, p. 47-80.

⁵⁷¹ Enio R. MUELLER, Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 45. Para o texto de H. ASSMANN (1994), cf. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*, p. 13-36.

Entretanto, independente do nome e da forma que vier a adquirir, “a força subjetiva e existencial que nos vem do anúncio do amor/solidariedade de Deus conosco em Jesus Cristo, e os desafios colocados pela busca e vivência desse amor/solidariedade em meio à realidade sofrida da América Latina continuarão, nesse sentido, a ser os motivos básicos e os elementos propulsores de nossa teologia no novo milênio”.⁵⁷²

Diante do atual cenário teológico plural, é necessário lembrar que o motivo do amor/solidariedade ocupa um lugar central na Bíblia, “de onde deve brotar sempre de novo a Teologia e de onde pode brotar também uma verdadeira ecumenicidade como a que nos será exigida pelos desafios que desde já podemos vislumbrar”.⁵⁷³ Desta forma, podemos afirmar que o *motivo do amor/solidariedade*, do ponto de vista cristão, representa uma base comum para o pluralismo teológico latino-americano, bem como se constitui um dos fundamentos do atual diálogo ecumênico global, no qual a teologia latino-americana já está inserida.

3.3.3. A afirmação do lugar social

A TdL caracteriza-se por ser uma teologia hermenêutica. Uma das grandes contribuições da hermenêutica, na definição de David Tracy, foi que ela “conseguiu levar inteiramente a sério o ‘contexto histórico’ e com isso abandonou o fundamentalismo sem ceder ao relativismo”.⁵⁷⁴ Essa não é uma contribuição pequena, se formos levar em conta o fato de vivermos atualmente um período de exacerbação tanto do relativismo, como do totalitarismo, nos mais diferentes setores da vida. Portanto, a afirmação do contexto histórico na reflexão teológica deve ser devidamente destacada por sua relevância.

A TdL, contudo, inovou ao demonstrar que essa reflexão não acontece de forma neutra, mas sempre de forma parcial, pois ela se faz a partir de um *lugar social*.⁵⁷⁵ A TdL, nos seus primórdios, definiu a perspectiva de classe como o lugar social fundamental, para

⁵⁷² Enio R. MUELLER, Um balanço da Teologia da Libertação como *intellectus amoris*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Sarça Ardente*, p. 46.

⁵⁷³ ID., *ibid.*, p. 47.

⁵⁷⁴ TRACY, David. Para além do fundamentalismo e do relativismo : A hermenêutica e o novo ecumenismo. *Concilium*, 240(1992) p. 116-7.

⁵⁷⁵ C. BOFF indica que a compreensão sobre *lugar social* se dá a partir da conjugação de dois elementos: um *objetivo* (também chamado de ‘condições’, ‘contexto’ ou ‘situação’) e outro *subjetivo* (também chamado de ‘opção’, ‘posição’ ou ‘prática’). C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 507.

denunciar o caráter ideológico, consciente ou não, das teologias ocidentais. Logo, a TdL entendeu que uma de suas tarefas centrais era promover a libertação da teologia.

Outras perspectivas teológicas, por sua vez, aplicaram a hermenêutica da suspeita, em relação a outras dimensões da existência e priorizaram outros lugares sociais, como, por exemplo, a perspectiva de gênero (teologia feminista), a perspectiva de raça (teologia negra), a perspectiva ambiental (teologia ecológica). Há, entre essas teologias consenso quanto à centralidade que o lugar social ocupa na reflexão teológica, pois esse define, em boa medida, a perspectiva epistêmica adotada, a qual se reflete no produto final (enfoque teológico). Segundo C. Boff, “sem cair em determinismo, pode-se sustentar que diferentes ‘lugares sociais’ dão ocasião a diferentes teologias. A existência social influi profundamente na consciência social em geral, inclusive na teológica. Tal influência é tanto mais forte quanto menos consciente”.⁵⁷⁶

A emergência de novos enfoques teológicos se dá a partir da constatação da necessidade de se afirmar uma determinada perspectiva hermenêutica, que esteve subdimensionada ou ausente da reflexão teológica clássica ou normal. Logo, este novo enfoque busca afirmar a legitimidade da sua perspectiva, no contexto das demais. Há, portanto, a expectativa de reconhecimento e de inclusão, da forma mais abrangente possível, das suas análises por outros enfoques. Neste caso, o particular afirma-se para gradualmente receber um reconhecimento mais universal.

Afirmar o lugar social em teologia significa assumir o compromisso com o particular sem perder de vista o horizonte mais universal. Do ponto de vista hermenêutico, “falar da necessidade de analisar o ‘lugar social’ é insistir [,por exemplo,] na necessidade de prestar atenção explícita a questões de sexo, raça e classe em qualquer interpretação teológica e em qualquer hermenêutica”.⁵⁷⁷ Do ponto de vista teológico, assumir o lugar social representa afirmar a permanente tarefa de libertação da teologia, que exige diversos olhares em mútua dialogação e confrontação.

⁵⁷⁶ Clodovis BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 507.

⁵⁷⁷ David TRACY, Para além do fundamentalismo e do relativismo. In: op. cit., p. 118. O acréscimo entre [] é nosso.

3.3.4. O diálogo interdisciplinar

Do ponto de vista epistemológico, o diálogo interdisciplinar se tornou possível através da passagem de uma hermenêutica especular para uma hermenêutica crítica. Segundo Libanio, esta passagem se deu de forma lenta e se consolidou na segunda metade do século XX.⁵⁷⁸ A. Jantsch e L. Bianchetti, por sua vez, indicam que a emergência da interdisciplinaridade no cenário epistemológico atual tem relação com as significativas mudanças na materialidade histórica. Segundo eles, a materialidade histórica determina a organização do trabalho e do conhecimento. Até recentemente, a materialidade histórica impunha o trabalho e o saber especializados. Atualmente, a materialidade histórica, além da especialização, também demanda o trabalho e o saber integrados.⁵⁷⁹

Do ponto de vista pedagógico, o que caracteriza a prática da educação em nosso contexto histórico é o seu caráter fragmentário. No entender de Antonio Severino, os sintomas desta *fragmentação*, entre outros, são:⁵⁸⁰

- a) a falta de integração dos conteúdos disciplinares;
- b) a falta de integração entre as ações docentes, as atividades técnicas e as intervenções administrativas;
- c) a falta de um projeto pedagógico coerente e convincente, a nível abrangente;
- d) a ruptura entre o discurso teórico e a prática real dos agentes;
- e) a desarticulação da vida da escola (ou universidade) com a vida da comunidade.

A superação da fragmentação somente será possível mediante a organização de um novo projeto pedagógico-educacional, que conduza a uma nova compreensão do conhecimento e da tarefa de educar. Neste contexto, a interdisciplinaridade se impõe. Por meio dela se tem em vista não apenas a formação do profissional (formação técnica), mas a

⁵⁷⁸ Para uma descrição sintética dessa passagem, cf. J. B. LIBANIO, *Teologia e Interdisciplinaridade: problemas epistemológicos, questões metodológicas no diálogo com as ciências*. In: L. C. SUSIN (Org.), *Mysterium Creationis*, p. 11-4. Cf. também J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 82-8.

