

RODRIGO MARCOS DE JESUS

RELIGIÃO COMO FÉ E POLÍTICA:
O CRISTIANISMO LIBERTADOR EM LEONARDO BOFF

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa de Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

Pois, na medida em que o filósofo “puro”, que se declara apolítico, não critica ou não contesta o status quo, implicitamente o aprova e com ele se acumplicia, contribuindo, embora por omissão, para sua manutenção ou permanência.
(Roland Corbisier)

Aprendeí a fazer o bem, procurai a justiça, chamai à razão o espoliador, fazei justiça ao órfão, tomai a defesa da viúva.
(Is 1, 17)

“Deus” é um nome que se pronuncia sempre que alguém quer indicar a teimosia da esperança, quando não há nenhuma razão para esperar, o absurdo da flor que floresce no inverno...
(Rubem Alves)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar a religião como articulação entre fé e política no cristianismo libertador de Leonardo Boff. Neste sentido, ela enfoca a questão filosófica da imagem de Deus e a função da Igreja no contexto de transformações políticas e sociais da América Latina, sobretudo do Brasil, na segunda metade do século XX. A investigação se restringe a alguns escritos do autor dos anos 1971-90. Metodologicamente, ela adota uma abordagem interdisciplinar, num diálogo entre filosofia e teologia. O primeiro capítulo apresenta a emergência da idéia-força de *libertação*, explicitando seu contexto filosófico. O capítulo seguinte desenvolve em linhas gerais a concepção filosófico-teológica de *Deus* em L. Boff, discutindo a especificidade da sua cosmovisão religiosa, que se configura como um pensar sacramental. São debatidos os aspectos críticos dessa forma de pensar – a crítica à unidimensionalidade antropológica e a problematização da distinção entre *sagrado* e *profano* – e a relação Deus-mundo nas várias formas de compreensão da mesma. O terceiro capítulo trabalha a imagem de Deus no cristianismo libertador – seus aspectos críticos e inspiradores – e a função da Igreja. Aí se discute o problema de Deus na América Latina como questão de idolatria – fetichismo – e não de ateísmo. Por último são apresentadas, de forma sistemática, as concepções correspondentes de *religião infra-estrutural* e de *libertação*.

Palavras-chave: religião; libertação; cristianismo; Deus; Igreja; Leonardo Boff.

ABSTRACT

The purpose of this work is to analyse religion as an articulation between faith and politics in Leonardo Boff's liberating Christianity. In this perspective, the work focuses on the philosophical question about God's image and the Church's role in the context of political and social changes in Latin America, mainly in 20th century second half Brazil. The research is limited to some of the Author's writings in the years 1971-90. Methodologically the work adopts an interdisciplinary approach, through a dialog between philosophy and theology. The first Chapter begins with a presentation of the emergence of the leading idea of *liberation*, making explicit its philosophical context. The next Chapter develops in general lines L. Boff's philosophical-theological conception of *God*, discussing the specificity of his religious world view, which is construed as a sacramental way of thinking. The critical aspects of such a way of thinking are discussed, involving the criticism of the anthropological unidimensionality and the challenge to the distinction between the *sacred* and the *profane*, as well as the relation between God and the world under the various forms it may be understood. The last Chapter construes God's image in the liberating Christianity – that is, its critical and inspiring aspects – and the Church's role. At this point the problem of God in Latin America is discussed as a matter of idolatry – fetichism – and not of atheism. Finally, the corresponding conceptions of *infra-structural religion* and *liberation* are presented in a sistematic way.

Key words: religion; liberation; Christianity; God; Church; Leonardo Boff.

AGRADECIMENTOS

Às mulheres de minha família – vó (em memória), mãe, madrinhas, irmãs e prima – pelo aconchego e pela aprendizagem da dimensão do feminino no ser humano.

Ao professor Margutti pela orientação paciente e pelo incentivo à pesquisa da filosofia brasileira através do grupo FIBRA. Sem sua colaboração esta dissertação – em certa medida inusitada – não seria possível.

Ao Fagner, Flávio, Luiz e Marília que por meio do grupo Uirapuru possibilitaram não apenas experiências filosóficas, mas, sobretudo, terna amizade.

À Teca pelo carinho e pela acolhida junto ao NEPPCOM, grupo em que pude exercitar, sem fronteiras rígidas e artificiais, o diálogo entre os conhecimentos.

Ao Adriano, Paulo, Sernegio, Washington e Wesley pela troca de idéias e pelo convívio.

Aos demais amigos, amigas e colegas de toda uma vida cujos nomes seria difícil elencar e que, mesmo sem o saberem, muitas vezes afastaram a tristeza e a solidão.

Aos funcionários e funcionárias da faculdade pelo cuidado com as pessoas e com o ambiente físico, condição pedagógica necessária de qualquer atividade educativa.

À FAJE e à PORTICUS pela indispensável bolsa de estudos.

SUMÁRIO

Introdução	8
I. Do desenvolvimento à libertação: emergência de uma nova consciência	
1. Observações iniciais	18
2. Contexto histórico e cultural.....	19
3. Contexto filosófico	25
3.1. Álvaro Vieira Pinto e a ideologia do desenvolvimento	26
3.2. Henrique de Lima Vaz e a consciência histórica.....	31
3.3. Paulo Freire: passagem do <i>desenvolvimento à libertação</i>	37
4. Observações finais	44
II. A concepção filosófico-teológica de Deus: a transparência do mundo	
1. Observações iniciais	45
2. O “pensar sacramental”: uma forma de compreensão do mundo.....	45
2.1. Definição de <i>pensar sacramental</i>	47
2.2. O conceito de <i>experiência</i>	48
2.3. Estrutura e categoria-chave	50
2.4. Fundamentação do pensar sacramental	54
2.4.1. Fundamentação na historicidade do espírito humano	55
2.4.2. Fundamentação na ontologia e nas ciências naturais	57
2.4.3. Fundamentação baseada na psicologia profunda	59
2.4.4. Fundamentação teológica	60
2.4.5. Fundamentação cristológica transcendental	61
2.5. Linguagem	64
2.6. Aspectos críticos do pensar sacramental	66
2.6.1. Crítica à unidimensionalidade antropológica	66
2.6.2. Problematização da distinção entre sagrado e profano.....	68
3. A relação entre Deus e o mundo	69
3.1. Deus e mundo nos modos de pensar sacramental, lógico e histórico.....	70
3.2. Deus e mundo no horizonte da técnico-ciência	73
3.3. Deus e mundo no horizonte da América Latina	77
4. Observações finais	80

III. Religião no cristianismo libertador: a fé como crítica e inspiração

1. Observações iniciais	81
2. O específico cristão da experiência de Deus	82
3. Ênfase ético-política da questão de Deus no cristianismo libertador	84
3.1. Jesus Libertador: opção preferencial pelos pobres	84
3.2. Trindade, melhor comunidade: crítica à exclusão	91
3.3. Aspectos críticos da questão de Deus	95
3.3.1. O problema de Deus na América Latina: ateísmo ou idolatria?.....	95
3.3.2. Da ética à ontologia: o caminho ortoprático para Deus.....	99
4. Igreja: sinal e instrumento de libertação	100
5. Religião: ópio ou libertação?	108
6. Libertação e salvação.....	111
7. Observações finais	118
Conclusão	120
Referências bibliográficas	123
Anexo - Entrevista com Leonardo Boff	132

INTRODUÇÃO

A religião assemelha-se a uma constelação. Ela apresenta uma imagem, a partir de um conjunto de símbolos, capaz de orientar indivíduos e grupos no mundo, tal como as estrelas orientam os navegadores. A figura vista no céu indica o rumo a se tomar na terra. Se a imagem corresponde realmente ao que é representado ou se esta é apenas o último brilho de estrelas há muito desaparecidas, talvez não seja o mais importante, pois a representação infiel ou a luz crepuscular continua a guiar navegantes e crentes nos seus caminhos por este mundo. No caso da religião, pinta-se uma imagem do Divino que mobiliza mentes e corações em prol de um modo de viver no mundo. Modo que possui repercussões individuais, sociais e até mesmo ambientais. Neste sentido, Feuerbach expressava seu interesse pela religião enquanto fundamento da vida humana, da moral e da política, ainda que somente na imaginação¹. Se as imagens religiosas se realizam apenas na imaginação ou se possuem algum correspondente real, parece-nos ser uma questão indecível. Por esse motivo, preferimos discutir suas capacidades de mobilização de pessoas e de povos e criticar ou apoiar suas conseqüências práticas no mundo humano e natural. Nessa perspectiva, debateremos o papel fundamentador da religião através do estudo de um dos principais teóricos de uma das mais polêmicas e influentes expressões religiosas surgidas no Brasil no século XX.

Analisaremos a religião como articulação entre o religioso e o político no cristianismo libertador de Leonardo Boff. Para tanto, enfocaremos a questão filosófica da imagem de Deus e a função da Igreja no processo de libertação no contexto latino-americano e, sobretudo, brasileiro. A investigação da concepção de Deus torna-se necessária porque é o núcleo orientador de toda religião. E, por se tratar de religião cristã, a dimensão de Igreja – como comunidade de fé e instituição – surge imprescindível, devido a razões de ordem histórica (a relação entre Igreja e Estado), filosófica e sociológica (a Igreja enquanto fenômeno cultural e instituição), teológica (a eclesialidade como dimensão intrínseca do cristianismo) e também pela ênfase dada por Boff a esta temática.

Leonardo Boff ilustra de maneira exemplar uma determinada concepção religiosa (o cristianismo libertador) que tem no modo de compreensão do Absoluto a fundamentação de sua inserção sociocultural e política. Com efeito, a teologia da libertação (expressão teórica do

¹ Cf. FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a Essência da Religião**. Trad. e notas José da Silva Brandão São Paulo: Papyrus, 1989, p. 28.

cristianismo libertador²) compreende-se, ao mesmo tempo, como reflexo de uma *práxis* anterior e reflexão sobre ela; como expressão/legitimação de um movimento social de transformação que envolve setores da Igreja, movimentos religiosos laicos, pastorais e comunidades de base. O estudo deste autor se justifica basicamente por três razões: a) possui eminência enquanto um dos principais formuladores do cristianismo libertador no Brasil; b) discutiu de forma extensiva o conceito de *Deus* e a função da Igreja na sociedade; c) permitiu uma abordagem filosófica da libertação, um dos principais temas do contexto filosófico brasileiro dos anos 1970 e 1980.

Nossa pesquisa pode ser compreendida na linha daquilo que Juan Antonio Estrada considera a tarefa da crítica filosófica da religião. Para ele, a filosofia, entendida como diálogo crítico com os demais saberes, procede à avaliação da origem, da validade e das conseqüências das cosmovisões religiosas. “[A filosofia] [...] deve estar atenta aos elementos irracionais, imaginativos e utópicos inerentes a uma proposta religiosa, pois disso decorrem muitas conseqüências sociais, culturais e políticas”³. Ora, a investigação sobre as concepções de Deus torna-se um campo filosófico privilegiado para se compreender as implicações de uma dada expressão religiosa para a sociedade, a política e o mundo. O modo como se entende e se estabelecem as relações entre a divindade e os seres humanos e a maneira de compreender o Absoluto fundamentam e orientam os crentes, as instituições e os movimentos religiosos em suas ações. A forma como se concebe Deus nunca é inocente nem seus efeitos são circunscritos à esfera religiosa, ela pode auxiliar na sedimentação e justificação de determinadas práticas socioculturais e políticas ou, pelo contrário, ajudar na crítica e na superação de tais práticas. Soma-se a essa tarefa de avaliação das origens e das conseqüências de uma cosmovisão religiosa para a sociedade e o mundo aquilo que Zilles⁴ elege como uma das atuais problemáticas filosóficas: a investigação do lugar e função da religião e das igrejas no novo mundo político-social modificado.

Dessa forma, trabalharemos a cosmovisão religiosa, identificando a imagem de Deus no cristianismo libertador tal como elaborada conceitualmente por Leonardo Boff, bem como a compreensão da função da Igreja no contexto político-social brasileiro e latino-americano dos anos 1970 e 80. Para isso, explicitaremos, preliminarmente, o contexto histórico e filosófico do cristianismo libertador.

² Michael Löwy distingue *teologia da libertação* e *cristianismo de libertação*. O primeiro seria a expressão teórica e intelectual do segundo, que é definido como movimento social ou prática. Cf. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Trad. Myrian Veras Baptista São Paulo: Cortez, 1991, p. 25.

³ ESTRADA, Juan Antonio (2003). **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. Trad. José Afonso Beraldin São Paulo: Paulinas, 2007, p. 35.

⁴ ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991, p. 18-9.

O emergir de uma consciência libertadora foi assinalado determinando-se o contexto sócio-político-econômico, eclesial e teológico. A modernização católica pós-Vaticano II, o aumento do fosso entre ricos e pobres, a turbulência social e política dos movimentos sociais populares, a interpretação econômica do subdesenvolvimento dependente, a ditadura militar seguida da posterior redemocratização e o encontro com a filosofia contemporânea costumam ser alguns dos fatores apontados para essa emergência⁵. Evidentemente constituem razões importantes que precisam ser levadas em conta em qualquer análise. Entretanto, aqui, enfatizaremos uma leitura filosófica do surgimento da consciência de libertação, o que não implica desconsiderar os fatores acima elencados. Tal leitura talvez possibilite enriquecer nossa visão sobre a gênese da libertação, ao partir de um ponto de vista ainda pouco explorado na produção filosófica nacional.

O processo de surgimento da idéia-força de *libertação* pode ser compreendido em termos de continuidade e descontinuidade com relação à idéia-força de *desenvolvimento*. Aos poucos a libertação se constitui numa nova ótica de interpretação do passado e do presente da história humana. Como afirma L. Boff: “Pensar e atuar em termos de libertação em política, em economia, em pedagogia, em religião, em sociologia, em medicina, em psicologia, em crítica ideológica, etc. implica uma virada hermenêutica e a entronização de um novo estado de consciência”⁶. Conseqüentemente, através da nova perspectiva outra imagem de Deus e outra função da Igreja são formuladas. Daí a importância de explicitar o nascimento dessa nova forma de consciência.

Caminharemos, então, do *desenvolvimento* à *libertação* através de uma contextualização filosófica apoiada em três autores representativos do movimento de transformação da consciência: Álvaro Vieira Pinto, Henrique de Lima Vaz e Paulo Freire. A partir deles veremos a constituição das duas perspectivas, seus pontos de contato e de divergência. Isso possibilitará um entendimento mais adequado do pensamento de Leonardo Boff, o qual pretende desenvolver os aspectos libertadores da religião.

Nesse contexto, as principais interrogações do cristianismo libertador de Boff podem ser assim formuladas: a religião (no caso, o cristianismo) é ópio ou libertação? A fé é eficaz (ou seja, libertadora)? Como ser religioso (cristão) num mundo de miseráveis?

A experiência do cristianismo libertador colocará perspectivas singulares para a filosofia da religião. A religião aparece aí não mais como força ideológica consolidadora do

⁵ Cf. LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987. Principalmente os capítulos 3, 4 e 5.

⁶ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 13.

status social, como postulava certa crítica marxista, mas ganha dimensão crítico-prática e desestabilizadora. Ela se pretende uma proposta crítica e transformadora como exigência estrutural da fé, e não simples fruto de uma contingência histórica.

O que Leonardo Boff salienta não é um diálogo entre uma “fé devocional” e o seu tempo histórico marcado por desigualdades, opressões e injustiças, no qual fé e política, esferas completamente autônomas, independentes e incomunicáveis, se encontraram fortuitamente devido a uma conjuntura histórica propícia. L. Boff advoga algo muito mais radical: a política como dimensão intrínseca da fé. A política não é coisa suplementar. Com isso não se afirma a subsunção da política na fé, nem a completa politização da fé, transmutada agora em puro exercício político. A questão é mais profunda. Política e fé são espaços autônomos. Entretanto, como a fé é um modo de ser que envolve toda a existência da pessoa, ela apresenta também implicações políticas.

A exigência política brota de dentro da própria estrutura da fé e define uma orientação precisa de acordo com a referência de base, que é o sentido último, supremo, expresso pela fé na concepção do Absoluto. Quer dizer, a própria imagem de Deus funciona como crítica e inspiração de modelos sociais, políticos e religiosos. A autonomia do político e do religioso está mantida, porém não há uma dicotomia. Michael Löwy⁷ esclarece dizendo que a inovação dessa posição consiste numa abordagem de duplo nível de relacionamento entre o religioso e o político. Existe o nível institucional, por exemplo, da relação entre Igreja e Estado, no qual ocorre uma separação e autonomia das duas esferas. E no nível ético/político há o imperativo do envolvimento, em que a fé implica o político. Essa postura, afirmam Löwy e Estrada, contrapõe-se à privatização da fé. A idéia segundo a qual o religioso se restringe ao devocional seria uma das formas de instrumentalização do religioso pelo político no mundo ocidental.

A dimensão pública, crítica e transformadora parte da própria fé que se quer autêntica. E para Leonardo Boff uma fé desse tipo, no contexto latino-americano e brasileiro dos anos 1970-80, deve ser libertadora. “A idéia básica dessa postura é que o amor a Deus e ao próximo, que está na origem da concepção teísta hebraica e cristã, passa pela luta pela justiça e pela defesa dos pobres”⁸. Assim vemos como uma concepção religiosa traz em si a exigência de incidência transformadora sobre o mundo político e social. Se toda concepção

⁷ Cf. LÖWY, Michael (1996). **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Trad. Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 99.

⁸ ESTRADA, Juan Antonio (2003). **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. Trad. José Afonso Beraldin São Paulo: Paulinas, 2007, p. 142.

religiosa motiva a uma ação, mesmo que negativa (não-ação), com mais razão ainda o faz a concepção em foco, que deriva de sua própria convicção de fé uma dimensão política ativa.

Investigar a concepção de religião em Leonardo Boff, portanto, torna-se importante pela singularidade do cristianismo libertador. Löwy⁹ chama a atenção para esse ponto. A religião – pelo menos uma parte dela, representada pelo cristianismo libertador – não pode mais ser considerada baluarte de obscurantismo e conservantismo. Questões novas foram colocadas por essa vertente cristã, tais como: uma relação estrutural entre o religioso e o político; uma concepção de Deus que implica um compromisso político especialmente com os pobres; o casamento entre cristianismo e utopia revolucionária; um modelo de relação Deus-Igreja-mundo diferente do modelo tradicional; a afirmação do mundo e da história enquanto lugar de manifestação do Absoluto e antecipação da libertação integral e a crítica à modernidade calcada no saber e no poder.