⁵⁷⁹ Cf. Ari Paulo JANTSCH e Lucídio BIANCHETTI, *Universidade e Interdisciplinaridade*. In: ID., *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*, p. 195-6. Para um arrazoado histórico e epistemológico da interdisciplinaridade, cf. Enio R. MUELLER, *Teologia e Inter/transdisciplinaridade*. Disponível na Internet. <http://www.redemptor.com.br/~soter/textos> (30 jun. 2002); ou ainda www.est.com.br/iepg/pesquisa/interd (30 jun. 2002). Cf. também Flávio Martinez de OLIVEIRA, *Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e teologia*. (Polígrafo)

⁵⁸⁰ Para o que segue, cf. Antonio J. SEVERINO, *O uno e o múltiplo: o sentido antropológico do interdisciplinar*. In: JANTSCH, A. P. e BIANCHETTI, L. *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*, p. 159-175.

formação do ser humano de forma integral, ou seja, a sua inserção na sociedade (formação para a cidadania). A interdisciplinaridade visa ajudar o sujeito a compreender e se situar na sociedade, de forma que sua prática seja efetivamente humana e cidadã.

Se, de um lado, se deve rejeitar a fragmentação da realidade e do conhecimento, de outro lado, A. Jantsch e L. Bianchetti rejeitam a interdisciplinaridade entendida como *homogeneização*. Esta proposta, no seu entender, é refém do imperialismo epistemológico de uma ciência que é assumida como modelar. Ela também incorre na limitação do senso comum e induz à mediocridade na produção do conhecimento.⁵⁸¹

Da mesma forma, Norberto Etges critica a proposta que ele qualifica como *generalizadora*.⁵⁸² No seu entender, esta proposta trabalha com a noção de um saber absoluto ou de um saber único. O pressuposto de tal compreensão é a existência de uma estrutura fundamental de mundo, que possa ser apreendida pela mente. Outro aspecto neste modelo que, na sua opinião deve ser criticado, é que ele trabalha com o pressuposto de uma ciência e de um método como modelo para todas as ciências.

Uma segunda forma de interdisciplinaridade, que ele qualifica como equivocada, é a *instrumental*. Este modelo é criticado porque reduz a interdisciplinaridade à apropriação de elementos de diferentes ciências para um fim comum. Tal ação não leva a um conhecimento efetivo de outro saber, antes o reduz a um uso instrumental. No seu entender, a existência de um saber dominante, ao qual se agregam outros saberes (elementos de outras disciplinas), não caracteriza uma atitude interdisciplinar.⁵⁸³

Para N. Etges, a interdisciplinaridade consiste na transposição ou no *deslocamento* de um construto (conhecimento disciplinar) para outro; é o esforço de “tradução”, por meio da linguagem, de uma forma exata e especializada de ver e compreender o mundo para outra distinta (no caso de outro construto) ou para o senso comum (no caso de um interlocutor “ordinário”). O processo de deslocamento de um universo epistêmico particular para outro distinto resulta num *estranhamento* epistemológico. O estranhamento, por conseqüência,

⁵⁸¹ A. JANTSCH e L. BIANCHETTI, Universidade e Interdisciplinaridade. In: ID., *Interdisciplinaridade*, p. 197-8.

⁵⁸² Pode ser entendida como sinônimo da proposta de homogeneização (cf. supra). Norberto ETGES, Ciência, Interdisciplinaridade e Educação. In: JANTSCH, A. e BIANCHETTI, L., op. cit., p. 65-7.

⁵⁸³ Norberto ETGES, Ciência, Interdisciplinaridade e Educação. In: JANTSCH, A. e BIANCHETTI, L., op. cit., p. 67-71.

coloca em crise o sistema fechado anterior, de forma que “seu pequeno mundo começa a ser sacudido”.⁵⁸⁴

A interdisciplinaridade assim entendida não pretende eliminar os conhecimentos e os saberes específicos, mas busca promover a reconfiguração epistêmica das ciências disciplinares, tendo em vista o horizonte maior do diálogo interdisciplinar. Neste processo também os sujeitos são modificados, pois aprendem “a sair de seu modo de pensar e de sua metodologia consagrada”, e abandonam “a rigidez e a fixação epistemológica de mundos absolutos”.⁵⁸⁵ Pode-se dizer, por isso, que a interdisciplinaridade não se propõe somente estabelecer novos vínculos entre as disciplinas, ajudando-as a descobrir complementaridades. Ela busca também fomentar novas formas de relacionamento intersubjetivo entre os diferentes sujeitos.⁵⁸⁶

Do ponto de vista epistemológico, a interdisciplinaridade tem sua possibilidade ou limite na natureza do objeto. Há objetos que exigem uma perspectiva interdisciplinar; outros, por sua vez, exigem uma perspectiva mais especializada. Se o objeto em questão determina a forma de interdisciplinaridade possível, podemos deduzir que não existe uma interdisciplinaridade padrão, ou seja, um modelo que possa ser aplicado ao conjunto de objetos. Com relação à teologia, conforme já pudemos atestar previamente, seu objeto é por essência interdisciplinar e, por isso, exige que sua *ratio* igualmente o seja.

Do ponto de vista teológico, portanto, a interdisciplinaridade impõe-se como um desafio, em primeiro lugar, interno à própria teologia. Também na teologia há uma tendência crescente à especialização e à fragmentação do saber e corre-se o risco de se produzir conhecimentos bastante compartimentados. Por isso, a primeira tarefa da interdisciplinaridade na teologia é buscar estabelecer pontes de contato e de diálogo entre as distintas disciplinas e áreas teológicas.

⁵⁸⁴ Norberto ETGES, *Ciência, Interdisciplinaridade e Educação*. In: JANTSCH, A. e BIANCHETTI, L., op. cit., p. 75.

⁵⁸⁵ ID., *ibid.*, p. 77.

⁵⁸⁶ Cf. Onici C. FLÔRES, *Integração, integração e interdisciplinaridade no ensino e na aprendizagem*. *Cadernos da FAFIMC*, 16(1996)149-166 (a referência é das pp. 152 e 161).

“A interdisciplinaridade não é uma finalidade em si, mas o caminho que a *ratio* teológica segue hoje para responder à sua exigência interna aos contextos externos”.⁵⁸⁷ Através da interdisciplinaridade se busca “unidades provisórias de compreensão entre as disciplinas, sabendo que, em seguida, surgem outras divergências, outro momento de ‘caos’, de desordem em busca de estágio ulterior de ordem, de compreensão”.⁵⁸⁸

Um segundo nível da interdisciplinaridade em teologia intenta conjugar os diferentes enfoques teológicos sem pretender unificá-los ou nivelá-los. “Construir unidade diversificada entre os enfoques requer, ao mesmo tempo, respeito e estímulo à especificidade de cada um e estabelecimento de pontes consensuais”.⁵⁸⁹ Devemos rejeitar, portanto, também na teologia, tanto a fragmentação como a homogeneização entre os enfoques. Entendemos, por isso, que o ambiente adequado para o diálogo interdisciplinar entre os diferentes enfoques é sob um mesmo paradigma comum.

Tal paradigma não deve ser entendido como uma (macro)teoria pronta e acabada, mas como um processo histórico que exige a participação de diferentes sujeitos e saberes em diálogo. Trata-se, portanto, de um paradigma essencialmente interdisciplinar.

3.3.5. Princípios éticos universais

3.3.5.1. A corporeidade como princípio ético universal

O imperativo das mudanças éticas, políticas e espirituais na atual fase civilizatória deve levar em conta que os humanos não têm um pendor natural para a convivência solidária, num sentido mais coletivo. Segundo Assmann, não se pode pressupor, do ponto de vista antropológico, que as necessárias mudanças na direção de uma maior sensibilidade solidária possam acontecer de forma espontânea ou automática. “Hoje me é claro que os humanos não somos naturalmente solidários com o conjunto da espécie. Nossa abertura solidária se

⁵⁸⁷ A. Fortin-Melkevik, apud J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 357. C. Boff propõe dois princípios básicos para a unidade da teologia em suas diferentes disciplinas: a) a Bíblia (a “alma de toda teologia”); b) a Vida Cristã (a “finalidade de todo saber teológico”). C. BOFF, *Teoria do Método Teológico*, p. 615.

⁵⁸⁸ J. B. LIBANIO, *Teologia e Interdisciplinaridade ...*, p. 22.

⁵⁸⁹ J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 357.

restringe a um círculo assustadoramente pequeno de pessoas. É por isso que a afirmação de que a solidariedade supõe conversão profunda aparece com certa freqüência em meus escritos mais recentes”.⁵⁹⁰

O imperativo ético se faz sentir com mais urgência na atualidade em função da constatação de que o fato maior da atualidade é a lógica de exclusão que condena grandes majorias da humanidade à condição de descartáveis no sistema. Esta lógica vem acompanhada de uma crescente insensibilidade social.⁵⁹¹

Esta insensibilidade resulta, em boa medida, na crença que o mercado funciona como um autômato (auto-regulado) que, por seus mecanismos intrínsecos, gera processos de exclusão e de inclusão, prevalecendo, entretanto, os processos de inclusão. Em face desta convicção de fundo, no mercado se dispensam as intencionalidades conscientes que pretendem corrigir as eventuais distorções do sistema. Inibem-se, desta forma, as iniciativas ético-solidárias individuais, bem como o esforço por formulações de políticas públicas que priorizem metas sociais. Esta concepção de mercado, que afirma a sua capacidade inexorável de produzir a solidariedade, como efeito indireto da afirmação e da defesa do interesse próprio, deve ser denunciada como idolátrica, pois carrega consigo uma metafísica que se pretende absoluta.

Assmann, como vimos previamente, não rejeita o mercado, mas rejeita a concepção unilateral (neoliberal) do mercado. Do ponto de vista da ética, ele sugere que também se devem levar em conta os mecanismos de mercado (economia-com-mercado), pois as pessoas individualmente e os grupos (comunidades) estão incorporados em processos [parcialmente] auto-regulados. Entretanto, de forma simultânea, também se pode lançar mão, na medida do necessário, de mecanismos de intervenção ético-política, para buscar fomentar relações de maior solidariedade.

De um lado, já não é mais possível aceitar que critérios éticos metafísicos e/ou religiosos possam assumir caráter absoluto e universal.⁵⁹² A forte inclinação atual para um

⁵⁹⁰ Hugo ASSMANN, Por uma Teologia Humanamente Saudável. Fragmentos de Memória Pessoal. In: SUSIN, Luiz Carlos. *O Mar se Abriu*, p. 121.

⁵⁹¹ Cf. Hugo ASSMANN, Por una sociedad donde quepan todos. In: DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*, p. 380.

⁵⁹² “Sobre as éticas totalizantes, que se fundamentam em absolutos a priori, pesa uma quase insuportável memória de monstruosidades cometidas em nome de absolutos. Em nome da verdade já se praticaram

relativismo ético, tem portanto uma forte relação com a rejeição ao centralismo ético de uma fase histórica pregressa. De outro lado, por conta desse relativismo se tem deixado nas mãos do mercado o encaminhamento da solução de problemas da humanidade. Tal postura também tem se mostrado insatisfatória, pois tem gerado o sacrifício de incontáveis vítimas e encontra como resposta a fria indiferença.⁵⁹³

A solução não está nem em absolutos a priori nem no relativismo indiferente, mas na busca de caminhos viáveis de negociação de consensos. Há que se buscar construir consensos possíveis entre as diferentes tendências.⁵⁹⁴ Assmann vai falar de uma ética que não esteja centrada meramente no sujeito consciente, mas que esteja baseada numa concepção de corporeidade, tanto no sentido subjetivo como coletivo.⁵⁹⁵ Ele propõe que a *corporeidade* possa ser entendida como o “referencial ético, material e intra-histórico, que nos sirva para nomear o que há de mais essencial na defesa concreta da vida e na busca da solidariedade”.⁵⁹⁶ “Traduciendo: queremos una sociedad en la que haya lugar para la vida corporal de todos, porque lo que llamamos vida nos acontece corporalmente, aun la más espiritual de las experiencias”.⁵⁹⁷

3.3.5.2. *A justiça como princípio universal*

Hoje há consenso em que “a dimensão social e libertadora da teologia e da fé cristã é um dos traços característicos da Teologia da Libertação (TL) e uma das suas conquistas definitivas, não só para a consciência da Igreja latino-americana, mas para a Igreja universal”.⁵⁹⁸ Trata-se, portanto, de uma dimensão constitutiva da fé e da teologia, e não uma perspectiva meramente opcional. O atual reconhecimento a nível global deste postulado fundamental da TdL é sem dúvida uma conquista importante que deve ser afirmada. Mas, é

demasiados crimes”. Hugo ASSMANN, Temas-chave para um referencial ético-político: corporeidade – sujeito – mercado. *REB*, 57/226(1997) p. 284.

⁵⁹³ ID., *ibid.*, p. 284.

⁵⁹⁴ Assmann destaca a Ética do Discurso (K-O. Appel, J. Habermas) como um exemplo importante de uma ética que busca construir consensos. Cf. *ibid.*, p. 284.

⁵⁹⁵ “Em síntese, o *sujeito epistêmico*, assim como o *sujeito ético*, já não são pensáveis como atores independentes de seu entorno, que passa a constituir parte integrante do processo complexo que denominamos ‘ação’ e/ou ‘conhecimento’”. *Ibid.*, p. 282.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 283.

⁵⁹⁷ H. ASSMANN, Por una sociedad donde quepan todos. In: *op. cit.*, p. 389.

simultaneamente também uma das raízes para a crise que viveu a TdL na década de 90, à medida em que neste período, diferentemente do período constitutivo da TdL, o movimento social se caracterizou por sua expressiva pluralidade e, muitas vezes, por seu fracionamento. Por conta desse fracionamento, entre outros motivos, se mostrou mais claramente a fragilização dos movimentos sociais diante de um sistema neoliberal hegemônico e fortalecido.

Visto pelo lado positivo, o movimento social caracterizou-se, neste período, pela emergência de novos atores e de novas sensibilidades (p. ex.: a questão ecológica e de gênero). Visto pelo lado negativo, nesta fase ficou mais evidente o seu fracionamento e sua intervenção foi marcada por ações mais tópicas que estruturais ou sistêmicas [no sentido de se postular claramente mudanças no modelo socioeconômico – a exceção parece ter sido o movimento dos sem-terra (MST)].