Ainda conforme Löwy, alguma coisa de novo e de importância mundial e histórica ocorreu na América Latina. A religião ópio do povo dá lugar a uma religião de fé desperta e que luta pela libertação do povo pobre e oprimido. No Brasil, em particular, teremos um caso único. Adeptos do cristianismo libertador conquistaram influência em postos importantes da Igreja católica. Essa, tradicionalmente conservadora, a partir da década de 1960 tenderá para uma posição nova. Dessa forma, durante a ditadura militar, em especial no seu período mais sombrio, será a única instituição autônoma do país, servindo de órgão de protesto contra o regime e de refúgio para os perseguidos. A aproximação com os meios populares crescerá, como o exemplificam as comunidades eclesiais de base, chegando a mais de 70.000 nos anos 1980. Leonardo Boff, então, afirmará o caminhar da Igreja com os oprimidos.

Num contexto de mudanças sociais, a religião pode ter o seu lugar numa estratégia de libertação. O problema será saber em que medida ela possui força transformadora da sociedade e qual o papel da Igreja nessa conjuntura. O cristianismo, de acordo com L. Boff, sente-se interpelado a assuirmos um lugar no processo de transformação social marcado por desigualdade crescente. A religião, ao manter a existência aberta ao futuro, relativiza as ideologias e questiona as instaurações intramundanas. Torna-se perigosa para o *status quo* econômico, político, social e cultural. A Igreja será a instância, no universo cristão, sinalizadora da libertação, ao optar preferencialmente pelos pobres e por suas lutas, ao assumir função legitimadora de suas causas e contralegitimadora de suas opressões.

⁹ Cf. **Marxismo e Teologia da Libertação**. Trad. Myrian Veras Baptista São Paulo: Cortez, 1991.

A metodologia utilizada nesse estudo da articulação entre fé e política no cristianismo libertador de Boff é a da análise hermenêutica de seus textos. A partir de um recorte bibliográfico dos principais livros e artigos referentes ao tema no período de 1971 a 1990, procederemos ao exame e à interpretação sistemática de seu pensamento, buscando as categorias e os conceitos mais pertinentes para a pesquisa. A fim de justificar o recorte escolhido, fazemos uma breve periodização da obra de L. Boff. Baseados em Baptista¹⁰, podemos dividi-la em três etapas.

De 1963 (ano de publicação do primeiro artigo¹¹) a 1974 (ano de publicação dos artigos que demarcam uma nova etapa¹²) Leonardo Boff revela uma reflexão influenciada pelo contexto europeu, especialmente alemão (em que se doutorou entre 1965-70). A temática da libertação não se constitui como horizonte interpretativo nessa etapa. A exegese crítica, a teologia acadêmica, as questões filosófico-existenciais e a filosofia heideggeriana têm grande peso. Mesmo o clássico **Jesus Cristo Libertador** (1972), considerado uma das obras inaugurais da teologia da libertação¹³, para Baptista ainda não é *strictu sensu* pertencente a essa corrente, pois elementos importantes do método da teologia da libertação não são utilizados, como, por exemplo, “a mediação socioanalítica e a reflexão praxística, prevalecendo mais, nesse momento inicial, a mediação hermenêutica antropológica, filosófico-existencialista, das ciências humanas e a influência da exegese alemã”¹⁴. Se Boff já demonstrava originalidade em alguns assuntos, seu pensamento, contudo, não partia de maneira inteiramente orgânica da realidade periférica.

Na segunda etapa, de 1974¹⁵ a 1992, o horizonte é claramente sociopolítico e o tema da libertação passa a ser o orientador de toda sua reflexão. Debaterá amplamente o vínculo entre o religioso e o político e a questão de Deus e do papel da Igreja no contexto latino-americano e brasileiro. Torna-se um dos maiores teóricos do cristianismo libertador e participa ativamente dos movimentos de libertação no país. Assume o cargo de diretor da editora Vozes e assessora bispos e órgãos da Igreja. Seu prestígio acarretará um processo

¹⁰ BAPTISTA, Paulo Agostinho. **Libertação e Diálogo**: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.

¹¹ BOFF, Leonardo. Conceitos de Inspiração ao Tempo do Vaticano II. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 23, fasc. 1, p. 104-21, mar. 1963.

¹² Tais artigos publicados de janeiro a dezembro de 1974 compõem o livro **Teologia do cativo e da libertação** (versão espanhola de 1975 e versão portuguesa de 1976).

¹³ Cf. DUSSEL, Enrique (1995). **Teologia da Libertação** – um panorama de seu desenvolvimento. Trad. Francisco Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 86.

¹⁴ BAPTISTA, Paulo Agostinho. **Libertação e Diálogo**: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 46.

¹⁵ Neste ano, para Baptista, ocorre o reconhecimento público de Leonardo como teólogo da libertação.

junto ao Vaticano que lhe valerá um ano de “silêncio obsequioso” (1985). A publicação de **América Latina: da conquista à nova evangelização** (1992), além de sua saída da Igreja ante novo processo do Vaticano, simbolizam o fim de uma fase muito marcada por questões referentes à Igreja e sua função num mundo de pobres e oprimidos.

A terceira etapa representa para Baptista uma verdadeira mudança paradigmática. Ela não foi abrupta, deu-se numa dinâmica de alteração iniciada em 1990 (com a palestra “Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica”¹⁶) e culminada em 1993 com o livro **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Boff incorpora o paradigma ecológico como cosmovisão holística de todas as questões, inclusive libertadoras. A Terra passa a configurar uma nova dimensão do pobre e deve também ser libertada. O tema *Igreja* já não goza do mesmo espaço que antes. Leonardo Boff, agora fora da instituição, volta-se com outro olhar para a mesma e amplia seu horizonte de compreensão para além da religião e da Igreja enquanto formas de concretização de uma experiência religiosa. Dedicar-se mais aos temas da espiritualidade e da mística (presentes nas etapas anteriores, mas sob outros vieses). O vínculo entre o político e o religioso se mantém. No entanto, a forte marca antropológica e sociopolítica anterior é reinterpretada dentro de uma visão cosmológica¹⁷ e ecológica.

Essa concisa periodização esclarece nossa seleção. Ela indica como as décadas de 1970 e 80 concentram a elaboração teórica de Boff relativa à articulação entre fé e política no cristianismo libertador com relação à imagem de Deus e a função da Igreja. Por certo tal articulação se manterá após a mudança paradigmática apontada por Baptista. Entretanto, sua postura terá diferenças consideráveis e englobará uma série de novas questões que ultrapassam os objetivos desta dissertação. Teríamos de debater, por exemplo, a mudança de paradigma em seu pensamento e como cada tema das duas etapas anteriores apresenta nuances novas.

Estendemos um pouco nosso arco de referência, consultando textos da primeira etapa e, portanto, anteriores ao período considerado por Baptista como característico da temática

¹⁶ Apresentada entre 16 e 19 de agosto, num Seminário no Centro João XXIII. Posteriormente publicado com o mesmo título e seguido de um debate com Ailton Krenak em UNGER, Nancy Mangabeira. **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992. Cf. BAPTISTA, Paulo Agostinho. **Libertação e Diálogo: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff**. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 17.

¹⁷ É preciso fazer uma ressalva. Leonardo Boff considera que sempre teve um filão cosmológico. O seu primeiro livro **O Evangelho do Cristo Cósmico** (1971), por exemplo, seria uma prova disso. No entanto, as urgências do contexto das décadas de 1970-80 não permitiram maiores desenvolvimentos desse filão numa perspectiva ecológica. Ela só será mais bem trabalhada – incorporando a ecologia e os conhecimentos da cosmologia mais recente – a partir de 1992. Cf. BAPTISTA, Paulo Agostinho. **Libertação e Diálogo: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff**. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Anexo I, p. 400-1.

libertadora, por dois motivos. O primeiro está em que da primeira para a segunda etapa do pensamento de Leonardo Boff não há uma “mudança de paradigma”. Existe sim um novo horizonte e o confronto com uma outra realidade: a periferia. O segundo motivo está na importância que alguns livros e artigos da primeira etapa possuem para nossa pesquisa, notadamente **O Evangelho do Cristo Cósmico** (1971), **Jesus Cristo Libertador** (1972) e os artigos editados pela **Revista Eclesiástica Brasileira** em 1974, 75 e 76, que são traduções de capítulos de sua tese de doutorado publicada em 1972¹⁸. Tais textos, por vezes, apresentam determinadas categorias e desenvolvem fundamentações que serão retomadas posteriormente na segunda etapa e até mesmo na terceira. Através deles se torna possível detalhar alguns pontos particulares do estudo.

Aludimos ainda a outras opções bibliográficas. Usaremos, em todas as citações, a 18ª edição de **Jesus Cristo Libertador**, publicação baseada na edição modificada de 1986 – que acrescenta um capítulo, altera a ordem de outros e suprime as notas da primeira edição. Escolhemos essa edição mais recente por acreditar que ela seria de mais fácil acesso ao leitor. Quando necessário cotejaremos com a edição de 1972, mas a diferença entre as edições em nada altera a linha de nossa investigação. Utilizaremos também a 2ª edição (1988) de **O caminhar da Igreja com os oprimidos**¹⁹ porque acrescenta capítulos que explicitam posições importantes do autor.

Com relação às notas, procuramos disponibilizar suficiente informação para averiguação das hipóteses levantadas. Isso levou inevitavelmente a um número grande de citações, mas não pudemos evitar isso.

A natureza de nosso objeto e as particularidades do autor estudado exigem de nós uma abertura a outros campos do conhecimento, principalmente da teologia. Com efeito, não só a desconsideração dos aspectos teológicos de Leonardo Boff seria algo implausível e descaracterizador de seu pensamento, como também a própria temática da concepção de Deus encontra-se numa “zona de fronteira” entre filosofia e teologia. Sendo assim, adotamos um viés interdisciplinar, salientando os pontos filosóficos sem deixar de situar temas propriamente teológicos, quando necessário. Entretanto, as problemáticas teológicas serão tomadas instrumentalmente, ou seja, não nos proporemos a debater a validade ou pertinência teológica dessa ou daquela idéia. Assumimos uma postura crítica, reflexiva e racional, num

¹⁸ BOFF, Leonardo. **Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistische Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II).

¹⁹ As citações deste livro se referem à reimpressão de 1998.

diálogo entre filosofia e teologia, tematizando a questão de Deus na relação com o mundo e a sociedade em especial nos seus aspectos práticos (ético e político) no pensamento de Leonardo Boff.

Aqui cabe também uma nota hermenêutica sobre os condicionamentos da pesquisa. Partimos da seguinte interrogação: por que a temática da libertação e a história da segunda metade do século XX tanto nos inquietam? Descobrimos que esses temas nos são caros porque tocam a nossa identidade enquanto seres simultaneamente individuais e sociais, isto é, enquanto indivíduos inseridos e formados num contexto histórico-político-cultural específico. Desse modo, esta pesquisa está condicionada por duas experiências que se inter-relacionam. A primeira é de caráter pessoal: a imagem de Deus do cristianismo libertador conflui com nossos segredos de amor, embora não sejamos uma pessoa religiosa. A outra experiência é de caráter coletivo, relacionada à revisão e à rememoração da recente história brasileira vivida sob o regime ditatorial militar. Essa iniciativa, tímida nos âmbitos acadêmico e escolar – sobretudo na filosofia – vem, contudo, sendo realizada de maneira importante pelo cinema e pela justiça. Isso confere à nossa pesquisa três dimensões interdependentes: uma *subjetiva* – menos visível devido à forma de escrita acadêmica – que é, como diria Feuerbach, a confissão pública de nossos segredos de amor; uma *objetiva*, que corresponde à análise do tema mesmo da dissertação; e uma *intersubjetiva*, enquanto se revela, ainda que modestamente, uma expressão no campo filosófico acadêmico do esforço de rememoração e de revisão histórica de nosso marcante passado nacional.

Uma vez feitas as considerações acima, indicaremos a seguir, sumariamente, a estrutura do texto. Ele está dividido em três capítulos, conclusão e anexo.

No primeiro capítulo, “Do desenvolvimento à libertação: emergência de uma nova consciência”, tratamos do surgimento da idéia-força de libertação na dinâmica de continuidade e ruptura com a de desenvolvimento. Apresentamos um breve panorama histórico e cultural dos anos 1950-60 para, em seguida, nos debruçarmos sobre a constituição filosófica da consciência libertadora. Expomos os momentos marcantes dessa transformação da consciência por meio das concepções da ideologia do desenvolvimento nacional de Álvaro Vieira Pinto, da problemática da consciência histórica em Lima Vaz e da passagem da perspectiva do desenvolvimento à libertação ilustrada pela comparação entre o “primeiro” e o “segundo” Paulo Freire. Esse capítulo desenvolve as bases filosóficas da libertação e exhibe o contexto de origem do cristianismo libertador²⁰.

²⁰ Escolhemos tais filósofos porque nos pareceram bastante ilustrativos da transformação da consciência em nosso país. Cada um captou os elementos-chave dessa mudança. Além disso, todos exerceram grande influência

Com o segundo capítulo, “A concepção filosófico-teológica de Deus: a transparência do mundo”, iniciamos propriamente a análise do pensamento de L. Boff. Nele traçamos as linhas gerais de sua concepção de Deus. Examinamos as várias formas de compreensão do mundo e a relação Deus-mundo em cada uma delas. Caracterizamos a especificidade da forma religiosa como um pensar sacramental e discutimos a pertinência das categorias de *transcendência, imanência e transparência*.

No terceiro capítulo, “Religião no cristianismo libertador: a fé como crítica e inspiração”, abordamos detidamente a questão da religião como fé e política. Mostramos o específico cristão da experiência de Deus e a ênfase ético-política da concepção do divino no cristianismo libertador, juntamente com suas implicações sócio-políticas e religiosas. Depois analisamos o papel da Igreja como instrumento e sinal de libertação no contexto de opressão. No final debatemos, de maneira mais sistemática e abrangente, as concepções de *religião* e de *libertação* em L. Boff.

A conclusão retoma sinteticamente a problemática desenvolvida e as principais colocações de cada capítulo. O anexo contém uma curta entrevista realizada por e-mail com Leonardo Boff, tratando de temas relacionados à dissertação e à sua obra em geral.

em importantes movimentos sociais do período analisado. Observemos também que Rubem Alves fundamenta a perspectiva da libertação partindo de Álvaro Vieira Pinto e Paulo Freire. Cf. ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Trad. do inglês João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papirus, 1987, p. 45-61 (obra originalmente publicada com o título **Towards a Theology of Liberation**, 1969, e inauguradora da teologia da libertação). Evidentemente a lista de autores representativos das duas formas de consciência poderia ser aumentada. A título de ilustração, citemos, na perspectiva do desenvolvimento, outros intelectuais do ISEB, como Cândido Mendes, Hélio Jaguaribe, Roland Corbisier e, na perspectiva da libertação, Rubem Alves, Hugo Assmann e Ernani Maria Fiori.

Capítulo I – DO DESENVOLVIMENTO À LIBERTAÇÃO: EMERGÊNCIA DE UMA NOVA CONSCIÊNCIA

1. Observações iniciais

A idéia-força²¹ de *libertação* emergiu na consciência latino-americana e brasileira na segunda metade do século XX e penetrou diversas esferas do pensamento: filosófica, sociológica, pedagógica, política, teológica, etc. Ela surgiu como uma nova ótica e uma nova linguagem, uma nova interpretação do mundo e do pensamento nos países periféricos. O processo de maturação da consciência libertária pode ser concebido em termos de continuidade e descontinuidade com relação a outra idéia-força: a de *desenvolvimento*. Neste capítulo trataremos dessa transição. Pretendemos basicamente duas coisas: a) apresentar o contexto histórico no qual aparece o cristianismo libertador, considerado uma das expressões do pensamento de libertação; b) explicitar as bases filosóficas da consciência libertadora. Nossa investigação enfocará os aspectos conceituais envolvidos na dinâmica histórica do surgimento da ocular da libertação. Com isso, teremos condições de compreender melhor seu desdobramento quanto à questão da religião como fé e política em L. Boff. Tomaremos o pensamento filosófico brasileiro, através de alguns eminentes representantes, como fio condutor exemplar da passagem do *desenvolvimento* à *libertação*. Um pressuposto, no entanto, precisa ser esclarecido. Ao elegermos o contexto brasileiro para análise julgamo-lo ilustrativo de um processo ocorrido – com certa homogeneidade, apesar das diferenças nacionais – na América Latina como um todo. Além disso, o caso brasileiro refere-se diretamente ao autor pesquisado nesta dissertação e o Brasil foi o país onde se deram as primeiras formulações daquilo que seria posteriormente o cristianismo de libertação²².

²¹ Utilizamos esta categoria tal como empregada por Pedro A. Ribeiro de Oliveira no artigo “Libertação”: Idéia-Força da “Esquerda católica”. In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez de (orgs.). **Relativismo e Transcendência**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007, p. 31-45. Nele o autor define “idéia-força” como idéia carregada de valor capaz de conferir sentido à ação humana.

²² É sabido do importante papel desempenhado pela Juventude Universitária Católica (JUC), a Ação Popular (AP) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) nos anos 1960 como fomentadoras do cristianismo de libertação, nos níveis prático e teórico. Ilustra essa importância a vinda de Gustavo Gutiérrez (que, por assim dizer, batizou a teologia da libertação) ao Brasil em 1969 – durante a redação de seu livro **Teologia da Libertação: perspectivas** – a fim de conhecer e dialogar com membros da JUC. Cf. RIDENTI, Marcelo. **Ação Popular: cristianismo e marxismo**. RIDENTI, Marcelo e FILHO, Daniel Aarão Reis (orgs.). **História do Marxismo no Brasil**, v. 5: partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, p. 224.

Inicialmente faremos uma panorâmica histórica e cultural. Depois, adentraremos de modo detido na investigação filosófica.

2. Contexto histórico e cultural

Para compreendermos a emergência da perspectiva libertadora precisamos remontar, ainda que sumariamente, ao contexto histórico dos anos 1950-60. No plano mundial temos o crescente embate e a polarização de posições entre dois lados, Estados Unidos e União Soviética, dando origem à chamada Guerra Fria. O debate ideológico capitalismo-comunismo acirra-se, qualquer postura política, social ou econômica que conote idéias de um dos lados em disputa é automaticamente encaixada em uma das facções em luta. Na América Latina a Revolução Cubana (1959) e o carisma de Che Guevara inspiram muitos movimentos populares e estudantis, ajudando a espalhar um clima (mais na imaginação que na realidade) pré-revolucionário em todo continente. No nordeste brasileiro, por exemplo, alguns verão a possibilidade de uma revolução análoga à de Cuba. O Brasil atravessa um processo de intensificação da urbanização e da industrialização (já iniciadas nos primeiros anos Vargas, 1930-45). O avanço do capitalismo (entrada de capital estrangeiro nas indústrias modernas) gera massas de expropriados e concentração de renda em grupos restritos. Isso contribui para o aumento da organização da sociedade civil (no campo e na cidade) através de sindicatos, associações, organizações estudantis, movimentos rurais e para uma agitada movimentação política, marcada por maior participação nas eleições, pela busca de reconhecimento de direitos políticos, civis e sociais e por uma forte tensão ideológica. O período reflete a politização da sociedade, a ponto de um estudioso afirmar que o país passava por uma estranha e surpreendente experiência democrática.