Há um consenso genérico entre os diferentes grupos e movimentos sociais de que o atual modelo de sociedade é bastante injusto e que o mesmo precisa ser transformado. Contudo, ainda há dificuldades para se vislumbrar, a nível global, a articulação mais organizada de um modelo alternativo. Este processo talvez ainda leve alguns anos para ganhar uma maior densidade social e clareza conceitual.

O importante a ser constatado é que está em curso uma nova articulação social que, mesmo minoritária, indica que se está entrando num novo período de maior confrontação ao modelo neoliberal. Na interpretação de José Comblin, “já não podemos descrever a situação presente como tempo de incerteza, transição, dúvida ou escuridão. Os sinais de uma nova época já estão claros: são as forças que já estão atuando para destruir o modelo de sociedade tão arrogante que nos domina. Daí a necessidade de estar informado e conhecer estas novas forças sociais que estão começando a agir”.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Carlos PALÁCIO, Práticas sociais e pensar teológico: algumas lições da história. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra Prometida*, p. 312.

⁵⁹⁹ Cf. José COMBLIN, Sinais do novo século. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra Prometida*, p. 178. Segundo Comblin, os dois Fóruns Sociais Mundiais, realizados em Porto Alegre (2001-2002), representam um primeiro grande sinal de mudança. “Por meio dos grupos minoritários que estavam representados, Porto Alegre foi a primeira manifestação visível da revolta dos povos e esta vai crescer nos anos que vêm. O século começou com um início de resistência e de luta coletiva contra a sociedade atual, dominada inteiramente pelas forças do dinheiro dos Estados Unidos, com o apoio de todas as nações desenvolvidas doravante atreladas ao carro norteamericano” (ID., *ibid.*, p. 177).

3.3.6. *O horizonte utópico: a solidariedade universal*

O pano de fundo, o horizonte comum às novas práticas e movimentos sociais, é a “busca de um novo modelo social, de uma sociedade alternativa a ser construída. Porque, sem um horizonte maior capaz de nos abrir à totalidade social, é impossível situar as verdadeiras urgências e estabelecer as necessidades prioritárias da sociedade”.⁶⁰⁰

O atual pluralismo se expressa também no âmbito social e político, ou seja, ao nível da eleição das ações prioritárias e da escolha das melhores estratégias para se alcançar uma sociedade que valorize igualmente a justiça e a liberdade. Em meio a este pluralismo há que se fomentar a busca por consensos possíveis em torno de princípios que sejam simultaneamente abertos (não restritivos a um determinado grupo) e efetivos (que tenham incidência sobre a vida real), e que ajudem a integrar as dimensões subjetiva e social.

A atual retomada do princípio da solidariedade parece atender a esta dupla exigência. A solidariedade atua, num primeiro nível, no âmbito interpessoal e comunitário. Nesse nível, a solidariedade ajuda a sensibilizar para a realidade do/a outro/a, em meio à atual fragmentação social e ao predomínio da indiferença.

A sensibilidade solidária, contudo, também se impõe como princípio ético que busca regular a vida em âmbito sistêmico. Em meio à atual insensibilidade, com o crescente número de pessoas excluídas do mercado, cresce também a perspectiva de uma solidariedade global como resposta ética e prática a essas situações de exclusão e de segregação socioeconômica.⁶⁰¹

A solidariedade como princípio social ativo, ajuda a fomentar visões coletivamente compartilhadas. Adicionalmente, a solidariedade funciona como um princípio ideal e utópico que tem forte incidência sobre a realidade. O horizonte utópico de uma sociedade, do ponto de vista da solidariedade, é que haja lugar para todos/as. Toda sociedade, consciente ou inconscientemente, é regida por um princípio utópico. O desafio do atual período histórico que vivemos é estender o princípio da solidariedade a um número muito mais expressivo de

⁶⁰⁰ Carlos PALÁCIO, *Práticas sociais e pensar teológico: algumas lições da história*. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Terra Prometida*, p. 313.

⁶⁰¹ A ênfase à globalização da solidariedade tem ganhado destaque nas publicações teológicas mais recentes. Cf., por exemplo, Agenor BRIGHENTI, *Dívida Externa e Neocolonialismo* : Por uma globalização da solidariedade. São Paulo : Paulinas, 2000.

peças e de organismos, em âmbito global, de forma que o mesmo possa servir como um importante contraponto sociocultural ao atual modelo dominante. Contudo, as resistências sistêmicas ao princípio da solidariedade não devem resultar em desesperança. A partir do horizonte utópico, a solidariedade nas sociedades sempre se mostra parcial e incompleta. Por isso, ela permanece como o critério que julga os diferentes modelos sociais, e nos encoraja a fomentar a solidariedade na atual realidade social, mesmo que de forma parcial, limitada e sempre sujeita a novas revisões. Portanto, o horizonte utópico atua também fortemente sobre a dimensão da esperança humana. E, inversamente, sem a dimensão da esperança dificilmente se poderá motivar pessoas ou grupos para a promoção de ações solidárias.⁶⁰² Essa é uma equação que precisa encontrar um justo equilíbrio para não redundar em desajustes.

Em síntese, o desafio atual de se afirmar a esperança solidária deve ter em vista uma dupla perspectiva:

- a) O nível das ações tópicas e das experiências do cotidiano, sobre as quais temos incidência mais direta; ou seja, a sensibilidade solidária é aplicada aos gestos e ações do dia-a-dia, nos diferentes grupos e espaços onde circulamos. A afirmação da sensibilidade solidária nos ajuda a superar a tendência de nos fecharmos em torno dos nossos interesses pessoais e do nosso círculo de relações mais imediato. Tal abertura solidária está longe de ser espontânea ou automática; antes, como bem expressa Assmann, exige um permanente processo de abertura e de conversão.
- b) O nível das ações globais, sobre as quais prevalecem as estratégias de médio e longo prazo. Deve-se buscar fortalecer o princípio da solidariedade e da cooperação, nas suas mais diferentes formas a nível global, como forma de se contrapor ao princípio do interesse próprio e da competição, que estão na base do atual modelo econômico hegemônico. O princípio da solidariedade deverá ser afirmado a nível cultural. Para isso se deve buscar traduzi-lo em projetos e modelos de organização social que sejam viáveis do ponto de vista institucional e operacional. Não se trata, portanto, apenas de um princípio ético ideal. Há que se buscar ser criativo para aplicá-lo em diferentes níveis institucionais.

⁶⁰² A percepção de que globalizar a esperança também é uma tarefa teológica está expressa, por exemplo, no título de um livro teológico latino-americano recente. Cf. AMERÍNDIA (Org.). *Globalizar a Esperança*. São Paulo : Paulinas, 1998.

Por fim, o horizonte utópico permanece em última instância como um horizonte escatológico, como uma reserva crítica para nossos modelos históricos, como uma forma de empurrar a realidade em direção a metas mais justas e humanas.

FINALIZANDO

Um primeiro modelo de interpretação da teologia latino-americana atual enfatiza a pluralidade dos novos enfoques, dos novos sujeitos, dos novos paradigmas que organizam e afirmam as distintas identidades. A ênfase nesta interpretação reside sobre as particularidades, mesmo que entre elas predomine a perspectiva da *fragmentação*. Neste modelo se afirmam as especificidades, em detrimento de uma visão mais integral da teologia.

Um segundo modelo de interpretação busca enfatizar a perspectiva de unidade da teologia latino-americana. Não nega a exigência das novidades, a necessidade de mudanças e de adaptações, mas entende que as novidades e as diferenças devem ser diluídas ou subsumidas na perspectiva da unidade. Busca-se a *uniformização* das diferenças no interior de uma teoria comum. A TdL, no caso, é percebida como *a* teoria comum.

Um terceiro modelo de interpretação reconhece a legitimidade dos novos enfoques em sua pluralidade. Rejeita, contudo, a perspectiva da fragmentação, ou seja, a visão de que a reflexão teológica possa estar comprometida unicamente com as particularidades em detrimento de um horizonte mais universal. Da mesma forma, rejeita a perspectiva da uniformização, ou seja, a visão que busca a unidade mediante a diluição das diferenças entre os diferentes enfoques. A pluralidade e a unidade, neste modelo, são percebidas como dimensões intrínsecas da teologia e, por isso, se propugna sua *coexistência* sem a ameaça da mútua exclusão.

O que este modelo tem em vista é a *pluralidade de matrizes teológicas em mútuo diálogo e confrontação*. Busca-se preservar tanto a perspectiva da legítima pluralidade, bem como a perspectiva da unidade, ou seja, das particularidades que celebram alguns consensos fundamentais para a caminhada conjunta.

Entendemos que este terceiro modelo seja o cenário desejável para a teologia e, por isso, procuramos apontar para a sua vigência, ao menos parcial, já no presente momento, também na teologia latino-americana. Trata-se de um modelo que ainda está em fase incipiente e que precisa de maior tempo para ganhar maior consistência, tanto prática como teórica.

Temos consciência de que nossa proposta de formulação teórica do paradigma ecumênico, apresentada no capítulo três, é ainda incipiente e parcial. Temos a convicção de que a consolidação prática do mesmo, em médio prazo, exigirá uma fundamentação teológica mais sólida. Portanto, trata-se de uma tarefa que reside à nossa frente.

Por fim, entendemos que a metáfora do *mosaico* representa bem o paradigma ecumênico que propomos para a teologia atual.⁶⁰³ O mosaico é composto por diferentes peças (particularidades) que conjugadas formam uma obra-de-arte (visão de conjunto). Cada parte carrega um conteúdo próprio, que, contudo, adquire maior densidade quando percebido dentro do conjunto da obra. O mosaico afirma simultaneamente a pluralidade e a unidade.

A metáfora do mosaico também nos convida a acrescentar à teologia a dimensão estética, a perspectiva lúdica, o olhar subjetivo, pois a teologia também é uma arte.⁶⁰⁴ É a arte que recebe sua inspiração do próprio Espírito criador e mantenedor do universo, e que tem em seu horizonte Deus e todas as coisas criadas.⁶⁰⁵ É a arte que está comprometida com a Justiça

⁶⁰³ Derivo a metáfora de J. B. LIBANIO e A. MURAD, *Introdução à Teologia*, p. 282. “A teologia não se define como discurso do *fragmento*, mas do *mosaico*: articula e dá sentido, com consciência de sua provisoriidade, aos elementos que se lhe apresentam”.

⁶⁰⁴ A visão da teologia como arte pode ser acrescentada às duas visões clássicas da teologia como sabedoria e como saber racional. Ela se distingue também da terceira concepção, proposta pela TdL, que a define como reflexão crítica sobre a práxis. Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação* : Prospectivas, p. 16s. Não temos, contudo, qualquer pretensão de aprofundar, neste momento, esta concepção de teologia como arte.

⁶⁰⁵ Na expressão de L. Boff, “a teologia é ‘omnioculata’, seu olho alcança todas as coisas, até as mais mezinhas, pois vai além de seu objeto, Deus. Como já ensinava santo Tomás no primeiro parágrafo da *Summa theologica*, a teologia não possui apenas Deus como referência, mas todas as coisas, desde que consideradas à luz de Deus. Por isso seu objeto é tudo e tudo, desde a busca de serenidade pessoal, passando pela libertação econômica e social dos pobres e excluídos, até o sentido supremo do universo dia-bólico/sim-bólico. O teólogo

junto aos excluídos e injustiçados na história; que está fundamentada na Fé em meio à crise de sentido; que vive a Esperança em meio às incertezas e ambigüidades da vida; que anuncia o Amor em meio aos conflitos e às contradições da existência; que se alimenta da Verdade em meio às contingências culturais e à provisoriedade das teorias e das linguagens; que anuncia a Vida em meio a tantos sinais de morte. Como a arte, a teologia está sempre inquieta e em transformação, pois está em busca permanente do Deus sempre maior!

BIBLIOGRAFIA

Livros e coletâneas

- ALTMANN, Walter e ALTMANN, Lori (Ed.). *Globalização e Religião : desafios à fé*. São Leopoldo : CECA/CLAI, 2000. 100 p.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo : Brasiliense, 1991. 209 p.
- _____. *O Poeta, o Guerreiro, o Profeta*. Petrópolis : Vozes, 1992. 137 p.
- AMERÍNDIA, Fundação (Org.). *Globalizar a esperança*. São Paulo : Paulinas, 1998. 295 p.
- ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Inculturação: Desafios de Hoje*. Petrópolis : Vozes/SOTER, 1994. 208 p.
- _____. *Teologia da Inculturação e Inculturação da Teologia*. Petrópolis : Vozes/SOTER, 1995. 132 p.
- _____. *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo : SOTER/Loyola, 1996. 189 p.
- _____. *Teologia : Profissão*. São Paulo : SOTER/Loyola, 1996. 147 p.
- _____. *Teologia Aberta ao Futuro*. São Paulo : SOTER/Loyola, 1997. 261 p.
- _____. *Experiência Religiosa: Risco ou aventura?* Paulinas/SOTER, 1998. 167 p.
- _____. *Sob o Fogo do Espírito*. São Paulo : Paulinas/SOTER, 1998. 344 p.