O populismo político, cujos grandes representantes são os presidentes da república, caracteriza a política nacional da época, configurando-se sob dois eixos: um nacionalista-trabalhista (Vargas e Goulart) e outro nacional-desenvolvimentista (JK)²³. Na esfera social, sobretudo na década de 1960 até o Golpe (1964), houve intensa mobilização popular e estudantil. No campo surge uma novidade, as Ligas Camponesas. Trata-se de um movimento civil iniciado no nordeste em 1955, contando com trabalhadores rurais, posseiros e pequenos proprietários, que reivindicam a reforma agrária através de uma atuação fora da legislação trabalhista. Surgem organizações nacionais de trabalhadores à margem da legislação em

²³ Cf. CARVALHO, José Murilo (2001). **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 127-35.

vigor, como o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT) e o Pacto de Unidade e Ação (PUA), que articulam greves pelo país. Cria-se a Frente de Mobilização Popular (FMP) – composta pelo CGT, as Ligas Camponesas, a União Nacional dos Estudantes (UNE) e a Frente Parlamentar Nacionalista (formada por parlamentares de diversos partidos) – com o intuito de lutar contra o imperialismo e o latifúndio.

O movimento estudantil, representado pela UNE, teve forte presença e influência no cenário nacional, envolvendo-se em grandes negociações políticas, sendo muitas vezes apoiado pelo Ministério da Educação. A UNE atuou também no campo cultural junto com artistas e intelectuais na criação dos Centros de Cultura Popular (CPCs) cujo objetivo era a conscientização do povo e dos estudantes a partir das artes.

Ainda na esfera da cultura destacaram-se: os núcleos de alfabetização conscientizadora inspirados na pedagogia de Paulo Freire; a música popular brasileira; o Cinema Novo com, por exemplo, Glauber Rocha; e o Teatro do Oprimido de Augusto Boal.

Cabe lembrar também, como um dos fatores que criavam uma certa expectativa de libertação de viés socialista, as guerrilhas (Carlos Marighella, Araguaia, etc.). Inspirados por figuras como o padre-guerrilheiro Camilo Torres e Che Guevara, os grupos de guerrilhas, mesmo sem a consistência estrutural e o apoio popular que aparentavam ter, geravam a impressão de que o país se encontrava em situação pré-revolucionária e foram duramente perseguidos.

A teoria da dependência, no campo sócio-analítico e econômico, contribuiu com novo instrumental teórico para a compreensão do fenômeno do subdesenvolvimento. O termo “libertação” nascerá aí²⁴ e será apropriado e ressemantizado pelos teólogos e filósofos da libertação. Essa teoria se contrapõe às teorias desenvolvimentistas. De uma perspectiva centrada no desenvolvimento como ponto de referência para explicação do subdesenvolvimento e idéia-força de sua superação passa-se à compreensão do subdesenvolvimento como dependência dentro de uma estrutura capitalista global opressora e a necessidade de libertar-se das amarras desse sistema.

Inicialmente, nos anos 1950, nas teorias desenvolvimentistas, entendia-se o subdesenvolvimento como uma etapa prévia do desenvolvimento, na qual o país transitava de uma sociedade tradicional pré-técnica a uma sociedade moderna e técnica²⁵. Isso ocorreria graças à combinação de três fatores: capital, tecnologia e mercado. A ausência deles impediria

²⁴ LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático de estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 146-51.

²⁵ Obra representativa e muito difundida dessa interpretação é a de ROSTOW, W. W. **The stages of economic growth**. A non-Communist Manifesto. Cambridge: The University Press, 1960.

o desenvolvimento, compreendido nesta visão como crescimento econômico, aumento da renda *per capita* e do poder de consumo. Implementados os fatores acima referidos, o país estaria “em vias de desenvolvimento”, pronto para sair de uma fase e passar a outra, a desenvolvida. Nessa primeira abordagem, o fenômeno do subdesenvolvimento é entendido em termos técnicos e não políticos. Trata-se de uma questão conjuntural, de aceleração de etapas, e não estrutural, pois essa última envolve a consideração da posição de cada país na configuração capitalista global.

Numa segunda abordagem desenvolvimentista, no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, o desenvolvimento passa a ser entendido como processo social global, envolvendo uma interdependência de aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais²⁶. Não se considera mais o subdesenvolvimento como etapa prévia, percebe-se que cada país ocupa uma função dentro do sistema econômico e político global. A estratégia para o desenvolvimento deve levar em conta os diversos aspectos envolvidos e os condicionamentos históricos, políticos e econômicos de ordem externa e interna. Só assim, orquestrando harmonicamente o que poderíamos chamar fatores infra e supraestruturais, avançar-se-ia em direção ao desenvolvimento e não se cairia em retrocesso. Tornam-se então necessárias reformas capazes de adequar econômica e culturalmente o país para a modernização. Esse ponto de vista representa um progresso em relação ao anterior, porque, ao reconhecer que não há etapas universais, toma consciência da diferença entre o desenvolvimento nos países ricos e nos pobres, compreende o fenômeno do subdesenvolvimento de modo global e encerra um componente humanístico no desenvolvimento. Aos poucos vai-se aprofundando uma percepção estrutural e atina-se para a disfunção crescente entre países ricos e pobres, de modo que o subdesenvolvimento começa a aparecer como situação insuperável, se mantida a relação de tipo capitalista.

O otimismo dos anos 1950, baseado na possibilidade de desenvolvimento econômico, social e cultural sob o processo de industrialização e modernização apoiada numa perspectiva desenvolvimentista, cedeu lugar nos anos 1960 a um pessimismo, devido ao não-cumprimento das promessas de desenvolvimento, ao agravamento da situação de pobreza dos países subdesenvolvidos e ao aumento da distância entre países ricos e pobres. Constatou-se que os interesses políticos não tinham sido considerados suficientemente, permanecendo as abordagens do fenômeno, em certa medida, numa concepção abstrata e a-histórica do

²⁶ Representantes dessa tendência são a Aliança para o Progresso, o BID, a CEPAL, o ISEB, a economia humanista do padre Lebrét e a obra de Hélio Jaguaribe **Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político**. Rio de Janeiro, 1967.

processo, vendo um contínuo entre subdesenvolvimento e desenvolvimento, mesmo que matizado pela idéia de processo social global.

A teoria da dependência²⁷ apresenta, assim, um novo modo de ver o subdesenvolvimento, esse último é na verdade um subproduto do desenvolvimento dos países ricos. A economia capitalista gera simultaneamente países ricos e pobres, centro e periferia. Há uma dependência estrutural dos países subdesenvolvidos. Através da “internacionalização do mercado interno” – na expressão de Cardoso e Falleto – os setores dinâmicos da economia periférica, isto é os setores industriais e modernos, vinculam-se estreitamente ao capital internacional, o que torna o país dependente do capital estrangeiro. Isso quer dizer que a modernização e industrialização são exigências de grupos econômicos externos. O desenvolvimento segue o ritmo e o interesse desses grupos externos, concentrados cada vez mais em grandes corporações multinacionais situadas em países desenvolvidos. Se na visão desenvolvimentista parecia-se avançar rumo a uma posição autônoma – tanto econômica quanto culturalmente – agora os pesquisadores se dão conta do aumento da dependência e do desnível de posições no sistema mundial. Daí a saída da dependência ser o rompimento com a atual estrutura, ou seja, uma atitude de libertação da situação opressora no plano econômico e político. Isso implica romper a dominação dos países centrais e dos grupos dominantes nacionais que auxiliam a manutenção da dependência.

Também no campo eclesial ocorre o processo de passagem de uma perspectiva do desenvolvimento para a libertação na consciência e na prática da Igreja brasileira e latino-americana. Nessa mudança, a Igreja sai de uma postura defensiva diante da modernidade e das realizações históricas em direção a uma atitude ativa, ao lado do povo oprimido na vida política, econômica, cultural e religiosa. Como fatores importantes na emergência da perspectiva libertadora, destacam-se alguns acontecimentos e movimentos. O primeiro acontecimento marcante é sem dúvida o concílio Vaticano II (1962-65). Ele significa uma fase de reconciliação com a modernidade na história da Igreja católica. Fez-se uma renovação na vida interna da Igreja: deu-se o deslocamento de uma Igreja centrada no papa para a “colegialidade episcopal”; essa colegialidade se espalhou, sendo vivenciada na interação entre leigos e clero na condução das Igrejas locais, por meio de assembleias, sínodos, etc.; surgiu uma nova organização da vida religiosa, com a saída do convento e a inserção nas comunidades. Isso alterou a autocompreensão da Igreja através da abertura à exegese da

²⁷ Autores importantes dessa teoria são Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falleto, Theotônio dos Santos, G. Arroyo. Obra-referência é a de CARDOSO, Fernando Henrique e FALLETO, Enzo. **Dependência e Desenvolvimento na América Latina**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

Escritura e das verdades dogmáticas. O concílio abriu-se aos desafios e questões da modernidade e do ecumenismo. Para L. Boff a missão da Igreja no mundo foi colocada no centro das preocupações conciliares: “A Igreja do Vaticano II quer se entender dentro do mundo moderno, secular, pragmático, cioso de sua autonomia [...]”²⁸. O Vaticano II ao centrar-se na missão da Igreja no mundo termina por dismantelar a concepção triunfalista de Igreja da identidade tridentina.

O segundo acontecimento é a II Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM em Medellín (1968), que representa verdadeira guinada na Igreja da América Latina e uma recepção criativa do Vaticano II a partir da ótica dos pobres. A Igreja, imersa no efervescente contexto sociopolítico e cultural da época e se defrontando com a realidade opressora econômica (capitalismo dependente) e política (os regimes ditatoriais), é impelida a posicionar-se. Faz opções fundamentais em favor dos pobres, das CEBs e por uma teologia e pastoral de libertação. Medellín pergunta-se, a partir do lugar/ótica do pobre, sobre o significado da fé e quais as opções práticas a serem tomadas. Aparece, então, uma Igreja que opta pelos pobres, os apóia enquanto sujeitos de sua própria libertação e valoriza a religiosidade popular dos oprimidos. Uma Igreja de traços proféticos, crítica das injustiças e proclamadora dos “sinais de libertação” surgidos na história. A categoria teológica de “sinais dos tempos” é justamente aquela que possibilita interpretar a realidade social e eclesial como reveladora de opressão ou de libertação. Consoante com a mudança de consciência histórica em processo no continente os bispos em Medellín

Rompem claramente com o esquema desenvolvimentista até então dominante no mundo político-econômico e na mentalidade eclesiástica, desposando a recém elaborada teoria da dependência com a conseqüente conclusão da necessidade de uma libertação de tal dependência e de todas as estruturas de opressão para alcançar verdadeiro desenvolvimento²⁹.

Nesse contexto, alguns movimentos merecem destaque devido à sua influência e repercussão. Tais movimentos constituem práticas fundamentais do cristianismo de libertação, em especial no Brasil. O primeiro movimento a destacar é a Ação Católica (AC), que encoraja ao engajamento social. Reorganizada em 1948 a partir do modelo franco-belga, foi dividida em setores especializados: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC). JEC, JIC e JUC eram integradas por jovens

²⁸ BOFF, Leonardo **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 14-5.

²⁹ LIBANIO, João Batista. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 126-7.

provenientes de setores da classe média. Com a AC, a Igreja atuou na sociedade através de leigos comprometidos e não mediada pelo Estado, como antes. Dentre esses leigos, destaca-se Alceu Amoroso Lima como um dos principais expoentes. A AC, ligada estreitamente à hierarquia eclesiástica, contou, contudo, com certa autonomia por parte dos leigos, que eram assessorados por assistentes eclesiásticos do clero progressista. Em nosso país destacam-se as figuras intelectuais dos padres Almerly Bezerra, Henrique C. de Lima Vaz e do frei Thomas Cardonnel. No nível teórico, as influências estrangeiras mais presentes são as dos pensadores franceses da teologia, como Chenu, Lubac, Congar e Chardin, da filosofia, como Maritain e Mounier, e da economia humanista, como Lebreton.

A JOC e a JUC foram “verdadeiros ‘laboratórios’ em que, durante mais de dez anos, se refletiu sobre as relações entre prática política e vida cristã”³⁰. Essa reflexão caminharia na direção do aprofundamento da análise sociopolítica e ideológica, da radicalização política e levaria à crise do modelo de cristandade. Aos poucos a crítica dirigida à sociedade voltou-se para a própria Igreja. Surgiram atritos com a hierarquia, que culminaram com a dissolução da JUC, JEC e JOC pela CNBB em 1966. Tal episódio indica, como observa Libanio, que não se pode negar que o posicionamento em direção ao social, assumido pela Igreja, “escondia o explícito ou implícito temor do comunismo, tendo diante dos olhos o fantasma da revolução cubana”³¹. Quando as posições da AC especializada se radicalizaram, ela passou a ser vista como perigosa.

Um movimento político independente da hierarquia da Igreja, que contou com o papel decisivo de jucistas foi a Ação Popular (AP). Criada em 1962, a AP desde o início teve, além da presença de membros da JUC, integrantes oriundos da JEC, de outras instituições católicas e protestantes e de estudantes independentes da esquerda. “A pretensão [da AP] era criar no Brasil uma terceira via, socialista e democrática, ao mundo polarizado da Guerra Fria”³². O chamado “Documento-base” de 1963 contou com a participação de Herbert José de Souza – o Betinho – na análise sociológica da conjuntura e do Pe. Vaz na análise histórico-filosófica. A prática política do movimento era baseada numa análise das classes e das lutas de classe e numa consciência histórica de inspiração humanista-cristã. Essa combinação original de teorias das vertentes marxista e cristã representa uma das primeiras elaborações do cristianismo de libertação e será mais desenvolvida, nas décadas seguintes, pelo que virá a ser

³⁰ RICHARD, Pablo (1978). **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. Trad. de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 152.

³¹ LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático de estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 73.

³² RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. RIDENTI, Marcelo e FILHO, Daniel Aarão Reis (orgs.). **História do Marxismo no Brasil**, v. 5: partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Editora da Unicamp, 2002, p. 230. Excelente artigo sobre a história da AP.

conhecido como *teologia e filosofia da libertação*. Posteriormente a AP se afastou das concepções cristãs iniciais e se aproximou do marxismo-leninismo, abraçando o maoísmo em 1968. A AP se dissolveu em 1980 e muitos de seus ex-membros pertencem ao atual Partido dos Trabalhadores (PT), no qual reencontraram antigos integrantes da JUC.

Outro importante movimento, no qual membros da JUC e da AP se envolveram, foi o Movimento de Educação de Base (MEB), surgido em 1961 numa parceria entre Igreja e Estado. Em 1963 o MEB se aproxima da pedagogia freireana. O contexto eclesial de crescente abertura ao social e de mobilização política no nordeste alteram os rumos do movimento, antes orientados numa linha desenvolvimentista e cristã conservadora, para uma educação de caráter conscientizador e valorizadora da cultura popular.

Um último e importantíssimo movimento a ser ressaltado são as Comunidades Eclesiais de Base – CEBs. Elas aparecem no começo dos anos 1960. Um pequeno grupo de cristãos leigos se reúne para ler e meditar a Bíblia e discutir em conjunto. No início se voltam para a vida interna da Igreja, para os aspectos religiosos. Depois a articulação cada vez maior entre leitura do texto bíblico e vida da comunidade leva as CEBs a participarem das lutas populares por água, luz, esgoto e hospital, ampliando-se até as lutas contra a repressão política, a violação dos direitos humanos, etc. Elas desenvolveram uma pastoral e uma espiritualidade de libertação e representam movimento de forte incidência social e eclesial. Nelas formou-se ao mesmo tempo um novo cristão (que articula fé e justiça) e um cidadão crítico (não submisso ao sistema preestabelecido e portador de nova esperança social e política)³³. Para L. Boff, as CEBs são os germes de uma nova igreja, nascida na base a partir da fé do povo oprimido e organizado (eclesiogênese) e de uma nova experiência social mais comunitária (ou seja, não hierarquizada) e democrática.

Apresentado esse contexto mais amplo no qual vimos emergir nas esferas social, política, econômica, cultural e eclesiástica a temática e a prática da libertação num clima histórico de grande tensão e polarização ideológica, vejamos abaixo como a perspectiva libertadora aparece na filosofia.

3. Contexto filosófico

A análise filosófica da transformação da consciência – passagem da idéia-força de *desenvolvimento* à de *libertação* – poderia partir de um espectro mais amplo, envolvendo os

³³ Cf. BOFF, Leonardo. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 79.

campos da sociologia, economia, geografia, história, teologia, teatro, etc³⁴. Restringimo-nos, no entanto, ao campo da filosofia brasileira porque permite considerar de forma mais direta pontos importantes para nossa investigação. Sendo assim, escolhemos três filósofos que representam momentos-chave na elaboração e sistematização das perspectivas desenvolvimentista e libertadora.

3.1. Álvaro Vieira Pinto e a ideologia do desenvolvimento

O pensamento de Álvaro Vieira Pinto – certamente um dos mais originais filósofos brasileiros do século XX, embora esquecido pela crítica acadêmica – representa a melhor elaboração teórica na perspectiva do *desenvolvimento*. Uma apresentação mais detalhada e precisa da *ideologia do desenvolvimento nacional* de Vieira Pinto ultrapassaria o espaço reservado para nossa contextualização. Nesta exposição percorreremos apenas as linhas mestras de seu pensamento, utilizando-nos das duas obras publicadas no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), a saber: **Ideologia e Desenvolvimento Nacional** (1956) e o volumoso **Consciência e Realidade Nacional** (1960).