- ASSMANN, Hugo. *Teología desde la Praxis de la Liberación*. Salamanca : Sígueme, 1973.
- _____. *Metáforas novas para reencantar a educação : Epistemologia e didática*. Piracicaba : UNIMEP, 1996. 263 p.
- _____. *Reencantar a Educação : Rumo à Sociedade Aprendiz. 3.ed.* Petrópolis : Vozes, 1999. 251 p.
- ASSMANN, Hugo e HINKELAMMERT, Franz. *A Idolatria do Mercado : Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo : Vozes, 1989. 456 p.
- ASSMANN, Hugo e MO SUNG, Jung. *Competência e Sensibilidade Solidária : Educar para a Esperança*. Petrópolis : Vozes, 2000. 331 p.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A construção Social da Realidade : Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis : Vozes, 1973. 247 p.
- BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade e Vulnerabilidade : Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo : Loyola, 1993. 103 p.
- BOCK, Carlos Gilberto. *O Ecumenismo Eclesiástico em Debate : Uma análise da proposta ecumênica do CONIC*. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 1998. 150 p. (Série Teses e Dissertações, 11)
- BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática : Teologia do Político e suas mediações*. Petrópolis : Vozes, 1978. 408 p.
- _____. *Sinais dos Tempos : Princípios de leitura*. São Paulo : Loyola, 1979. 163 p. (Coleção Fé e Realidade, 5)
- _____. *Teoria do método teológico*. São Paulo : Vozes, 1998. 758 p.
- _____. *Teoria do método teológico : (Versão didática)*. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1998. 227 p. (Coleção Teologia e Libertação, 1/6).
- BOFF, Leonardo e BOFF. *Como fazer Teologia da Libertação*. 3.ed. Petrópolis : Vozes/IBASE, 1986. 141 p.
- BOFF, Leonardo. *América Latina : Da Conquista à Nova Evangelização*. 3.ed. São Paulo : Ática, 1992. 142 p.
- _____. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade : A emergência de um novo paradigma*. São Paulo : Ática, 1993. 180 p.
- _____. *Nova Era : A Civilização Planetária*. São Paulo : Ática, 1994. 87 p. (Série Religião e Cidadania)
- _____. *Princípio Terra : A volta à Terra como pátria comum*. São Paulo : Ática, 1995. 80 p. (Série Religião e Cidadania)
- _____. (Org.). *Igreja: Entre Norte e Sul*. São Paulo : Ática, 1995.

- _____. *Ecologia : Grito da Terra, Grito dos Pobres*. 2.ed. São Paulo : Ática, 1996. 341 p.
- _____. *O Despertar da Águia : o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. 5.ed. Petrópolis : Vozes, 1998. 174 p.
- _____. *A Águia e a Galinha : Uma metáfora da condição humana*. 31.ed. Petrópolis : Vozes, 1999. 206 p.
- _____. *Saber Cuidar : Ética do humano - compaixão pela terra*. 4.ed. Petrópolis : Vozes, 1999. 199 p.
- _____. *Ética da Vida*. Brasília : Letraviva, 1999. 243 p.
- _____. *Ethos Mundial : um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília : Letraviva, 2000. 165 p.
- _____. *A Voz do Arco-Íris*. Brasília : Letraviva, 2000. 210 p.
- BOFF, Leonardo e FREI BETTO. *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro : Rocco, 1994. 163 p. (Coleção Arco do Tempo)
- BOFF, Leonardo, REGIDOR, José Ramos, BOFF, Clodovis. *A Teologia da Libertação : Balanço e perspectivas*. Ática : São Paulo, 1996. 128 p.
- BOFF, Leonardo, MÜLLER, Werner. *Princípio de Compaixão e Cuidado*. Petrópolis : Vozes, 2001. p. 7-19.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos. *As fronteiras da epistemologia: uma introdução ao problema da racionalidade e da historicidade do conhecimento*. Petrópolis : Vozes, 1992.
- BRIGHENTI, Agenor. *Dívida Externa e Neocolonialismo : Por uma globalização da solidariedade*. São Paulo : Paulinas, 2000. 137 p. (Coleção Ética e Sociedade)
- CASTRO, Clovis Pinto et al. *Novos paradigmas*. São Bernardo do Campo : IEPG, 1995. (Ensaio de Pós-graduação, Ciências da Religião 1/1)
- COMBLIN, José. *Teologia da Libertação, Teologia Neoconservadora e Teologia Liberal*. Petrópolis : Vozes, 1985. 135 p.
- _____. *Cristãos Rumo ao Século XXI: Nova caminhada de libertação*. 3.ed. São Paulo : Paulus, 1996. 373 p.
- _____. *Vocação para a Liberdade*. 3.ed. São Paulo : Paulus, 1998. 319 p.
- _____. *O Neoliberalismo : Ideologia dominante na virada do milênio*. Petrópolis : Vozes, 2000. 187 p. (Coleção Teologia e Libertação 6/1)
- COMBLIN, José, GONZALEZ FAUS, J. I., SOBRINO, Jon (ed.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid : Ed. Trotta, 1993. 366 p.
- CONCILIUM, Revista. *Teologia, para quê?* Petrópolis : Vozes, v. 256, n. 6, 1994. 170 p.

- DUSSEL, Enrique. *Teologia da Libertação* : Um panorama de seu desenvolvimento. Vozes : Petrópolis, 1999. 119 p.
- ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE TEOLOGIA. *Liberación y Cautiverio*. Debates en Torno al Método de la Teología en América Latina – Agosto 1975. México : [S.n], 1975. 658 p.
- EGGERT, Edla. *Educa-teologiza-ção* : Fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcriada). São Leopoldo : IEPG, 1998. 211 p. (Tese de Doutorado em Teologia)
- GEBARA, Ivone. *Teologia Ecofeminista* : Ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo : Olho d'Água, 1997. p. 25-75.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo : Loyola, 1998. p. 83-103; 237-53; 487-522.
- GILLIS, Chester. *Pluralism : A New Paradigm for Theology*. [S. l.] : Peter Press Louvain/W. B. Eerdmanns, 1993. 192 p.
- GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo : Sinodal/IEPG, 2000. 294 p. (Série Teses e Dissertações, 15)
- GUATTARI, Felix e ROLNIK, Sueli. *Micropolítica* : Cartografia do desejo. 5.ed. Petrópolis : Vozes, 1991. p. 25-73.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação* : Perspectivas. 6.ed. Petrópolis : Vozes, 1986 (1972). 275 p.
- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fé Cristã e Transformação Social na América Latina* : Encontro de El Escorial, 1972. Petrópolis : Vozes, 1977. 358 p.
- JANTSCH, Ari Paulo e BIANCHETTI, Lucídio. *Interdisciplinaridade* : Para além da Filosofia do Sujeito. Petrópolis : Vozes, 1995. p. 204.
- KERBER, Guillermo. *O lugar do ecológico na teologia latino-americana*. São Bernardo do Campo : Universidade Metodista de São Paulo, 2000. 213 p. (Tese de Doutorado em Teologia)
- KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo : Perspectiva, 1982. 257 p.
- KÜNG, Hans. *Teologia a Caminho*. Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo : Paulinas, 1999. 300 p.
- _____. *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*. Petrópolis : Vozes, 1999. 475 p.
- LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertação* : roteiro didático para um estudo. São Paulo : Loyola, 1987. 292 p.