Antes da exposição de suas teses centrais, dois esclarecimentos semânticos são necessários. O primeiro diz respeito ao conceito de *ideologia*. Em V. Pinto – como para os demais isebianos³⁵ – *ideologia* não possui o sentido negativo que lhe é comumente associado. Ao contrário, seria um componente indispensável, um conjunto de idéias capazes de conferir inteligibilidade ao processo histórico e projetar as perspectivas de desenvolvimento. O significado de *ideologia* em Vieira Pinto afasta-se de uma concepção geral, ele é restrito (válido para a presente fase nacional), “designa a representação consciente que a sociedade faz de si mesma em relação ao estado do seu processo evolutivo [...] [ela é a] captação do real sob o impulso do projeto, simultâneo, de modificá-lo”³⁶. *Ideologia* é, ao mesmo tempo, autoconsciência da nação e projeto, intelecção e vontade de transformação do real percebido. O segundo esclarecimento refere-se ao conceito de *massa*. “A massa é entidade social não só

³⁴ Exemplo de análise filosófica que parte de um espectro mais amplo é o estudo de PELUSO, Luís Alberto. **O projeto de modernidade no Brasil: o compromisso racionalista dos anos 70**. Campinas: Papirus: PUCAMP, 1994. Ainda que o autor não discuta a passagem do desenvolvimento à libertação, seu estudo – que trata da constituição de uma racionalidade crítica no pensamento social brasileiro – traz importante contribuição a uma pesquisa filosófica sobre a passagem referida.

³⁵ Exceto Nelson Werneck Sodré.

³⁶ VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 36. Cf. também TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologia**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1982, p. 33.

pela força de trabalho mas igualmente pelo pensar unificado de que é sede”³⁷. Ou seja, *massa* não significa o conjunto amorfo dos trabalhadores do campo e da cidade, e sim o conjunto de trabalhadores enquanto sujeito histórico portador de uma consciência social. Para o filósofo, *massa* envolve uma mudança qualitativa da consciência quando, por meio das condições objetivas do trabalho (produção econômica e desenvolvimento), ocorre a comunicação de consciências entre os trabalhadores, da qual resulta a formação de uma consciência coletiva. Assim, *massa* se contrapõe à *multidão*, que é a reunião de indivíduos sem que haja comunicação de consciências³⁸.

Nos anos 1950, a realidade nacional sofria profundas alterações devido ao crescente processo de industrialização e urbanização. De acordo com Álvaro Vieira Pinto, passávamos de um país agrário, objeto colonial e poder autoritário para um país industrializado, sujeito nacional e poder democrático. Essa mudança das condições objetivas da sociedade tinha como correlato uma modificação na consciência nacional, que agora começava a ter percepção mais clara do seu próprio ser. Nesse período, em que o desenvolvimento – entendido de modo amplo, pois engloba tanto o desenvolvimento econômico como o cultural – surge como questão primordial para compreensão do país, o *subdesenvolvimento* emerge como contradição principal. A formulação de uma ideologia do desenvolvimento ganha significância na medida em que se funda numa concepção geral das contradições da realidade. E a realidade colocava como grande contradição na formação social da nação o embate entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre as forças que buscavam retirar o país do atraso econômico e da alienação cultural e política – o pólo da *nação*, cujos representantes eram as massas e a burguesia industrial autóctone – e aquelas antagônicas que o prendiam à situação de dominação e alienação – o pólo da *anti-nação*, cujos representantes eram o imperialismo e a burguesia industrial alienada. Vieira Pinto, que considera uma multiplicidade de outras contradições compondo a realidade – como, por exemplo, aquela entre capital e trabalho –, entende, contudo, que num dado momento histórico uma dessas contradições surge como principal e, na atual fase brasileira, esta seria o *subdesenvolvimento*.

Nesse contexto, caberia ao filósofo a análise da transformação da *consciência nacional*: deslindar sua origem, seu significado e valor. Examiná-la – após recolher as

³⁷ VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 133.

³⁸ Acrescente-se ainda que “consciência coletiva de massa” não se identifica simplesmente com o conceito marxista de “consciência de classe”. A “consciência de massa” (unidade entre consciências com modos de vida semelhante) é mais geral que a “consciência de classe” (unidade entre indivíduos com interesses econômicos semelhantes). Cf. VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 127-134. Em outros momentos, o termo *povo* substitui *massa*, o que indica que para Vieira Pinto *massa* e *povo* são sinônimos.

contribuições da economia, sociologia, geantropologia e história, transformando os dados em problemas e conferindo-lhes sentido – é tarefa filosófica, diz respeito à compreensão do processo da realidade geral e nacional. Esclarecer a questão da consciência não é algo de mero interesse acadêmico. Investigar sua formação e descrevê-la cuidadosamente é uma contribuição valiosa à comunidade. Com efeito, ter uma consciência bem formada sobre o fenômeno do desenvolvimento ajuda a compreendê-lo e é uma ferramenta a mais no auxílio à mudança pela qual passa a sociedade brasileira. Mas o que quer dizer propriamente “desenvolvimento nacional”?

O desenvolvimento nacional é um processo. Ou seja, é algo orgânico, em que o presente se entende como causa e suporte do passado, e o futuro como expressão das possibilidades do presente. Como processo, encontra sua definição numa finalidade, não uma finalidade em geral, mas uma bem lúcida e definida. Daí a possibilidade de uma “ideologia do desenvolvimento nacional”, não como algo abstrato, porém necessário para o progresso, uma vez que fixaria as metas futuras permitidas pelo momento atual. Outro aspecto do desenvolvimento enquanto processo é a unidade. Não basta a constatação empírica das fases sucessivas, é preciso interpretá-las segundo uma idéia unificadora da multiplicidade das situações anteriores relacionadas. Tal compreensão tem valor normativo sobre o planejamento, seu desconhecimento põe em risco o desenvolvimento.

Como todo processo é carregado de significado e traz em si as idéias que o orientam, deve o filósofo explicitar essas idéias, sistematizá-las e colocá-las num horizonte maior de totalidade. A cada fenômeno corresponde uma concepção diretora, ao desenvolvimento corresponde a *ideologia do desenvolvimento nacional*. O filósofo, então, é chamado a produzir os esquemas de compreensão dessa mudança acelerada na realidade para que a comunidade obtenha a inteligência do processo como um todo e possa a par disso potencializar as possibilidades latentes no fenômeno. Sem uma visão adequada da nova fase nacional, correm-se três graves riscos: a) continuar ignorante, sem conseguir compreender os acontecimentos; b) continuar usando velhos esquemas interpretativos, úteis em épocas anteriores, mas impróprios para inteligência da atual; c) privar o processo de desenvolvimento de uma ferramenta decisiva para sua aceleração e realização³⁹. A grande contribuição de V. Pinto está justamente na formulação e fundamentação dessa ideologia do desenvolvimento.

Entretanto, tal ideologia formalizada pelo filósofo não é criação sua, *provém das massas populares*. Estas constituem a vanguarda do processo pelo qual passa o país, pois

³⁹ Cf. VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 22-3.

executam as tarefas materiais do desenvolvimento e este é feito em proveito delas. Como afirma Vieira Pinto, o trabalho ou prática⁴⁰ constitui fator de transformação da realidade e da consciência. As massas começam a existir junto com o desenvolvimento. As exigências das massas por melhores condições de vida, salários e direitos são expressões da mudança de consciência por que passa o país⁴¹. A identificação dessa mudança a partir das formas de consciência em disputa no momento histórico nacional constitui o ponto central da tarefa filosófica.

Com efeito, Vieira Pinto debruçar-se-á em **Consciência e Realidade Nacional** na descrição fenomenológica dos dois tipos de consciência características do período: a *consciência ingênua* e a *consciência crítica*. Tais formas são tomadas enquanto esquematizações da representação da realidade nacional, paradigmas antagônicos que estabelecem a menor ou maior atração das formas individuais do pensar. A *consciência ingênua* está relacionada à realidade que se esvazia com o desenvolvimento, típica de uma maneira de pensar colonial, heterônoma, subdesenvolvida e inautêntica. É descrita, pelo filósofo, em traços comportamentais – incapacidade de dialogar, moralismo, desprezo pelas massas, intelectualismo, pessimismo, etc⁴². Ela se funda na emocionalidade e faz julgamentos baseada apenas em sua subjetividade, isto é, sem referência à realidade objetiva. A *consciência crítica* diz respeito à nova realidade nascente, representa uma maneira de pensar autônoma, em desenvolvimento e, por isso, autêntica, reveladora do *ser* nacional. Apresenta-se como um sistema de idéias e categorias lógicas – objetividade, historicidade, racionalidade, totalidade, atividade, liberdade, nacionalidade⁴³ –, pautando-se pela racionalidade e objetividade de suas afirmações. O que define essencialmente as duas modalidades é a consciência dos fatores e condicionamentos que determinam suas posições. Enquanto a *consciência ingênua* crê-se não condicionada, imparcial, emissora de juízos necessários e universais, portadora de uma liberdade absoluta frente às condições materiais e sociais, a *consciência crítica* sabe-se condicionada objetivamente e indaga-se sobre isso a fim de descobrir a natureza e extensão das ações e fatores que a condicionam. “Não é crítica porque

⁴⁰ “O trabalho não é apenas atividade exercida exteriormente pelo homem, mas fator constitutivo de sua natureza, no sentido de que é por intermédio dele que se realiza a humanização progressiva do homem, e que cada um constrói a sua consciência da realidade”. VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 60.

⁴¹ Essa posição, que vincula a autenticidade da ideologia à consciência das massas, distingue V. Pinto dos demais “isebianos históricos” (H. Jaguaribe, R. Corbisier, G. Ramos, C. Mendes). Cf. TOLEDO, Caio Navarro de. **ISEB: fábrica de ideologia**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1982, p. 39-48.

⁴² V. Pinto descreve 33 comportamentos característicos da *consciência ingênua*. Cf. VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 163-432.

⁴³ Cf. a análise dessas categorias e sua sistematização em VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. II, p. 15-432 e p. 519-564.

se superponha à realidade, mas, ao contrário, porque se decide a fazer análise das relações que a ligam a este fundamento, como espaço de ocorrências físicas e sociais, que a antecedem e de que não se desvincula”⁴⁴. Nesse sentido, a *consciência crítica* assume a historicidade, a mudança da realidade e se dispõe a rever suas próprias posições, pois está aberta aos acontecimentos e ao futuro. Daí ser capaz de produzir autenticamente os esquemas de compreensão do desenvolvimento e representar a forma de consciência característica da ideologia do desenvolvimento nacional.

Ideologia do desenvolvimento que, de acordo com Vieira Pinto, *tem de proceder da consciência das massas*. A verdade sobre a situação nacional não deriva dos intelectuais ou políticos, mas é dita pelas massas “pois não existe fora do sentir do povo, como proposição abstrata, lógica, fria. Não é uma verdade enunciada *sobre* o povo, mas *pelo* povo”⁴⁵. Aos políticos e intelectuais cabe acolhê-la e interpretá-la com o instrumental lógico-categorial, sem distorcê-la ou mistificá-la.

A ideologia, logo, *não deve vir de cima*. Ela só é legítima quando exprime a consciência coletiva e não é imposta. Não basta a justaposição harmoniosa das classes dirigentes e do povo, é preciso “a existência de quadros intelectuais capazes de pensarem o projeto de desenvolvimento sem fazê-lo à distância, mas consubstancialmente com as massas”⁴⁶, de modo a expressar, a *enunciar* de forma lógica e organizada daquilo que é *anunciado*, expresso de maneira inábil pelo sentir do povo. Portanto, o filósofo deve se colocar existencialmente do ponto de vista das massas, ou seja, pôr-se em situações concretas – em diálogo e convívio com o povo – a fim contribuir com o processo de alteração do país e de emergência das massas populares.

Um último ponto a destacar: o nacionalismo defendido por Álvaro V. Pinto na ideologia do desenvolvimento apresenta característica peculiar. O nacionalismo dos países subdesenvolvidos diferiria dos nacionalismos xenófobos e opressores das potências desenvolvidas. Segundo o filósofo: “Na fase em que nos encontramos, nosso conceito de nacionalismo tem de ser interpretado como procedimento pelo qual nos integraremos num internacionalismo autêntico, o das nações em luta pela humanização da vida de suas populações”⁴⁷. Como afirma Caio N. de Toledo⁴⁸, o nacionalismo dos países

⁴⁴ VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I, p. 85.

⁴⁵ VIEIRA PINTO, Álvaro (1956). **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. 4 ed. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1959, p. 34.

⁴⁶ VIEIRA PINTO, Álvaro (1956). **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. 4 ed. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1959, p. 35.

⁴⁷ VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. II, p. 513.

subdesenvolvidos defendido por Vieira Pinto seria libertador e poria fim às alienações e conflitos econômicos e sociais, identificando-se dialeticamente ao internacionalismo. Seria um novo humanismo, de um mundo sem opressões.

Em conclusão, Álvaro Vieira Pinto além de apresentar a construção filosófica clássica do nacional-desenvolvimentismo pode também, em nossa interpretação, ser compreendido como um dos momentos antecessores da consciência libertadora. Não só por ter influenciado fortemente Paulo Freire (autor-chave da consciência de libertação) mas ainda devido algumas características internas à sua própria filosofia, das quais destacaríamos três: a) a consciência do condicionamento de todo ponto de vista como característica do pensamento crítico; b) a estreita articulação entre pensamento, massas populares e transformação social; c) a postulação de um humanismo de tendência libertadora.

3.2. Henrique de Lima Vaz e a consciência histórica

Neste percurso da transformação da consciência ocupa um lugar de destaque o filósofo mineiro Henrique Cláudio de Lima Vaz. Ele exerceu significativa influência nos inícios daquilo que seria posteriormente conhecido como cristianismo e teologia da libertação⁴⁹. Atuou na formação da nova juventude envolvida com a JUC e a AP⁵⁰ através de uma reflexão acurada sobre a relação entre consciência histórica moderna e cristianismo e sobre a responsabilidade histórica da consciência cristã. Apresentaremos, de forma resumida, essas reflexões. Antes, porém, é preciso marcar uma distinção entre “consciência histórica” e “ideal histórico”, ambos conceitos importantes no final dos anos 1950 e começo dos 1960. A idéia de um *ideal histórico cristão* inspira-se em J. Maritain e, no Brasil, foi propagada pelo Pe. Almerj Bezerra⁵¹, influenciando a JUC. Por *ideal histórico cristão* entende-se uma *essência* ideal realizável para a qual tende uma idade histórica, implicando a construção não só de um

⁴⁸ Cf. TOLEDO, Caio Navarro de. A filosofia no ISEB: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto. **I Encontro de Pesquisa em Filosofia do Brasil**. Belo Horizonte, UFMG. Dias 8 a 10 de setembro de 2008 (mimeo).

⁴⁹ O próprio Vaz reconhece essa participação. Cf. NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 32-3.

⁵⁰ Sobre essa influência ver ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o Pe. Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 5-24, 2005 e os testemunhos de Fernando Ávila, Herbert José de Souza (o Betinho) e Hugo Amaral no livro que homenageia o filósofo mineiro PALÁCIOS, Carlos (org.). **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982, p. 13-26. Cf. também a “Apresentação” de Luiz Alberto Gomez de Souza em SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962. Livro muito importante, composto de textos de Frei Thomas Cardonnel, Lima Vaz e do próprio Betinho, reúne algumas das primeiras elaborações teóricas do futuro cristianismo de libertação.

⁵¹ BEZERRA, Almerj (1959). Da necessidade de um Ideal Histórico. In: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 79-83.

novo mundo mas também de uma nova cristandade. Vaz supera essa perspectiva por meio da noção de *consciência histórica*. Afirmar que os ideais históricos apenas ganham significação dentro de uma determinada consciência histórica⁵². Eles podem elucidar formas da consciência histórica. No entanto, a tendência a imobilizá-los como “essências puras” pode levar a uma fuga da realidade. Dessa maneira, o ideal histórico pode vir a se tornar alienante e ideológico (no sentido negativo). Além do mais, o cristianismo não proporia um ideal histórico, e sim uma consciência histórica de profunda originalidade e dinamismo.

As considerações de Vaz são suscitadas pela seguinte preocupação: “em que sentido definir a opção histórica do cristão na hora presente (anos 1960)?”⁵³ Sua resposta compreende uma investigação a partir de três aspectos: a) mostrar como a consciência histórica moderna vai ao encontro da visão cristã; b) definir a originalidade da consciência histórica cristã; c) confrontar a consciência moderna e a consciência cristã.

Segundo Vaz, a consciência histórica moderna nasce da dissolução da imagem de mundo da Antiguidade. Para o cosmologismo grego, o ser humano está envolvido pelo grande Todo e integrado harmoniosamente no ritmo da Natureza (“tempo do mundo”). A atividade humana mais alta, portanto, é a contemplação (*theoria*) da perfeição do cosmos e a subjetividade reflete a totalidade do mundo (relação microcosmo-macrocosmo). Esta imagem do mundo é quebrada pelo surgimento de uma nova imagem advinda do impacto da revolução científica galileana. A concepção físico-matemática do mundo assinala a transformação da subjetividade. De uma razão voltada à contemplação das essências imutáveis passa-se a uma razão construtora do universo das leis científicas. Neste sentido, o “eu” manifesta sua transcendência sobre o “mundo” na forma da reelaboração do mundo pela ciência através da racionalidade das relações matemáticas. A noção de um mundo “experimentado” – sujeito às leis empíricas formuladas pelo homem e matéria dada ao projeto construtor do ser humano – permite a emergência de uma subjetividade “construtiva”. Isso põe ao homem o problema do “sentido histórico” da transformação do mundo “natural” em mundo “humano”, realizada pela técnica. Descartes, os iluministas, Kant, Hegel, Marx, o historicismo, a fenomenologia, os existencialismos e as filosofias científicas (Teilhard de Chardin) representam as várias

⁵² “A consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como ‘essências realizáveis’, mas como imagens e modelos da sua essência efetiva, das suas contradições reais, do seu desdobramento concreto”. VAZ, Henrique C. de Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 71.

⁵³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Consciência cristã e responsabilidade histórica*. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 70.

formas⁵⁴ da mesma consciência histórica moderna que enfrenta o problema da Razão e da História ou, melhor, da “razão histórica”, do sentido dessas mudanças.

Essa inflexão *antropológica* da modernidade realiza a “tradução da ‘natureza’ em termos de ‘história’, do ‘tempo’ em termos de ‘evolução’, do homem espelho da ordem cósmica no homem criador do universo científico”⁵⁵. Há uma dialética da transposição do ritmo “natural”, do homem sujeito ao “tempo do mundo”, para a dimensão da historicidade, do homem como criador de um “tempo do homem”. As relações entre o homem e o mundo são agora marcadas pela transformação do mundo em mundo humano. A aventura dessa empresa coloca como problema histórico a questão da humanização do mundo que, dialeticamente, significa a humanização do homem. A linha antropológica dos tempos modernos contrapõe-se à cosmológica da imagem antiga de mundo e edifica uma nova imagem de mundo, afirmando a transcendência ativa do homem sobre o mundo expressa na interpretação científica do universo “natural” e na sua modificação em universo “técnico”. Essa perspectiva dá origem a uma concepção essencialmente aberta da história, que tem na subjetividade humana a matriz por excelência dos “projetos” que dirigem e dão rumo ao processo histórico. Desse modo, a significação última do mundo funda-se nas iniciativas históricas do homem.

Tais características da consciência moderna, de acordo com Vaz, prolongam, na esfera profana, algumas intuições da visão bíblico-cristã. O novo ideal científico nasce num mundo cultural de raízes cristãs. A quebra do tempo “natural” – de caráter cíclico – do cosmologismo grego já havia sido perturbada pela tensão escatológica do tempo “cristão”, que se lança ao futuro. De igual modo, a transcendência da subjetividade humana fora afirmada nas idéias de homem *imagem de Deus* e *sujeito da Revelação*⁵⁶. De fato, a reflexão cristã utilizou durante muito tempo o esquema do cosmologismo, não sem tensões internas. Entretanto, Vaz considera que a vinculação entre imagem de mundo antiga e visão cristã não é intrínseca. O

⁵⁴ Não retomaremos aqui as características apontadas e as críticas de Vaz a cada uma dessas formas. Para tal discussão cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 73-6 e, sobretudo, Cristianismo e consciência histórica I. In: VAZ, Henrique C. de Lima (1968). **Ontologia e História: Escritos de filosofia VI**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 176-87. Este último livro reúne artigos publicados entre os anos 1954 e 63.

⁵⁵ Cristianismo e consciência histórica I. In: VAZ, Henrique C. de Lima (1968). **Ontologia e História: Escritos de filosofia VI**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 175.

⁵⁶ Vaz refere-se ainda, seguindo K. Löwith, às seguintes transposições de categorias do campo teológico e religioso para o campo filosófico e profano: teologia da história transposta em filosofia da história; profecia em progresso; providencialismo teológico do Reino de Deus em processo de formação (*Bildung*) da humanidade para o reino da razão e da liberdade. Cf. Cristianismo e consciência histórica I. In: VAZ, Henrique C. de Lima (1968). **Ontologia e História: Escritos de filosofia VI**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 170; 176-7 e a bibliografia aí citada, e VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 74 e 79.

que se supera com a nova imagem de mundo da ciência moderna é a concepção estática e fechada do universo. Contudo, os elementos dinâmicos e aporéticos dessa superação devem ser buscados nas intuições fundamentais da mensagem cristã que iriam colocar em xeque a harmonia “natural” e a subjetividade como espelho da perfeição cósmica. São essas intuições que, transpostas posteriormente no plano profano, liquidarão em definitivo a imagem de mundo da Antigüidade. Daí Vaz procurar apontar os conteúdos de tais intuições a fim de fixar os traços originais de uma consciência histórica especificamente cristã. Para isso, devem-se retomar alguns pontos originais da visão de mundo do povo hebraico.

Um desses pontos diz respeito ao tipo de monoteísmo. O monoteísmo bíblico constitui uma unicidade *revelada*, e não uma unicidade *demonstrada* (conforme o esquema neoplatônico): “é uma unicidade de um sentido que se manifesta no ‘tempo do homem’, de uma Palavra que rompe imprevisivelmente a regularidade monótona do ‘tempo do mundo’”⁵⁷. Deus não é uma potência cósmica, mas uma Palavra que surge na história e impele o homem a tomar a decisão de aceitar ou não um *desígnio histórico*: a realização do Reino. Tal concepção do *divino* rompe com o *naturismo* – natureza como “local” do sagrado – das religiões antigas em favor de um *historismo*: a história humana torna-se, por assim dizer, o “local” privilegiado da revelação do ser e da ação de Deus. O *tempo* aparece como categoria fundamental, enquanto marca a emergência do *ser*, que se *faz* no próprio processo de sua gênese e desenvolvimento, ao contrário do *naturismo* que valoriza o *espaço* e concebe o tempo como esvaziamento do ser⁵⁸. Na visão hebraica, portanto, o mundo surge como lugar da *transformação* ao invés da *contemplanção*, aberto à ação histórica do homem que, como “imagem de Deus”, mostra a presença divina no mundo no exercício da sua própria iniciativa transformadora do mundo e dominadora da natureza. Um traço antropológico básico caracteriza a perspectiva bíblica. Isso constitui, para Vaz, a expressão de um *humanismo histórico* rigoroso e conseqüente que manifesta a essência da subjetividade humana na liberdade como compromisso concreto no mundo, como decisão e responsabilidade histórica. Trata-se de um humanismo de conteúdo moral, compreendendo um *dualismo de sentido de vida* e não um dualismo metafísico de naturezas: o homem é chamado a assumir livremente toda a criação face ao apelo de Deus, porém pode recusar-se ao chamado e fechar-se egoisticamente na posse do mundo. Essa ambigüidade histórica atravessa o diálogo entre

⁵⁷ Cristianismo e consciência histórica II. In: VAZ, Henrique C. de Lima (1968). **Ontologia e História**: Escritos de filosofia VI. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 192-3.

⁵⁸ “O ser grego é *perfeição*, e o *tempo* é a eternidade de um movimento infinitamente disperso, sem *orientação* real. O ser bíblico é *invenção*, e o tempo é rigorosamente *história*, crescimento para uma plenitude”. Cristianismo e consciência histórica II. In: VAZ, Henrique C. de Lima (1968). **Ontologia e História**: Escritos de filosofia VI. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 196.

homem e mundo, e exige do homem uma resposta diante do apelo divino. Vislumbra-se aí um universalismo que considera a história um imenso processo de *redenção* (reelaboração) do homem e do mundo, tendo o homem no centro e a paz de Deus como fim.

A originalidade cristã reside numa reinterpretação histórica a partir da visão bíblica. A essência da mensagem cristã é a afirmação do Absoluto – como princípio e fim – no seio da história. Isso é resultado não de uma especulação dialética ou da percepção aguda de algum gênio religioso, mas do encontro social e historicamente datado com Jesus de Nazaré. Sua Existência e Ação convertem-se em referência constitutiva do cristão. No cristianismo, o Cristo torna-se o “Universal concreto normativo” de toda história sem fugir da história e fazendo-se humana existência, “tempo humano”. Assim, a compreensão do sentido histórico contém a dimensão antropológica como dimensão privilegiada e última de interpretação da história. Desse modo, a Encarnação desdobra-se numa forma original de consciência histórica. Não sofre do “futurismo” de um fim dos tempos (Reino de Deus) iminente e nunca presente como no judaísmo, o que poderia levar a uma fuga do mundo por meio de uma mística da exaltação. O Absoluto cristão não recai numa fuga do tempo e da história, presente nas religiões de tipo esotérico e nas místicas da evasão, nem no anonimato de um vir-a-ser coletivo, como no idealismo hegeliano e no materialismo.

O significado da história na visão cristã ancora-se na transcendência do homem em relação ao mundo, de modo que, através do homem, todas as coisas se *interiorizem* no mistério de Cristo e na paz final de Deus. De acordo com Vaz:

A história surge como um imenso e irresistível processo de universalização – todo o universo é assumido na linha de um destino que o homem mesmo constrói – que é igualmente um processo de personalização – nela deve realizar-se o mistério da vocação pessoal de cada homem, sua secreta originalidade na livre relação ao seu Centro pessoal, ao Cristo⁵⁹.

As intuições cristãs constituem, por isso, a justificação de um humanismo histórico que encontra nos “projetos” criadores do homem a significação do mundo.

Se a consciência moderna se funda historicamente em elementos da visão bíblico-cristã ao transpor para o plano profano algumas de suas intuições básicas, não deixa de existir, por outro lado, uma distinção clara entre as duas consciências. Ainda que Vaz demonstre otimismo com o projeto moderno de humanização do mundo, entrevê nele ambigüidades que podem minar seus fundamentos mesmos. Duas ambigüidades que se correlacionam são apresentadas. A primeira é o risco da anulação da pessoa – sujeito da história – submersa

⁵⁹ VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 83.

pelos seus próprios instrumentos – científicos e técnicos – que terminam por “funcionalizar” o *ser*, desconsiderando o mistério pessoal e jogando o sujeito no anonimato de uma “função planificadora”, espécie de pseudo-humanidade estabelecida por pesquisadores e técnicos. Um mundo cada vez mais racionalizado ameaça a subjetividade moderna, erigida através da transcendência do homem, ao sucumbir pela *instrumentalização* do sujeito. Outro risco é o pragmatismo sutil que confere prioridade absoluta à *ação* em detrimento do *sentido* da ação, de sua finalidade, e cai numa lógica da eficácia. Articulada a isso, a fragmentação do conhecimento em diversos campos de objetividade tende a relativizar o conhecimento geral, o que acaba por reduzi-lo a uma operatividade circunscrita num domínio técnico especializado do saber. Isso contraria a perspectiva cartesiana do conhecimento como resolução de verdade total, conduzindo a uma suposta neutralidade e relativização do ser em detrimento de sua funcionalidade.

O projeto de humanização via ciência e técnica traz o perigo da desumanização pela instrumentalização e funcionalização da pessoa, pelo fechamento a um sentido total e último da ação humana. A consciência cristã superaria essas ambigüidades e aporias ao atribuir um conteúdo ético à ação histórica do homem. A subjetividade cristã difere da moderna, uma vez que concebe a liberdade criadora do homem como *liberdade ética*. “Logo, o sentido da história não se fecha, para a consciência cristã, no horizonte do mundo e no sucesso da sua transformação. Ela passa além das obras do homem como ser cultural coletivo para referir-se ao destino singular e único, infinitamente sério, da pessoa”⁶⁰. Nessa medida, a criação de um mundo humano tal como proposto pela modernidade deve servir, segundo a perspectiva cristã, ao aprofundamento da originalidade singular da pessoa. História e mundo emergem – unificados em Cristo, Centro pessoal absoluto e concreto, referência da ação histórica – como convergência das liberdades pessoais orientadas a um sentido último do homem e do mundo que se realiza plenamente em Deus. Portanto, a consciência cristã implica numa responsabilidade histórica que, concretamente, “conduz o cristão à fronteira mais avançada das lutas históricas em que o homem se empenha na conquista de um mundo mais humano, do universo das liberdades reais”⁶¹.

A importância de Vaz para a gênese da consciência histórica da libertação reside, pois, em dois aspectos. O primeiro é o diálogo crítico estabelecido entre consciência moderna e

⁶⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 85-6. Nessa afirmação vê-se claramente a influência do personalismo.

⁶¹ VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje**. Editora Universitária, 1962, p. 86.

consciência cristã, que abre esta à dimensão da historicidade da fé e da necessidade de enfrentar as urgências da realidade. O segundo está na ênfase sobre a dimensão de responsabilidade histórica presente na consciência cristã, que apresenta uma opção ética radical pela pessoa humana – sua originalidade e liberdade – contra toda forma de instrumentalização e despersonalização do homem.

3.3. Paulo Freire: passagem do *desenvolvimento* à *libertação*

O filósofo e pedagogo Paulo Freire situa-se num ponto de inflexão na passagem da idéia-força de *desenvolvimento* à de *libertação*. Com efeito, na primeira fase do pensamento freireano – sobretudo nos livros **Educação e Atualidade Brasileira** (1959) e **Educação como prática da liberdade** (1965)⁶² – encontramos, traduzidos pedagogicamente⁶³, a confluência e síntese do nacional-desenvolvimentismo (elaborado pelo ISEB) com o cristianismo progressista (representado por Lima Vaz⁶⁴). Aí, de modo exemplar, aparecem as principais linhas de força da perspectiva do *desenvolvimento*. Porém, na segunda fase do pensamento de Freire, inaugurada com sua mais conhecida obra, a **Pedagogia do Oprimido** (escrita em 1968 e primeiramente publicada em inglês no ano de 1970)⁶⁵, temos a colocação explícita e em seus traços fundamentais da perspectiva da *libertação*. Apresentaremos aqui, resumidamente, uma comparação das perspectivas presentes no “primeiro” e no “segundo” Paulo Freire. Com isso ilustraremos as mudanças e também as continuidades das formas de

⁶² Estudiosos têm indicado uma evolução das idéias de P. Freire no transcórper das duas obras. Ele teria passado da proposta de uma educação quase exclusivamente orientada ao desenvolvimento nacional para uma educação para a liberdade. Mesmo havendo tais alterações, a perspectiva do *desenvolvimento* não é superada. Cf. PAIVA, Vanilda. **Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista**. 2 ed. São Paulo: Graal, 2000 e SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999, p. 33 e 47-50.

⁶³ Vanilda Paiva refere-se à síntese freireana como pedagogia “existencial-culturalista”. Ela seria o ponto de encontro das mais importantes tendências sociais e político-intelectuais de sua época: dos ideais sociais protecionistas e distributivistas do Terceiro Mundo, da perspectiva de emancipação política e econômico-industrial e da evolução do catolicismo pós-Vaticano II. Cf. **Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista**. 2 ed. São Paulo: Graal, 2000, todo o capítulo I.

⁶⁴ Freire em nenhum momento cita Lima Vaz. No entanto, o campo do pensamento cristão marcado pelo existencialismo e personalismo é comum a ambos, sendo Vaz aquele que se ocupou em elaborar de forma sistemática tal reflexão cristã. Além disso, Freire teve contato direto, através do MEB, com jovens da JUC e AP influenciados por Vaz. Se não se pode – como no caso de Álvaro V. Pinto – apontar uma influência de Vaz sobre Freire, cabe reconhecer, porém, que as reflexões de ambos e os grupos sobre os quais exerceram influência muito têm em comum. Para uma análise dessas semelhanças, cf. o livro acima citado de Vanilda Paiva, p. 74-98. Ressalte-se ainda que ao elencarmos alguns autores representativos nesta contextualização a intenção não é descrever possíveis influências, mas indicar momentos significativos na mudança de consciência histórica da reflexão filosófica brasileira.

⁶⁵ Outras obras representativas desse período são: **Extensão ou Comunicação?** (escrita em 1968 e publicada no Brasil em 1970); **Ação cultural para a liberdade e outros escritos** (1976) e **Cartas a Guiné-Bissau** (1977). Para uma periodização do pensamento de Freire cf. SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999.

consciência histórica. Devido a questões de espaço, restringiremos nossa comparação a apenas duas obras: **Educação como prática da liberdade** e **Pedagogia do Oprimido**.

Em **Educação como prática da liberdade** nota-se a presença do cristianismo progressista logo de início, quando no começo do primeiro capítulo Freire descreve em contornos gerais a situação fundamental do homem. Percebe-se a inspiração existencialista e personalista da antropologia freireana, que será articulada à sua proposta pedagógica ao longo da obra. Concisamente, essa antropologia caracteriza-se pela definição do homem como um ser de relações *no* e *com* o mundo⁶⁶, capaz de dar diferentes respostas face aos desafios da realidade, de captar de maneira crítica e, por isso, reflexiva, os dados objetivos dessa realidade, e de transcendê-la. Essa transcendência encontra sua raiz na própria finitude humana e sua plenitude na ligação com o Criador. O ser humano, “porque existe e não só vive” descobre a dimensão de temporalidade e assume de modo consciente e livre sua participação na História e na criação do mundo da Cultura. Ele está, então, integrado, enraizado em seu contexto (e não simplesmente acomodado), num dinamismo humanizador do mundo. “E, na medida em que [o homem] cria, recria e decide [no jogo de suas relações com o mundo e com os homens], vão se conformando as épocas históricas. É também criando, recriando e decidindo que o homem deve participar destas épocas”⁶⁷. Participar enquanto *sujeito* de suas decisões, não como *objeto*, tal como as elites querem impingir ao homem simples, ao prescrever-lhe as tarefas de seu tempo. Na medida em que o homem se integra ao contexto – capaz não só de acomodar-se mas também de transformar e captar a realidade de forma crítica – apreende os temas e as tarefas de sua época, tornando-se apto a responder às exigências da época histórica. Como se apresentava essa época?

Paulo Freire, na caracterização do tempo brasileiro dos anos anteriores ao golpe de 1964, partilha da compreensão histórica dos isebianos. Para ele, o Brasil vivia uma época de transição, “partejava-se” uma outra sociedade. Tal mudança “apresentava violentos embates entre um tempo que se esvaziava, com seus valores, com suas peculiares formas de ser, e que ‘pretendia’ preservar-se e um outro tempo que estava por vir, buscando configurar-se”⁶⁸. O país ensaiava a passagem de uma “sociedade fechada” para uma “sociedade aberta” o que implicava, por sua profundidade e dramaticidade, a opção por um desses lados em disputa: ou uma “sociedade fechada”, que se esvaziava, de característica autoritária e acrítica, alienada

⁶⁶ Freire não indica, contudo, essa distinção (*no* e *com*) das relações entre o homem e o mundo parece remeter a Álvaro V. Pinto, autor que muito influenciou o educador, sempre referido por este de maneira elogiosa como “mestre”. Cf. VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. II, p. 132-8.

⁶⁷ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 43.

⁶⁸ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 35.

econômica e culturalmente, marcada pela inexperiência democrática, e sem povo, na qual o homem simples era feito uma “quase” coisa, um objeto; ou uma “sociedade aberta”, democrática e moderna, que teria no homem e no povo os sujeitos de sua própria história. Enfim, no momento de transição surgia o conflito entre uma sociedade-objeto e uma sociedade-sujeito. Esse dilema tinha como correlato na esfera educativa a opção por uma educação para a domesticação ou por uma educação para a liberdade. A primeira favoreceria a massificação, cederia ao autoritarismo e manteria o homem como objeto. A segunda seria condizente com uma sociedade em transformação e tomaria o homem como sujeito de seu próprio processo de decisão e de aprendizagem, resultando assim na construção de uma sociedade também autônoma (sujeito). Nessa fase de trânsito temas novos emergiam e outros se esvaíam. A tarefa educativa principal consistia na captação dos novos temas que poderiam levar a uma “sociedade aberta”, mas que, se distorcidos, levariam a uma sociedade de massas, não crítica. Daí a necessidade de distinguir “lucidamente na época do trânsito o que estivesse *nele*, mas não fosse *dele*, do que, estando *nele*, fosse realmente *dele*”⁶⁹.