- _____. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo : Loyola, 1992.
- LIBANIO, João Batista e ANTONIAZZI, Alberto. *20 Anos de Teologia na América Latina*. Petrópolis : Vozes, 1994. 160 p.
- LIBANIO, João Batista e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia : Perfil, Enfoques, Tarefas*. 2.ed. Loyola : São Paulo, 1996. 372 p.
- MADURO, Otto. *Mapas para a festa: reflexões latino-americanas sobre a crise e o conhecimento*. Petrópolis : Vozes, 1994.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio da Razão Sensível*. Petrópolis : Vozes, 1998. 207 p.
- MARASCHIN, Jaci. *Teologia sob Limite : Sete ensaios e um prefácio*. São Paulo : ASTE, 1992. 187 p.
- MONDIN, Battista. *Introdução à Filosofia : Problemas, sistemas, autores, obras*. 9.ed. São Paulo: Paulus, 1980. 272 p. (Coleção filosofia, 2)
- MO SUNG, Jung. *Teologia e Economia : Repensando a Teologia da Libertação e Utopias*. Petrópolis : Vozes, 1994. 271 p.
- _____. *Desejo, Mercado e Religião*. Petrópolis : Vozes, 1998. 134 p.
- MUELLER, Enio R. *Teologia da libertação e marxismo : uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo : IEPG/Sinodal, 1996. 302 p. (Série Teses e Dissertações, 7)
- RABUSKE, Edvino. *Filosofia da Linguagem e Religião*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1994. 156p. (Coleção Filosofia, 18)
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia : Do Romantismo até nossos dias*. Vol.3. São Paulo : Edições Paulinas, 1991. 1113 p. (Coleção filosofia)
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira et al. (Org.). *O sonho ecumênico : prefácio ao novo milênio*. Rio de Janeiro : Koinonia, 1995. 240 p.
- SAGRADA Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo : Loyola, 1984.
- _____. *Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação*. São Paulo : Loyola, 1986.
- SANTA ANA, Júlio H. de. *Ecumenismo e Libertação*. 2.ed. São Paulo : Vozes, 1991. 317 p. (Coleção Teologia e Libertação, 4/14)
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice : o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo : Cortez, 1995. p. 235-80; 328-35.
- SCHAPER, Valério Guilherme. *A Experiência de Deus como Transparência do Mundo : O "Pensar Sacramental" em Leonardo Boff entre história e cosmologia*. São Leopoldo : IEPG, 1998. 454 p. (Tese de Doutorado em Teologia)

SCHMIDT, Ervino e ALTMANN, Walter (Ed.). *Sincretismo e Inculturação*. Porto Alegre : CONIC/IEPG, 1994. 84 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. Loyola : São Paulo, 1978. 259 p.

_____. *Que mundo? Que homem? Que Deus?* : Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo : Paulinas, 1995.

SILVA, Antonio A. (Org.). *América Latina: 500 anos de Evangelização*. São Paulo : Paulinas, 1990. 279 p.

SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Misterium Creationis* : Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. SOTER/Paulinas : São Paulo, 1999. 319 p.

_____. *O Mar se Abriu* : Trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo : Loyola, 2000. 294 p.

_____. *Sarça Ardente*. Teologia na América Latina : Prospectivas. São Paulo : Paulinas, 2000. 574 p.

_____. *Terra Prometida* : Movimento social, engajamento cristão e teologia. Petrópolis : Vozes/SOTER, 2001. 379 p.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões* : Uma visão panorâmica. São Paulo : Paulinas, 1995. 241 p.

TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus* : Uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo : Sinodal/Cebi, 1998. 256 p.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1984. 725 p.

_____. *A Coragem de Ser*. 4.ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1991. 146 p.

Artigos e capítulos

ALTMANN, Walter. Recurso à Violência e Transformação Social : Perspectivas da Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, n. 2, p. 126-142, 1990.

ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da Teologia da Libertação : Impasses e novos rumos num contexto de globalização. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 2, p. 129-38, 1997.

ASSMANN, Hugo. Teologia da Solidariedade e da Cidadania. Ou seja: continuando a Teologia da Libertação. In: ID., *Crítica à Lógica da Exclusão*. São Paulo : Paulus, 1994. p. 13-36.

_____. Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 12, n. 34, p. 93-111. ene./abr. 1995.

- _____. Por una sociedad donde quepan todos. In: DUQUE, José (Ed.). *Por una sociedad donde quepan todos*. 1.ed., San José: DEI, 1996. p. 379-391.
- _____. Chaves para um Pensamento Transdisciplinar : Auto-Organização – Autopoiése – Complexidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 3, p. 195-205, 1996.
- _____. Apuntes sobre el tema del sujeto. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un novo milenio*. San José : DEI/CETELA, 1997. p. 115-146.
- _____. Temas-Chave para um Referencial Ético-Político: Corporeidade – Sujeito – Mercado. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, Petrópolis, v. 57, n. 226, p. 265-287. jun. 1997.
- BOFF, Clodovis. Retrato de 15 anos da teologia da Libertação. *REB*, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 263-271. jun. 1986.
- _____. Crise do socialismo e igreja da libertação. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 84, n. 3, p. 368-80. mai./jun. 1990.
- _____. Epistemología y Método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURIA, I. e SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis : Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I, Madrid : Trotta, 1990. p. 79-113.
- _____. Uma análise de conjuntura da Igreja Católica no final de milênio. *REB*, Petrópolis, v. 56, n. 221, p. 125-149. mar. 1996.
- _____. Conselhos a um jovem teólogo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 83, p. 77-96. jan./abr. 1999.
- _____. Carismáticos e Libertadores na Igreja. *REB*, Petrópolis, v. 60, n.237, p. 36-53. mar. 2000.
- BOFF, Leonardo. Um Balanço de Corpo e Alma. In: BOFF, Leonardo et al. *O que ficou : Balanço aos 50*. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1989. p. 11-29.
- _____. A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação. *REB*, Petrópolis, v. 50, n. 197, p. 76-92. mar. 1990.
- _____. A opção pelos pobres, teologia da libertação e socialismo hoje. In: VIGIL, José Maria. *Opção pelos pobres hoje*. São Paulo : Paulinas, 1992. p. 133-51.
- _____. O futuro do cristianismo na América Latina: um novo desafio teológico-religioso. In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 141-161.
- _____. Teologia da libertação e ecologia: alternativa, confrontação ou complementaridade. *Concilium*, Petrópolis, v. 261, p. 85-96, 1995.
- _____. Fé cristã e nova consciência planetária: duas reflexões. *Simpósio*, São Paulo, v. 8, n. 40, p. 303-13. ago. 1997.

- _____. Vida e morte sobre o planeta Terra. *Concilium*, Petrópolis, v. 283, p. 8-21, 1999.
- BORDIN, Luigi. Teologia da Libertação e marxismo no contexto da globalização. *REB*, Petrópolis, v. 59, n. 233, p. 127-151. mar. 1999.
- BORGONO, Miguel Alvarado. Análisis Cultural y Teología de la Liberación : replanteamiento al interior de un paradigma. *Presencia Ecueménica*, Caracas, v. 35, p. 3-10. abr./jun. 1995.
- BRAKEMEIER, Gottfried. O imperativo ecumênico diante de pluralismo e fundamentalismo. In: ULHMANN, Reinaldo Aloísio (Ed.) *Consecratio Mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998. p. 63-71.
- _____. Ecumenismo : Repensando o significado e a abrangência de um termo. *Perspectiva Teológica*, v. 33, n. 90, p. 195-216. mai./ago. 2001.
- BRIGHENTI, Agenor. Raíces de la epistemología y del método de la Teología Latinoamericana. *Medellín*, Santa Fé de Bogotá, v. 20, n. 78, p. 207-254. jun. 1994.
- _____. Pluralismo e Teologia Hoje : Implicações semânticas e sintáticas. *REB*, Petrópolis, v. 61, n. 241, p. 5-26, 2001.
- CAMPBELL, Colin. A Orientalização do Ocidente : reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.
- CODINA, Victor. A teologia latino-americana na encruzilhada. *Perspectiva Teológica*, v. 31, n. 84, p. 181-200. mai./ago. 1999.
- DEIFELT, Wanda, Palavras e Outras Palavras: a Teologia, as Mulheres e o Poder. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 1, p. 7-16, 1996.
- _____. A Teologia entre a ciência e a poesia. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 36, n. 3, p. 238-240, 1996.
- DUSSEL, Enrique. Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la “Teología de la Liberación”. In: DUQUE, José (Ed.). *Perfiles teológicos para un novo milenio*. San José : DEI/CETELA, 1997. p. 115-46.
- FLÔRES, Onici C. Integração e interdisciplinaridade no ensino e na aprendizagem. *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 16, p. 149-166. jul./dez. 1996
- GEBARA, Ivone. Crise do cristianismo? De que cristianismo? *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 1, p. 19-31. jan./fev. 2000.
- GERSTENBERGER, Erhard S. Teologias da Libertação em Transformação : O Testemunho do Antigo Testamento e o Caminho dos Cristãos Latino-Americanos depois da “Virada”. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 1, p. 67-83, 1995.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Epistemologia e Método do Projeto Sistemático da TdL. *REB*, Petrópolis, v. 60, n. 237, p. 145-179. mar. 2000.