Os principais fatores da “rachadura” operada na “sociedade fechada” eram as alterações econômicas e a industrialização, as quais possibilitavam um processo de abertura. Abertura maior nos centros urbanos e menor nos rurais. Mas também com grandes riscos de retorno ao fechamento (como acabou se verificando com o golpe de 1964). De toda maneira, a sociedade em trânsito parecia viver uma fase de “democratização fundamental” em todas as esferas sociais e de crescente emersão popular. O clima histórico-cultural do período desencadeava, devido os próprios embates de posições, forças intensamente emocionais. Algumas delas mergulhavam no irracionalismo, redundando em sectarismos que, de caráter acrítico e antidialogal, inclinavam-se ao reacionarismo tanto de direita (na tentativa de barrar a História) quanto de esquerda (desejando antecipar-se à História), ambos contribuindo à massificação do homem e a uma atitude assistencialista com relação ao povo. Em oposição, os radicais – aqueles que se enraizavam na sua opção de modo crítico, dialogal e amoroso – rejeitavam todo assistencialismo e massificação e pretendiam a tomada de soluções para os problemas do país *junto com* o povo, defendendo profundas transformações sem desrespeitar o homem como pessoa, como sujeito.

Ir ao encontro do povo *emerso* e ajudá-lo a inserir-se criticamente no processo de transformação do país se tornava tarefa indispensável à humanização do homem brasileiro. Isso só poderia ser feito por uma educação que propiciasse uma reflexão sobre a própria

⁶⁹ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 48.

capacidade de refletir, de optar. Essa educação deveria levar em conta os vários graus de captação da realidade pelo homem brasileiro, desde o nível da intransitividade da consciência, característica da *imersão* na qual se encontrava a “sociedade fechada”, passando pela transitividade ingênua do momento inicial de *emersão*, até sua possível evolução para a transitividade crítica. Na intransitividade há um quase compromisso entre o homem e sua existência, uma preocupação acentuadamente vital, biológica. Porém, com as modificações econômicas do país passava-se ao nível da transitividade ingênua, na qual o homem vence a ausência de compromisso, abre-se mais ao outro e ao diálogo, apresentando entretanto simplicidade na interpretação dos problemas, inclinação ao gregarismo, argumentação frágil. Ele ainda encara o diálogo como polêmica e tende a aceitar uma explicação fabuloso-mágica dos fatos. Nesse nível, característico da atual fase brasileira, o diálogo iniciado poderia deturpar-se, distorcer-se e, por conseqüência, conduzir a uma consciência “fanatizada”, típica da sociedade massificada. A passagem para uma transitividade crítica – em que há a substituição das explicações mágicas por explicações causais, a disposição à revisão, ao diálogo, à responsabilidade social e política – resulta de trabalho pedagógico crítico. Chega-se a esse nível através de uma educação dialogal e ativa, social e política, na qual a criticidade é apropriação pelo homem de sua posição no contexto. Esse grau não é somente resultante de modificações econômicas (como ocorre na passagem da intransitividade à transitividade ingênua). “A criticidade, como a entendemos – afirma Freire –, há de resultar de trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias [isto é, dadas pelo desenvolvimento nacional]”⁷⁰. Ela significa um retorno à verdadeira matriz democrática e representa um instrumento adequado no combate à massificação e à desumanização do homem brasileiro.

Essa *educação conscientizadora* proposta por Freire possui como núcleo de preocupação os temas da ideologia do desenvolvimento e do cristianismo progressista, a saber: o desenvolvimento nacional e a luta contra a massificação/despersonalização. Seu esforço educativo, radicalmente democrático, tem como ponto de ancoragem o povo enquanto sujeito do processo de conhecimento e de decisão na fase de transição. Essa educação, como processo de transitividade da ingenuidade à criticidade, auxiliaria o povo em sua emersão no cenário social e político por meio da captação dos temas fundamentais do momento histórico brasileiro, e daí redundaria sua inserção crítica na realidade. Ela teria de ser acima de tudo mudança de atitude, criação de hábitos de participação e ingerência (ou seja, prática e teoria),

⁷⁰ Cf. FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 61, nota 23.

de acordo com o clima da fase de transição. Sendo instrumental, a educação, porque integrada ao contexto brasileiro, deveria levar “o homem a refletir sobre sua ontológica vocação de ser sujeito”⁷¹.

Nesse contexto a pedagogia de Freire enfatiza o indivíduo, orienta-se para a transformação da consciência individual. Sua opção é pelo povo e por uma nova sociedade brasileira contra a massificação e o autoritarismo da “sociedade fechada”. A conscientização volta-se para o desenvolvimento e a democratização da sociedade em trânsito. Ele propõe uma “pedagogia da comunicação” para vencer o desamor acrítico do antidiálogo⁷², que sirva de instrumento à construção de uma “consciência crítica nacional” que se fundamentasse na democracia, no diálogo, na liberdade e, especialmente, nos valores progressistas de uma sociedade que ‘transitava para a modernidade’⁷³.

Já em **Pedagogia do Oprimido** temos uma alteração de perspectiva. Freire incorpora novas contribuições teóricas, principalmente o marxismo, sem abandonar sua base antropológica personalista e sem cair na vulgata marxista do determinismo infra-estrutural e da desconsideração do papel da subjetividade e da cultura na transformação revolucionária da sociedade. Este livro expressa, além de uma nova síntese filosófico-pedagógica do pensamento freireano, o anúncio das bases da consciência histórica de libertação. E pode ainda ser considerado um dos textos fundadores do cristianismo libertador⁷⁴. Nele Freire assume de maneira ainda mais radical a questão da humanização. Afirma: “O problema [do homem] de sua humanização, apesar de sempre dever haver sido, de um ponto de vista axiológico, o seu problema central, assume, hoje, caráter de preocupação iniludível”⁷⁵. Constatar esse problema implica reconhecer a realidade da desumanização que, para o filósofo, não sendo uma vocação histórica do homem (como o é a humanização), mostra-se uma distorção ontológica e uma realidade concreta e objetiva. Humanização e desumanização revelam-se possibilidades históricas do homem como ser de busca, inconcluso e consciente de

⁷¹ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 106.

⁷² Cf. FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 108.

⁷³ SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999, p. 46.

⁷⁴ É conhecida a forte influência de Freire sobre o cristianismo de libertação, constatável em documentos da Igreja assim como em escritos de teólogos e filósofos da libertação. Leonardo Boff em depoimento aos 40 anos da *Pedagogia do Oprimido* considera Freire um dos pais da teologia da libertação. Cf. GADOTTI, Moacir (org.). **40 olhares sobre os 40 anos da Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2008, p. 17-8. Além disso, ressalte-se a existência de aspectos teológicos intrínsecos à obra freireana como, por exemplo, a comunhão, a redenção pelo fraco, o anúncio e a denúncia, etc. O próprio Freire, numa carta, testemunha isso: “Ainda que eu não seja teólogo, mas um ‘enfeitado’ pela teologia que marcou muitos aspectos de minha pedagogia [...]”. FREIRE, Paulo. Terceiro mundo e teologia. Carta a um jovem teólogo. In: NÓVOA, Carlos Alberto Torres. **A práxis educativa de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1975, p. 90.

⁷⁵ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 31.

tal. Nesse sentido, a desumanização, longe de constituir-se um destino dado, resulta na verdade de uma “ordem” ou estrutura social injusta na qual vigem relações de dominação. Do contrário, se a humanização não fosse uma vocação histórica e ontológica, nenhum sentido teria a busca humana e a luta contra a opressão (tão vívidas nos movimentos de rebelião, principalmente de jovens, de fins dos anos 1960), restaria apenas o cinismo e o total desespero.

No contexto de dominação a oposição principal é aquela entre opressores e oprimidos. Categorias que se referem às classes sociais mas também a qualquer tipo de relação de dominação, pois dentro da própria classe oprimida podem existir relações de opressão como, por exemplo, o machismo familiar. A situação opressora desumaniza tanto opressores quanto oprimidos, ainda que de formas diferenciadas. Exige, portanto, a *libertação* dos oprimidos, que têm sua humanidade roubada, e dos opressores, que a têm distorcida. A libertação significa a restauração da humanidade em ambos – e não uma “opressão invertida” –, possível de ser realizada somente pelos oprimidos. “Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar ambos”⁷⁶. Com efeito, o poder dos opressores só se exerce para explorar e manter a opressão. Daí a tarefa humanista e histórica dos oprimidos.

Essa libertação não deriva do acaso, ela se alcança pela autêntica práxis libertadora, isto é, pelo reconhecimento da situação de opressão e na luta por sua superação. Por isso, Freire desenvolve uma “pedagogia do oprimido”. “Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e refará”⁷⁷. Pedagogia feita *com* o povo, e não *para* ele. Justamente por ser uma pedagogia *com* os oprimidos, Freire tratará das relações educador-educando e liderança-povo no viés dialógico. Compreenderá a especificidade do papel do educador e do líder de modo não dicotômico. Educador e líder estariam numa tal relação dialógica com educandos e povo, respectivamente, que o primeiro seria um “educador-educando” e o segundo uma espécie de “líder-educador” ciente do caráter pedagógico da política libertadora e da necessidade de dialogar com o povo sobre sua própria ação.

O educador autêntico não detém o monopólio do ato cognoscente, ele e os educandos são os sujeitos cognoscentes críticos e reflexivos, mediatizados pelos objetos cognoscíveis (pelo mundo). De forma semelhante, a liderança revolucionária não está de posse da revolução, esta é antes realizada junto com o povo. Educandos e povo não são objetos de

⁷⁶ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 33.

⁷⁷ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 34.

complacência educativa ou política. Daí a afirmação de Freire: os homens se educam e se libertam em comunhão, mediatizados pelo mundo. Este trecho assevera isso de maneira emblemática:

Educador e educandos (liderança e massas), co-intencionados à realidade, se encontram numa tarefa em que ambos são sujeitos no ato, não só de desvelá-la e, assim, criticamente conhecê-la, mas também no de recriar este conhecimento. Ao alcançarem, na reflexão e na ação em comum, este saber da realidade, se descobrem como seus fazedores permanentes. Deste modo, a presença dos oprimidos na busca de sua libertação, mais que pseudoparticipação, é o que deve ser: engajamento⁷⁸.

Assim, o monopólio do processo educativo implica na realização da “educação bancária”, aquela que considera os educandos depósitos do saber narrado pelo educador, negadora, por definição, do autêntico ato cognoscente. Em paralelo, pretender a libertação dos oprimidos “sem a sua reflexão no ato desta libertação é transformá-los em objeto que se devesse salvar do incêndio. É fazê-los cair no engodo populista e transformá-los em massa de manobra”⁷⁹.

Com efeito, a pedagogia freireana será a proposta de uma educação problematizadora e libertadora em prol da humanização do ser humano oprimido. Ao negar o homem abstrato, isolado, solto, desligado do mundo e também um mundo sem os homens, reivindicará uma *reflexão autêntica* sobre os homens em suas relações entre si e com o mundo. É nessa medida que a problemática da “hospedagem” do opressor no oprimido aparece como obstáculo à libertação. Uma “‘hospedagem’ dos valores/interesses/necessidades dos opressores na sua [do oprimido] consciência, o que impediria a real percepção da situação de subalternidade na qual se encontra e a tomada de posição em sentido contrário”⁸⁰.

Dessa forma, a tarefa pedagógica uniria dialeticamente dois movimentos de combate à cultura da opressão. Uma mudança de percepção de mundo dos oprimidos juntamente com a extrojeção do opressor e de seus mitos instalados dentro do oprimido, dos quais resultavam o medo da liberdade e a dualidade do ser do oprimido (deseja ser livre, mas teme assumir a liberdade e sofrer maiores repressões). E uma ação libertadora, motivada pela emersão da consciência e inserção crítica na realidade, a fim de transformar concreta e objetivamente a estrutura de opressão. A pedagogia freireana é, portanto, práxis, reflexão e ação sobre o mundo circundante do povo em vista de sua transformação. Ela é uma *educação conscientizadora* voltada à libertação dos oprimidos e também dos opressores. Ao propor

⁷⁸ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 64.

⁷⁹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 59.

⁸⁰ SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A história das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999, p. 57.

superar essa contradição, ela inicia “o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se”⁸¹.

Em suma, as continuidades e descontinuidades entre **Educação como prática da liberdade** e **Pedagogia do Oprimido** exprimem a dinâmica maior do processo de transformação da consciência histórica: do *desenvolvimento* à *libertação*. A opção pelo povo, além de se manter, alarga-se, ao acentuar a busca utópica⁸² por um mundo sem opressão. O conceito de *conscientização* sofre uma alteração de foco: inicialmente voltado ao desenvolvimento e à modernização, dirige-se para a libertação. Por trás dessa mudança há a substituição de uma concepção de educação conforme ao projeto de desenvolvimento do capitalismo nacional autônomo por uma noção de *educação* condizente com a perspectiva revolucionária de quebra da realidade opressora, o que implicaria uma sociedade de tipo socialista (porém um socialismo democrático e respeitador da pessoa). A ênfase no processo educativo centrado na mudança da consciência individual incorpora a questão da consciência de classe oprimida. O vocabulário modifica-se. No livro de 1965, a “liberdade” ganha destaque, parecia que se caminhava em sua direção via desenvolvimento e trabalho pedagógico. Já em 1968, no próprio título do livro ressoa o contexto de catividade da liberdade e a necessidade de conquistá-la – por isso se fala em libertação. Contudo, permanecem a luta contra a massificação, a perspectiva democrática, o diálogo amoroso e a crença no povo como sujeito de sua história.

4. Observações finais

Caminhamos ao longo deste capítulo pelos momentos históricos e pelo jogo de idéias que expõem os horizontes de origem do cristianismo libertador. Tal contextualização nos possibilitará compreender melhor os temas desenvolvidos nos capítulos seguintes. A emergência da idéia-força de *libertação* começou com uma explanação histórica e cultural. Em seguida, abordou-se a trajetória filosófica da consciência libertadora. Apresentado esse percurso, que coloca em termos amplos a temática da libertação, cabe agora entrar na análise do pensamento de L. Boff. É o que realizaremos no próximo capítulo, a partir da investigação sobre a concepção filosófico-teológica de Deus.

⁸¹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 38.

⁸² Indiquemos que para Freire (e de modo geral para a perspectiva da libertação) *utopia* tem um significado positivo. Corresponderia à dialetização de dois momentos: a denúncia do mundo desumano e o anúncio da possibilidade de um mundo mais humano.

Capítulo II – A CONCEPÇÃO FILOSÓFICO-TEOLÓGICA DE DEUS: A TRANSPARÊNCIA DO MUNDO

1. Observações iniciais

Anteriormente delineamos o contexto histórico e filosófico – a passagem da perspectiva do desenvolvimento à da libertação – no qual nasce o cristianismo libertador. A partir deste segundo capítulo adentramos propriamente no pensamento de L. Boff. Mas, para analisar a noção de religião na sua articulação entre o religioso e o político no cristianismo de libertação, precisamos, em primeiro lugar, compreender a concepção de Deus desenvolvida pelo autor. Daí apresentarmos, neste capítulo, os grandes contornos da concepção filosófico-teológica de Deus em Boff. Tal investigação partirá de três pontos principais: as várias formas de compreensão do mundo; a pertinência das categorias de *transcendência*, *imanência* e *transparência*; a relação Deus-mundo. A especificidade da questão de Deus no cristianismo e, sobretudo, a ênfase ético-política no cristianismo libertador será vista no capítulo seguinte. Note-se que, devido à natureza de nosso objeto – campo que concerne tanto à filosofia quanto à teologia – e a característica do autor estudado, abordaremos alguns pontos de caráter predominantemente teológico a fim de obter uma compreensão mais completa e sistemática da concepção filosófico-teológica. Boff desenvolve uma argumentação de caráter interdisciplinar, mobilizando, principalmente, aspectos filosóficos e teológicos numa abordagem geral sobre Deus. Por esse motivo, consideramos pertinente definir sua concepção como *filosófico-teológica*, uma vez que a compreensão de Deus e do relacionamento entre Deus e mundo apresenta uma articulação peculiar de elementos e categorias provenientes destes dois campos de conhecimento.

2. O “pensar sacramental”: uma forma de compreensão do mundo

Trataremos do pensar sacramental enquanto uma estrutura de pensamento, entre outras, que se funda num modo de experimentar a realidade. Ponto importante – Schaper⁸³ tem-no como central – do pensamento de L. Boff, que o trabalhou principalmente em sua tese

⁸³ Cf. SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 377.

de doutorado⁸⁴ e no livro **Minima Sacramentalia**⁸⁵. Nessas obras, além de abordar a forma sacramental de pensar, Leonardo Boff desenvolve suas conseqüências para o campo específico dos sacramentos da Igreja. Esta última questão, no entanto, não será aqui debatida porque foge aos nossos objetivos.

Leonardo Boff considera uma multiplicidade de modos de ver e de interpretar o mundo. A visão teo-lógica, ou religiosa, é uma dessas formas e se configura num pensar sacramental ou simbólico⁸⁶. Apresenta estrutura própria que a diferencia dos modos de compreensão metafísico e científico da realidade. Permite entender as relações entre Deus e o mundo e a especificidade da linguagem da religião. Neste tópico precisaremos o que é o pensar sacramental, como se estrutura, quais suas categorias e fundamentação. Daremos uma visão de conjunto desse tema em L. Boff, deixando de lado a discussão sobre as nuances e diferenças existentes entre os textos escolhidos⁸⁷. Nossa atenção se voltará para as grandes linhas que caracterizam o pensar sacramental nas obras do período em estudo.

⁸⁴ BOFF, Leonardo. **Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistische Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II). Nesta dissertação utilizaremos os capítulos traduzidos da tese doutoral pelo próprio Leonardo Boff, correspondentes ao tema do “pensar sacramental” e publicados em forma de artigos na **Revista Eclesiástica Brasileira**. As referências são: BOFF, Leonardo. O que significa propriamente sacramento?. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 34, fasc. 136, p. 860-95, dez. 1974; BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-41, set. 1975; BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 365-402, jun. 1976.

⁸⁵ BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

⁸⁶ Schaper chama atenção para a aplicação não rigorosa dos termos *sacramento* e *símbolo*, mas também *sinal* e *imagem*, em L. Boff, que utiliza preferencialmente os dois primeiros termos. “O que se percebe claramente é que Boff considerava esses dois conceitos, símbolo e sacramento (também os conceitos imagem e sinal), a partir de sua formalidade, que é a mesma em todos, a saber, todos remetem para fora de si mesmos”. SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 407. Na determinação quanto ao conteúdo desses conceitos, continua Schaper, L. Boff toma uma conceituação de Gadamer, mas não indica o que ela representaria para sua perspectiva. (p. 408). Discordamos parcialmente de Schaper. A conceituação tomada de Gadamer parece indicar (cf. abaixo tópico 2.4.2) o processo de profanação do sentido religioso originário de *sacramento*.

⁸⁷ Um texto – que não trata especificamente do pensar sacramental, porém aponta as diferenças de abordagem nos textos de Leonardo Boff no início de sua produção e nos primeiros textos claramente sob a ótica da libertação – é o de BAPTISTA, Paulo Agostinho. **Libertação e Diálogo**: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 46-56.

2.1. Definição de *pensar sacramental*

O pensar sacramental constitui a forma de pensar da cosmovisão teo-lógica, quer dizer, um modo de experimentar e interpretar a realidade como um grande sacramento, símbolo ou sinal de Deus ou da divindade. Típico, entretanto não exclusivo, como veremos, dos antigos, sua particularidade consiste num ver *sub specie divinitatis*, ou seja, o mundo, a história e os seres são tomados como expressões de uma outra realidade, de uma Realidade fundante, de Deus. “Tudo é considerado, portanto, através da realidade-Deus, realidade a mais envolvente, a mais distante e a mais próxima, que não se encontra apenas além do mundo ou no mundo, mas também *perpassando* o mundo”⁸⁸. Atente-se que o modo de pensar teo-lógico é analisado por Boff no sentido usual da palavra, como uma forma característica de experimentar a realidade, e não do ponto de vista da questão da existência de um modo de pensar teológico no sentido estrito⁸⁹.

Dessa maneira, o pensar sacramental é um pensar em símbolo. Leonardo Boff recorre à origem do símbolo para esclarecer⁹⁰. Afirma que, na sua origem, símbolo tem a ver com um encontro de duas dimensões, uma de transcendência da capacidade da natureza humana e uma humana e intra-histórica. Na raiz do sacramento/símbolo temos a experiência de Deus, o encontro do homem com o Mistério. Este encontro e experiência ocorre mediatizado por uma pessoa, um objeto, um local, uma palavra, um evento histórico, etc. A mediação, então, deixa de ser simplesmente uma coisa pertencente ao mundo e se transfigura em algo pelo qual e no qual se atinge o Mistério e se encontra Deus. As coisas tornam-se sacramentos/símbolos, quer dizer, “sinais que contêm, exibem, rememoram, visualizam e comunicam uma outra realidade diferente deles, mas presente neles”⁹¹. O pressuposto dessa compreensão é que “o mundo é obra de Deus e que Deus deixou vestígios de sua ação criadora em toda a realidade”⁹².

Apenas quem experimenta Deus pode ver as coisas dessa forma. Em outras palavras, o pensar sacramental/simbólico como forma de unificar e totalizar a realidade, modo de ser e

⁸⁸ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 517, set. 1975.

⁸⁹ “Mas deixaremos de lado a questão sobre a existência de um modo de pensar teológico no sentido estrito da palavra, do ponto de vista da lógica formal. Tomaremos a expressão *modo de pensar* no sentido usual, em que ela também já foi determinada quanto ao seu conteúdo por uma forma característica de experimentar a realidade”. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 517, set. 1975 (grifo do autor).

⁹⁰ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 518, set. 1975.

⁹¹ BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 18.

⁹² BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 520, set. 1975.

contemplar o real em sua profundidade, depende da experiência de Deus. Sem ela não é possível uma visão teo-lógica do mundo. O sacramento/símbolo é fruto de uma experiência profunda de Deus, experiência interior que atinge as raízes da ex-istência humana, na qual, sem Deus, nem o mundo, nem o próprio homem seriam compreensíveis. Deus surge como Mistério radical e absoluto que se anuncia e penetra tudo⁹³.

Esse modo de ver o mundo não é superficial, mas radical, profundo, deriva de um esforço em que a pessoa se deixa tomar e penetrar por Deus. Só a partir daí as coisas se mostram como símbolos de Deus⁹⁴. Logo, não se trata de um ver simples, imediato. Segundo L. Boff, o “sacramento não tira o homem de seu mundo. Dirige-lhe um apelo para que olhe com mais *profundidade* para dentro do coração do mundo”⁹⁵.

Antes de passarmos à estrutura do pensar sacramental, convém explicitar o conceito de *experiência* utilizado por Leonardo Boff, já que se encontra na base de cada modo de compreensão de mundo – o religioso, o metafísico e o científico – uma determinada maneira de experimentar a realidade, como descreveremos adiante no tópico 2.4.1.

2.2. O conceito de *experiência*

Leonardo Boff faz uma primeira aproximação para entender o que seja experiência através da etimologia da palavra. Aí experiência aparece como “ciência ou conhecimento (ciência) que o homem adquire quando sai de si mesmo (ex) e estuda o mundo por todos os lados (peri)”⁹⁶. A experiência nasce, portanto, no contato e no sofrimento do homem com o mundo, que resiste e se opõe a ele. No encontro com o mundo o homem constrói, destrói e reconstrói suas representações do mundo. O saber que adquire dessa relação é um saber verificável que se “fez verdade concreta e vital”. Neste sentido, a experiência seria a síntese das

⁹³ Cf. BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos.** Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 33. Ainda: “Esse pensar constitui uma forma de unificar e totalizar a realidade; é teoria e práxis a um tempo; é o modo de ser e por isso também de contemplar a realidade”. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 518, set. 1975.

⁹⁴ “Na medida em que alguém, com esforço e luta, se deixa tomar e penetrar por Deus, nesta mesma medida é premiado com a trans-parência divina de todas as coisas”. BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos.** Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 34. O conceito de *transparência* será detalhado mais abaixo.

⁹⁵ BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos.** Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 35 (grifo nosso).

⁹⁶ BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje.** Petrópolis: Vozes, 1974, p. 135. Este texto recebeu, no mesmo ano, uma publicação separada e com título modificado cf. BOFF, Leonardo. **Atualidade da experiência de Deus.** Rio de Janeiro: CRB, 1974.

abordagens de um objeto e se diferenciaria de uma simples percepção isolada⁹⁷. Ela ocorreria na medida em que o homem se abre ao objeto e o estuda por diversos ângulos, fazendo-o cada vez mais presente dentro do próprio homem⁹⁸.

Algumas condições são indispensáveis para a experiência: a abertura, o despojar-se das idéias-feitas e dos preconceitos. O fechamento à experiência revela uma posição de não interrogação e confrontação com a realidade, é uma atitude ideológica e autoritativa, manifesta um saber não veri-ficável e que não resiste ao contato com a realidade experimentada.

A experiência, como indica a preposição *ex*, é um estar voltado para fora, aberto para, exposto a. Significa não só uma *ci-ência* mas também uma *cons-ciência* com pre-su-posições, ou seja, a consciência traz consigo modos interpretativos pessoais, da sociedade atual e do passado. Por isso, sempre há um elemento subjetivo (*ex-istência*) e um objetivo (os objetos), presentes na saída do homem de si mesmo (*ex*) em direção aos objetos, carregando em si toda a herança interpretativa. Neste movimento, consciência e objeto são modificados, ocorre o confronto, a veri-ficação dos modelos presentes na consciência com a realidade.

Assim, segundo Boff, a experiência adquire a característica de um horizonte, de uma ótica que permite ver, descobrir, ordenar e sistematizar os objetos da realidade. É a experiência que possibilita um horizonte compreensivo-interpretativo do mundo. Cada forma de pensar, como modo de conceber e de se orientar no mundo, corresponde a uma maneira de experimentar a realidade, ou melhor, possui como pressuposto uma determinada experiência originária ou fundante em torno da qual se agrupam os demais conhecimentos. A experiência, ponto referencial de compreensão da realidade, constitui base de toda interpretação do mundo, seja religiosa, metafísica ou científica.

Conforme Schaper, é preciso ainda

que se tenha sempre em mente o caráter historicamente (social, política e economicamente) circunscrito da experiência a que Boff se refere constantemente. Esse elemento constitui o elemento de originalidade dessa teologia – e, por conseguinte, de toda a teologia da libertação: o ponto de

⁹⁷ Neste ponto Boff se refere a Aristóteles, **Metafísica** 980b, o trecho em questão é este: “Ora, enquanto os outros animais vivem com imagens sensíveis e com recordações, e pouco participam da experiência, o gênero humano vive também da arte e de raciocínios. Nos homens a experiência deriva da memória. De fato, muitas recordações do mesmo objeto chegam a constituir uma experiência única”. Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. Trad. Bras. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2.

⁹⁸ BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 136.

partida da teologia e da religião é a experiência, vale dizer, a experiência da opressão (pessoal, social, natural, cósmica)⁹⁹.

O caráter circunscrito da experiência de Deus, principalmente no que diz respeito ao contexto latino-americano e brasileiro, será detalhado no tópico 3.

2.3. Estrutura e categoria-chave

Na base do pensar sacramental está uma experiência de Deus, encontrado na radicalidade da realidade. Assim, as coisas do mundo transformam-se em sacramentos e símbolos da presença divina. O conceito de *experiência*, detalhado acima, permitiu compreender sua importância para a constituição de um modo de pensar. Caberá, neste tópico, apresentar a estrutura do pensar sacramental e sua categoria-chave.

No pensar sacramental o mundo não é indiferente ao homem. Ele torna-se o sacramento/símbolo que deixa mostrar uma outra Realidade. O mundo, in-manente, transfigura-se em algo trans-cendente. As coisas começam a falar de algo presente nelas mas que são diferentes delas. As categorias de *imanência* e *transcendência* surgem como inadequadas e insuficientes para expressar a dinâmica e a estrutura do pensar sacramental. Para Leonardo Boff, uma terceira categoria possibilita compreender essa estrutura: a *transparência*.

O mundo é trans-parente para Deus, que é atingido sempre com as coisas e com o mundo. Toda experiência de Deus sempre é sacramental e simbólica. É experiência de Deus como transparência do mundo. Ou ainda, presença de Deus *no* mundo. “A trans-parência quer dizer isso: o trans-cendente se torna presente no in-manente, fazendo que este se torne trans-parente para a realidade daquele. O trans-cendente irrompendo dentro do in-manente trans-figura o in-manente. Torna-o transparente”¹⁰⁰.

O sacramento/símbolo que, repetamos, pode ser uma coisa ou um evento histórico se torna trans-lúcido, diá-fano¹⁰¹ para a realidade trans-cendente. Deixa de ser simples in-

⁹⁹ SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 374.

¹⁰⁰ BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 29.

¹⁰¹ A diafania divina, tema importante em Teilhard de Chardin, é recorrente em Boff, que cita em mais de um escrito este trecho de Chardin em **O meio divino**: “O grande mistério do Cristianismo não é exatamente a aparição, mas a trans-parência de Deus no universo. Oh! Sim, Senhor; não somente o raio que aflora, mas o raio que penetra. Não vossa Epi-fania, Jesus, mas vossa dia-fania”. Cf. BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed.

manência. Permite ao visível trans-parecer e concretiza o invisível. Participa, como diz Boff, de dois mundos – o transcendente e o imanente – sem pertencer a um ou outro. A transparência¹⁰² é um novo aspecto entre imanência e transcendência, nova relação entre a proximidade e a distância. Segundo Leonardo Boff, sem essa compreensão não se entende o mundo dos símbolos e dos sacramentos:

Daí, o sacramento, ou o símbolo, constituir um conceito funcional: duas dimensões da realidade (transcendência e imanência), conceptualmente separadas, são colocadas em relação mútua. Portanto, sacramento é mediação¹⁰³.

Essa mediação, que relaciona duas dimensões opostas, não se realiza sem tensões e tentações. O sacramento/símbolo pode se imanentizar a ponto de ficar opaco para a realidade trans-cendente. Pode também se transcendentalizar e virar abstração sem concreção. Nos dois casos se perde a trans-parência.

A ambivalência do sacramento/símbolo – realidade perceptível do mundo e, ao mesmo tempo, apontando uma realidade que transcende o mundo – apresenta dois processos distintos e relacionados: uma *função indicadora* (função de sinal) em que o símbolo aponta para o simbolizado, o objeto indica Deus presente dentro dele; e uma *função reveladora* (função de expressão) que opera o caminho inverso, do simbolizado ao símbolo, em que Deus se visibiliza no objeto, o qual comunica e expressa a presença divina.

Como havíamos dito, o modo sacramental de pensar não nega o mundo. Pelo contrário, aprofunda a relação do ser humano com o mundo. Direciona seu olhar para que veja com cada vez mais radicalidade (na acepção de ir à raiz) e perceba o que se revela e se sinaliza no mundo. Neste sentido, Boff diferencia o *olhar sacramental* do *olhar científico*. Este é um olhar externo, que vê a coisa como coisa, ob-jeto (*ob-iectum*) a ser manipulado e analisado. A atitude é de afastamento, distância. O olhar sacramental é um olhar interno, vê a coisa como símbolo, sujeito (*sub-iectum*), possuidora de uma história (um encontro

Petrópolis: Vozes, 2005, p.34; BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 522, set. 1975.

¹⁰² Boff diz que Cassirer, no livro **Filosofia das Formas Simbólicas**, define de maneira precisa o que seja sacramento/símbolo e transparência: “No decurso de nossa pesquisa chegamos sempre de novo a averiguar que o autêntico conceito de ‘símbolo’ não se deixa enquadrar nas classificações e dualismos da metafísica tradicional. Ele ultrapassa seus limites. O simbólico jamais pertence ao ‘aquém’ ou ao ‘além’, à esfera da ‘imanência’ ou da ‘transcendência’; seu valor está no fato de ultrapassar tais antíteses, originárias da teoria dos dois mundos. O símbolo não constitui uma ou outra destas realidades, mas coloca ‘uma realidade na outra’, concretiza ‘a outra na realidade’”. CASSIRER, E. **Philosophie der symbolischen Formen** III, Portland Road, 1954, p. 447 apud BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 518-9, set. 1975.

¹⁰³ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 519, set. 1975.

significativo) a ser lembrada e contada. A coisa-símbolo adquire um valor e um sentido para a pessoa¹⁰⁴. Atente-se que Leonardo Boff não intenciona com isso desconsiderar ou deslegitimar a vista de fora (da ciência), porém legitimar e apresentar a ancoragem antropológica¹⁰⁵ da vista de dentro (do sacramento/símbolo).

De acordo com Boff:

A visão teo-lógica vive e se alimenta desta trans-parência de todas as coisas, pois toda compreensão religiosa da realidade não brota dela mesma, mas de uma relação com uma outra realidade que se manifesta no mundo através do mundo¹⁰⁶.

O pensar sacramental desce às profundezas da realidade concreta e singular. Por isso, tudo lhe interessa e pode ser vislumbrado, pelo seu olhar, como um símbolo, desde o campo religioso ao campo profano da ciência e das lutas dos povos por libertação. Com efeito, esse pensar não se prende na imediatez da coisa – objetos naturais ou movimentos históricos –, mas a percebe transparente e *sub specie divinitatis*, expressando uma Realidade ou um Sentido profundo, transcendente. Atente-se, no entanto, que a transparência de Deus no mundo, para Leonardo Boff (que neste ponto se inspira em Boaventura), apresenta uma graduação, que culmina em Cristo como máxima transparência¹⁰⁷.

Boff afirma que essa categoria já está presente no pensamento dos povos “primitivos”, na filosofia grega e na teologia semita, antes de receber uma articulação própria no cristianismo.

¹⁰⁴ “Sacramento significa exatamente essa realidade do mundo que, sem deixar o mundo, fala de outro mundo, o mundo humano das vivências profundas, dos valores inquestionáveis e do sentido plenificador da vida”. BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 20.

¹⁰⁵ “O sacramento possui, portanto, um profundo enraizamento antropológico. Cortá-lo seria cortar a própria raiz da vida e estragar o jogo do homem com o mundo” e “A estrutura da vida humana, enquanto humana, é sacramental. Quanto mais o homem se relaciona com as coisas do mundo e com os outros homens, tanto se abre para ele o leque de significação, do simbólico e do sacramental”. In: BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 20 e 81, respectivamente.

¹⁰⁶ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 521, set. 1975.

¹⁰⁷ “Esta transparência de Deus no mundo certamente conhece toda uma graduação. Boaventura fala de sombra, vestígio e imagem, ou seja, duma transparência ascendente até chegar a uma total transparência em Cristo, o próprio Deus feito homem”. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 521, set. 1975. O texto referido de Boaventura é o **Hexahaemeron XX**, 15.

Nos povos “primitivos” há um pansacramentalismo. Tudo é manifestação do sagrado (hierofania¹⁰⁸). O cosmos e a natureza são manifestações do divino. As coisas são transparentes, revelam o seu fundamento último, que é sagrado. Tudo é sacramento, pois manifesta algo presente nas coisas, diferente delas: o sagrado que surge como o “totalmente outro” nas coisas. Uma pedra, um local, etc., não é adorado em si mesmo, mas por manifestar dentro de si o divino e, ao mesmo tempo, sua ação no mundo. O mundo sacramental aparece, portanto, como símbolo (sinal) e instrumento do divino. Ressalta Boff que o pansacramentalismo dos “primitivos” se refere a uma qualidade, isto é, a um modo de ver as coisas como reveladoras da divindade, e não se identifica simplesmente com o panteísmo, que trata da quantidade de divindades.

Segundo Boff, o pansacramentalismo “primitivo” é trabalhado filosoficamente, sobretudo por Platão. A questão principal, na perspectiva filosófica, é a do ser e de suas manifestações. O mundo se torna meio para o conhecimento, surge como símbolo do ser. Esta visão de mundo é denominada por Boff de *simbolismo grego*. O espírito vai além da aparência e se aprofunda em sua inquirição até atingir o ser verdadeiro, fundamento das coisas. As coisas do mundo são imagens, sombras que deixam transparecer uma verdade eterna ou essência divina. O mundo é o espaço do conhecimento do ser. Este simbolismo grego tem como atitude principal a admiração diante da realidade transparente-simbólica que revela o ser imutável e verdadeiro.

Já na teologia semita o mundo surge como instrumento nas mãos de Deus, local do agir divino. Há uma compreensão funcional do mundo, o que acarreta uma dessacralização do mundo como natureza e, por outro, uma sacralização da história como História da Salvação. Mais que sinal do divino, o mundo é o espaço do movimento e da ação de Deus, que assim expressa sua vontade e poder. O mundo sacramental judaico deve ser compreendido enquanto instrumentalidade, diferentemente do simbolismo grego.