- KING, Robert H. The Task of Theology. In: HODGSON, Peter C. and KING, Robert. *Christian Theology. An Introduction to its Tradition and Tasks*. Philadelphia : Fortress Press. 1989. p. 1-27.
- LIBANIO, João Batista. VII Assembléia anual da SOTER. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 23, n. 60, p. 219-222. mai./ago. 1991.
- _____. Teologia: Novos Paradigmas? In: ULHMANN, Reinaldo Aloísio (Ed.) *Consecratio Mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre : EDIPUCRS, 1998. p. 81-91.
- _____. Espiritualidade da libertação em tempos de 'nova era'. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 36, n. 182, p. 2-8. maio/jun. 1995.
- MANCINI, R. et al. *Éticas da Mundialidade : O nascimento de uma consciência planetária*. São Paulo : Paulinas, 2000. p. 69-130.
- MARASCHIN, Jaci et al. A maioria da teologia da libertação. *Estudos da Religião*, v. 4, n. 6, abril. 1989. 195 p.
- MONDIN, J. Battista. Los distintos métodos teológicos. *Medellín*, Santa Fé de Bogotá, v. 20, n. 78, p. 145-177. jun. 1994.
- MO SUNG, Jung. Contribuições da Teologia na Luta contra a Exclusão Social. *REB*, v. 57, n. 226, p. 288-313. jun. 1997.
- _____. A Crise do Cristianismo e a Crise do Mundo. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 1, p. 03-32. jan./fev. 2000.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ampliação do sentido de libertação. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 30, n. 81, p. 273-284. mai./ago. 1998.
- OLIVEIRA, Flávio Martinez de. *Interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e teologia*. I Encontro Nacional de PdU. Campo Grande/MS, 17 a 21/07/2000. (Polígrafo)
- OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. In: I. ILLACURIA, J. SOBRINO (Orgs.). *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I, Madrid : Trotta, 1990. p. 17-50.
- PALACIO, Carlos. Que lugar e que função para a teologia hoje? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 225, p. 155-167. mai./ago. 1995.
- REGIDOR, José Ramos. Premissas para uma teologia ecossocial da libertação. *Concilium*, Petrópolis, v. 261, p. 97-114, 1995.
- _____. Libertação e alteridade: 25 anos de história da Teologia da Libertação. *REB*, Petrópolis, v. 57, n. 225, p. 118-138. mar. 1997.
- RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Novos desafios para um novo milênio : Reflexões em torno da teologia e da pastoral latino-americanas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 72, p. 189-212. mai./ago. 1995.

- RICHARD, Pablo. A Teologia da Libertação na nova conjuntura: temas e novos desafios para a década de noventa. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 31, n. 3, p. 206-20, 1991.
- _____. Réquiem para la teología de la liberación? *Envío*, Managua, v. 11, n. 124, p. 52-9. mar. 1992.
- _____. O Deus da Vida e o Ressurgimento da Religião. *Concilium*, Petrópolis, v. 258, p. 138-147, 1995.
- RÚBIO, Alfonso Garcia. O novo paradigma civilizatório e o conceito cristão de pessoa. *REB*, Petrópolis, v. 56, n. 222, p. 275-307. jun. 1996.
- SCANNONE, Juan Carlos. Situación de la problemática del método teológico en América Latina. *Medellín*, Santa Fé de Bogotá, v. 20, n. 78, p. 255-283. jun. 1994.
- SOBRINO, Jon. Teologia num mundo sofredor. A Teologia da Libertação como 'intellectus amoris'. In: ID. *O Princípio Misericórdia* : Descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 47-80.
- _____. Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 21, n. 55, p. 285-303. set./dez. 1989.
- _____. Vigencia de la teología de la liberación. *Paginas*, v. 151, p. 91-98. jun. 1998.
- STEIL, Carlos. A Igreja dos pobres : Da secularização à mística. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 2, p. 61-76. out. 1998.
- _____. Movimento popular e ONGs em tempo de globalização. In: LESBAUPIN, Ivo et al. *Para entender a conjuntura atual*. Petrópolis : Vozes/ISER, 1996. p. 37-49.
- SUSIN, Luiz Carlos. Fazer teologia em tempos de globalização. Nota sobre método em teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 83, p. 97-108, jan./abr. 1999.
- TABORDA, Francisco. Métodos de Teologia da Libertação na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 293-319. set./dez. 1987.
- TAMAIACOSTA, Juan José. Teología de la Liberación: Revolución metodológica e desafíos. *Communio*, Sevilla, v. 28, n. 1, p. 47-61, 1995.
- TRACY, David. Para além do fundamentalismo e do relativismo : A hermenêutica e o novo ecumenismo. *Concilium*, Petrópolis, v. 240, p. 114-123, 1992.
- _____. Fragmentos e formas : Universalidade e particularidade hoje. *Concilium*, Petrópolis, v. 271, p. 150-160, 1997.
- TRIGO, Pedro. Nuevo Paradigma y Teología. *ITER Revista de Teología*, Caracas, v. 11, n. 22, p. 44-83. mai./ago. 2000.

- VEIGA-NETO, Alfredo José da. Crise dos paradigmas e interdisciplinaridade. In: SILVA, Dinorá Fraga da e SOUZA, Nádia, Geisa Silveira de. *Interdisciplinaridade na Sala de Aula*. Porto Alegre : Editora da Universidade/UFRGS, 1995. p. 17-23.
- VIDALES, Raul. Cuestiones en torno al método en la teología de la liberación. In: R. GIBELLINI (Ed.). *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca : Ed. Sígueme, 1977. p. 41-62.
- VIGIL, José María. O que fica da opção pelos pobres? *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 187-212. mai./ago. 1994.
- _____. Mudança de paradigma na teologia da libertação? *REB*, Petrópolis, v. 58, n. 230, p. 311-328. jun. 1998.
- WESTHELLE, Vítor. A Voz que Vem da Natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, n. 1, p. 16-26, 1990.
- _____. Outros Saberes. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.