Na concepção cristã, herdeira das tradições semita e grega, o pensar sacramental se articula simbólica e instrumentalmente, o que a torna semelhante à perspectiva “primitiva”. Sua diferença, seu *novum*, embora a estrutura permaneça a mesma, é a identificação entre *sinal* e *simbolizado*, operada em Cristo: a manifestação divina e a transparência do mundo se identificam nele. Diz Leonardo Boff: “O evento-Cristo tornou-se, de repente, o princípio de

¹⁰⁸ Boff se baseia aqui principalmente nas pesquisas de Mircea Eliade (*O Sagrado e o Profano*, edição alemã Hamburg, 1957) e em Thorleif Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1965).

compreensão da História da Salvação”¹⁰⁹. Tudo no passado é interpretado como preparação para o Cristo, ele é o ponto final que esclarece o passado, o presente e antecipa o futuro. A Teofania mostra-se no fundo uma Cristofania. O sacramento de Cristo possui dimensão cósmica¹¹⁰.

A transparência cumpre também outra função no pensamento de Leonardo Boff: é a categoria que permite melhor compreender a relação entre Deus e o mundo¹¹¹. Trabalharemos este ponto no tópico 3.

2.4. Fundamentação do pensar sacramental

Leonardo Boff está ciente de que a situação cultural do nosso tempo, marcado principalmente pela técnico-ciência, coloca-nos num horizonte secular¹¹² no qual o pensar sacramental não é mais evidente para todos, como fora para os antigos, ainda que reconheça na religiosidade popular uma expressão desse modo de pensar¹¹³. Procura, então, fundamentá-

¹⁰⁹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 530, set. 1975.

¹¹⁰ Boff cita os nomes de Duns Scotus, Rahner e Schillebeeckx, que teriam desenvolvido sistematicamente a dimensão cósmica de Cristo no contexto de uma teologia transcendental. Outros nomes que formularam uma compreensão específica do pensar sacramental cristão segundo Boff são: Ireneu de Lião, Tertuliano, Orígenes, Agostinho e Teilhard de Chardin. Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 529-32, set. 1975.

¹¹¹ Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 522, set. 1975.

¹¹² “Secularização é o nome que damos ao processo histórico-universal pelo qual o homem, em sua relação frente ao mundo, se vai libertando das interpretações míticas, metafísicas e religiosas”. BOFF, Leonardo (1981). **Vida segundo o Espírito**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 134. Conforme Boff, na secularização ocorre uma racionalização do mundo, que passa a ser explicado a partir unicamente de princípios intramundanos e da razão científica. Algumas de suas características fundamentais são: a consistência do mundo, a autonomia do homem, a racionalidade e objetividade das relações homem-mundo, a funcionalidade nas relações intramundanas, a eficiência no trabalho e a autoridade da competência (cf. p. 136-9). Tema que repercute fortemente na obra de L. Boff, a secularização é freqüentemente abordada em seus escritos até meados de 1976 (o texto referido acima, retirado do capítulo IX do livro citado, foi originalmente publicado com o título Vida religiosa e secularização. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 31, fasc. 123, p. 561-80, set. 1971). Schaper chega a considerar o pensar sacramental uma resposta à secularização. Cf. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p.382. E afirma ainda (p. 386) que até 1974 o tema era tratado por Boff a partir de preocupações européias, o que significa a colocação do tema nos pólos do diálogo entre ciência e fé. O livro **O Evangelho do Cristo Cósmico** (1971) ilustraria tal perspectiva ao colocar como embate principal na interpretação do mundo a disputa entre secularização e diafania teilhardiana. No entanto, em 1974 a secularização começa a ser re-considerada, agora sob uma ótica latino-americana. Trabalharemos esta questão no tópico 3.2. Já Baptista considera o tema da secularização como um “‘certo’ limite à percepção [de Boff] do fenômeno religioso e, por conseqüência, ao diálogo inter-religioso”. Cf. **Libertação e Diálogo**: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 56.

¹¹³ Boff compreende a religiosidade popular dotada de uma visão das coisas que não dicotomiza fé e vida, libertação “espiritual” e libertação histórica, sobrenatural e natural. A religião popular tem um modo de pensar sacramental. Ele chega mesmo a afirmar que a cosmovisão religiosa é natural ao povo pobre, “que não passou,

lo e legitimá-lo. Para isso, apresenta vários caminhos baseados na historicidade do espírito humano, na ontologia e nas ciências naturais, na psicologia do profundo, na teologia e na cristologia transcendental. Veremos sucintamente cada um. Esse percurso oferecerá as razões que levam L. Boff a considerar o pensar sacramental um dos múltiplos modos de pensar e experimentar do ser humano e sua forma primordial de compreensão do mundo.

2.4.1. Fundamentação na historicidade do espírito humano

A história das interpretações do mundo desenvolveu-se em três grandes etapas, em germe presentes no pensar sacramental. Para L. Boff, houve um des-dobramento, uma densificação e um aumento de importância dos diversos elementos contidos na unidade sacramental originária. Por causa disso, passa-se da transparência do pensar sacramental à ênfase na transcendência na metafísica e, posteriormente, à imanência no pensamento histórico e nas ciências naturais.

Afirma Boff que a cada mudança na história do mundo surge uma nova interpretação da realidade, em que novas camadas do real e outras estruturas de compreensão se sucedem. Antes do tempo-eixo de 800-500 a.C. (Jaspers¹¹⁴) há predominância do pensar sacramental, a transparência é algo evidente e o mundo, uma imagem e um sinal do sagrado. Depois, quase simultaneamente na Grécia, Índia, China e Israel, emerge a metafísica. Instauram-se no lugar do sacramento, da imagem e da transparência, o *logos*, o conceito e a transcendência. Aparece nova possibilidade de compreensão no espírito humano. Discordando parcialmente da interpretação de Heidegger¹¹⁵ sobre Platão, Boff considera a filosofia platônica aquela que exemplarmente acolhe e integra o modo sacramental de pensar na compreensão metafísica. A terceira etapa da história do espírito é a do pensar histórico. Inicia-se com Jesus – segundo tese de Gogarten¹¹⁶ – mas só se afirma na modernidade, com o Iluminismo e Hegel. Nesta, a experiência, o acontecer, a liberdade diante do mundo e para o mundo e a imanência sucedem à idéia, ao ser, à ordem limitadora do mundo e à transcendência.

como as elites intelectuais, pela crise da secularização e da *Aufklärung*”. BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. Eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 96. Cf. tb. BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 130.

¹¹⁴ L. Boff refere-se ao livro de Jaspers **Vom Ursprung und Ziel der Geschichte**, München, 1949. Outros autores fundamentais mencionados nesta parte são: Heidegger, Gogarten, Eliade, Cassirer, C. L. Strauss (**La pensée sauvage**) e Gerard van der Leeuw (**Phänomenologie der Religion**. 2 ed. Tübingen, 1956).

¹¹⁵ Para Heidegger “[...] *mythos* e *logos* separam-se e começam a contrapor-se apenas lá, onde nem o *mythos*, nem o *logos* conseguem manter sua essência originária. Isso já aconteceu em Platão” Cf. HEIDEGGER, M. **Was heisst denken?** Tübingen, 1954, p. 6-7 apud BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 367, jun. 1976.

¹¹⁶ **Jesus Christus – Wende der Welt**, Tübingen, 1966.

É preciso dizer, contudo, que esse processo não se realiza linearmente. Boff vê nele uma superação de tipo hegeliano (*aufheben*, superação e conservação), verdadeira dialética em que o “*elevare* abrange o *tollere* e *conservare*”¹¹⁷. Cada viragem significa uma diversa interpretação da realidade. Novas experiências são adquiridas, formando um outro modo de se orientar e constituir a realidade que, na concepção de L. Boff, envolve o homem e o mundo, a maneira de pensar e seus conteúdos, os fenômenos e suas interpretações. Em suma, “a realidade é aquilo que o homem é, e como se autocompreende”¹¹⁸.

Portanto, cada mudança no espírito humano traz consigo outros marcos de orientação e de referência. Toda orientação se torna possível quando, num dado conjunto de experiências, adquire-se uma visão de conjunto. Forma-se como que uma imagem compreensível do todo, surgida a partir da descoberta de uma unidade na diversidade de conhecimentos. Este caráter de imagem de uma interpretação – seja metafísica ou científica – se deve, de acordo com Boff, ao “fato de trazer consigo em seu seio o pensar sacramental como a camada originária mais profunda da vida do espírito, no sentido hegeliano”¹¹⁹. A visão ou imagem do mundo, que cumpre uma função orientadora e responde pelo sentido da realidade, possui como pressuposto uma experiência originária¹²⁰ ou fundante. Esta experiência é a experiência daquilo que parece para o homem ser o mais real¹²¹.

No pensamento “primitivo” o sagrado surge como o mais real. O objeto é real enquanto participa do sagrado. Essa experiência do *tremendum* e *fascinatum* orienta o homem “primitivo”. Tudo é sacramental, as coisas são transparentes para o divino. São sinais, símbolos, sacramentos e instrumentos da divindade. “A visão sacramental constitui, então, a sua maneira de experimentar o meio ambiente e de dar uma resposta a ele”¹²².

No pensar lógico a experiência originária reside no *eidos*, no *logos*, na idéia. O *logos*, imutável, fora do tempo e do espaço, portanto fora do devir e das transformações históricas, aparece como o mais real. Sua característica é a experiência da transcendência da idéia, do ser. Deus não se manifesta através do mundo como no pensamento sacramental, Ele se torna o mais inteligível no mundo lógico, idéia das idéias que a tudo atrai.

¹¹⁷ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 367, jun. 1976.

¹¹⁸ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 368, jun. 1976.

¹¹⁹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 369, jun. 1976.

¹²⁰ Recorde-se o que dissemos no tópico 2.2.

¹²¹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 370, jun. 1976.

¹²² BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 371, jun. 1976.

Outra é a experiência no pensar histórico. Aí se descobre que mesmo o *logos* sofre mudança. Dessa forma, o *logos* cai sob a suspeita de ideologia, de “superestrutura sobre a realidade experimentada”, pois o que não é histórico tende a ser visto como não real. A experiência da imanência, vale dizer, da historicidade, revela que até o pensar histórico está condicionado e limitado; não há ponto fixo, tudo mostra-se relativo, a própria posição deve ser superada. O mundo, a história, o evento e a experiência – tal como compreendida pela ciência moderna, ou seja, como fenômeno sensível e mensurável – configuram-se como a coisa mais real, rica e com poder orientativo. A viragem do pensar histórico, diz Boff, talvez possibilite entender o pensar sacramental como *uma* das estruturas do homem. Com efeito, o pensar histórico não se apega a nenhuma estrutura, “mas confronta tudo, perseguindo as condições e as circunstâncias de cada fenômeno ou de cada modalidade humana de pensar”¹²³.

Com essa fundamentação Leonardo Boff pretende demonstrar a presença no ser humano de uma variedade de interpretações do mundo, todas elas legítimas, mas também limitadas. Uma forma de pensar, por isso, não exclui a outra, antes a eleva, integra e completa, pondo a descoberto camadas diferentes da alma correspondente às camadas diversas da realidade. O monopólio de uma única forma de pensar leva o homem à incompreensão de si mesmo e de sua história. Mais. Converte-se numa maneira de manipulá-lo, implantando nele falsas necessidades e acobertando outras verdadeiras e humanas: a religião, Deus, o sentido da vida, a valorização do símbolo, a arte, etc.¹²⁴ Conclui L. Boff que é “preciso que o homem se liberte continuamente do monopólio de uma única forma de pensar e lute contra ele em nome da *humanização* e da compreensão pluralista do homem concreto e de *outras funções da razão* como a sapiencial e sacramental”¹²⁵.

2.4.2. Fundamentação na ontologia e nas ciências naturais

A fundamentação anterior buscou situar corretamente a problemática do pensar sacramental. Agora, trata-se de fundamentá-la de modo mais concreto e saber como ela se realiza atualmente.

¹²³ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 373, jun. 1976.

¹²⁴ Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 382, jun. 1976.

¹²⁵ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 377, jun. 1976 (grifos nosso).

Leonardo Boff pretende mostrar sucintamente que a linguagem simbólica e sacramental é característica também da metafísica e das ciências naturais. Por ter sido assimilada pelo processo de superação e conservação dos modos de compreensão do mundo, o sacramento/símbolo permanece, de alguma forma, presente em cada um desses modos. O nosso conhecimento estrutura-se, assim, em símbolos de tipo discursivo ou representativo.

A metafísica constitui-se pela experiência originária do *logos*, da idéia, e pelo conhecimento da essência do ser. O símbolo aparece na relação entre o ente e o Ser. O ente se apresenta não como um ser, porém como manifestação de um ser. Por exemplo, o ser humano individual surge como símbolo de sua espécie, análogo a algo que ele não “é”, mas que se abre para a possibilidade do “é” do homem. Como ente o homem individual revela uma essência presente nele e torna-a visível. Entretanto, ela não se identifica simplesmente com ele e o ultrapassa. Tal exemplo poderia estender-se aos demais entes do mundo, pois todos possuem esta abertura para o Ser. Isso significa que os entes são manifestações de uma essência. Através deles, o Ser se mostra. “A camada mais profunda do ente é, portanto, o Ser na sua inefabilidade; ele está em todos, todos participam dele e ele a tudo transcende”¹²⁶. Os objetos e fenômenos, enquanto permitem a contemplação do Ser, transformam-se em sacramentos/símbolos.

Já no campo das ciências naturais, Boff, baseado num estudo do físico Hermann Dänzer¹²⁷, apresenta uma analogia entre física e teologia. Ambas são formalmente idênticas, mas materialmente diferentes. A física descreve a realidade através de combinações de símbolos, chamados *modelos*. A teologia, ao falar da realidade divina, através de símbolos e de suas combinações, possuiria função semelhante. A diferença está em que, nas ciências, temos símbolos discursivos, expressões de uma dimensão “profunda” da realidade física, enquanto na religião temos símbolos representativos, que dizem do encontro com a realidade divina, realizado no profundo da alma humana. Ciência e religião procuram atingir uma realidade não-simbólica, capaz de ser expressa somente em símbolos. No entanto, seus caminhos são distintos. O conhecimento científico parte do mundo físico e chega ao simbólico. A religião parte do símbolo (o mundo como sacramento do sagrado) e tende a uma realidade não-simbólica, a contemplação de Deus. A função do símbolo na religião e na ciência é, assim, fundamental, mas de ordem diversa.

¹²⁶ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 383, jun. 1976.

¹²⁷ Das Symbolikdenken der Atomphysik und in der Theologie (O pensar simbólico na física atômica e na teologia). **Universitas** 22, p. 367-78, 1967.

Verifica-se, afirma L. Boff, uma profanização do pensar sacramental. Progressivamente, sua referência ao Absoluto religioso, ao sagrado, desaparece nas outras formas de pensar. O que permanece é o sacramento/símbolo como estrutura fundamental de compreensão humana. Neste sentido, uma classificação tomada de Gadamer¹²⁸, de certa forma, aponta para esse “esvaziamento” do conteúdo religioso do conceito original *sacramentum-mysterium*¹²⁹. Em sua formalidade *sacramento*, *sinal*, *símbolo* e *imagem* identificam-se, isto é, remetem para algo fora de si mesmos, variam apenas quanto ao conteúdo. *Sacramentum-sinal* fundamentalmente remete para fora de si, é simples referência. *Sacramentum-símbolo* remete para fora e ainda apresenta aquilo que representa, faz com que algo seja imediatamente presente. *Sacramentum-imagem*, um meio-termo entre o sinal e o símbolo, apresenta pelo seu próprio conteúdo o representado. Esse último está presente na imagem, que participa, no seu próprio ser, daquilo que reproduz. O *sacramentum-como tal* (sentido religioso original) é uma imagem eficaz, engloba os sentidos de sinal, símbolo e imagem e acrescenta algo de novo, pois funciona também como instrumento do divino¹³⁰, uma vez que a aliança da coisa com o Absoluto se concretiza no sacramento.

2.4.3. Fundamentação baseada na psicologia profunda

A psicologia moderna teria demonstrado, segundo Boff, que o simbólico constitui uma estrutura fundamental da alma humana. A compreensão da vida inconsciente é atingida de forma apenas mediada, através de símbolos, que realizam o papel intermediário entre o consciente e o inconsciente. Boff assume a perspectiva de Jung, que considera o símbolo princípio de unificação do racional e do irracional, expressão da totalidade da vida psíquica. A integração harmoniosa dos símbolos permite a individuação, ou seja, torna possível uma unidade indivisível da vida psíquica.

¹²⁸ A referência é GADAMER, H. G. **Wahrheit und Methode** (Verdade e Método), s/e, p. 145-47. Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 384-5, jun. 1976.

¹²⁹ Boff desenvolve um estudo histórico sobre este conceito na teologia, em que discute o sentido de *sacramentum* e *mysterium* no Novo Testamento, nas primeiras traduções bíblicas, nos Padres da Igreja e sua repercussão posterior. Com isso, intenta descobrir o horizonte e a experiência vital por trás da palavra sacramento. Constata que a palavra sofreu ao longo da história uma restrição até desembocar na determinação atual que identifica o sacramento com alguns ritos e gestos sagrados nas religiões, por exemplo, com os sete sacramentos, no caso católico. Contudo, a pesquisa mostrou que o sacramento significa, na verdade, a corporificação de um modo de pensar que une, de forma tensa, realidades contrapostas: divino e humano, visível e invisível, temporal e eterno. Com isso, traduz a comunhão de realidades polares. E neste nível, surge como modo pelo qual Deus se apresenta no mundo e se comunica no mundo. Cf. BOFF, Leonardo. O que significa propriamente sacramento?. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 34, fasc. 136, p. 860-95, dez. 1974.

¹³⁰ Cf. no tópico 2.3 a concepção semita do pensar sacramental.

Essa totalidade psíquica engloba aspectos pessoais e coletivos, envolve todo o passado coletivo do homem, inclusive cósmico. Desse modo, existe uma estreita relação entre símbolos e arquétipos do inconsciente. Os símbolos e arquétipos seriam originários no homem tanto no sentido histórico quanto como fundamento essencial possibilitador de toda espécie de percepções. Leonardo Boff até faz analogia com as categorias kantianas, pois os arquétipos teriam função *a priori* semelhante. Ainda que reconheça os aspectos discutíveis da hipótese jungiana, Boff acha fundamental e constitutivo para a potencialidade espiritual humana a compreensão simbólica analisada por Jung.

2.4.4. Fundamentação teológica

Após colocar a problemática do pensar sacramental em termos históricos e fundamentá-la de forma mais concreta apoiado na ontologia, ciências naturais e psicologia das profundezas, L. Boff parte para sua fundamentação teológica. Pretende com isso mostrar como a linguagem sacramental é a única adequada para falar de Deus e para a comunicação reveladora de Deus. Argumenta a partir de dois caminhos possíveis para o discurso acerca de Deus.

O primeiro é o caminho ascendente, isto é, a fala do homem sobre Deus. Toda religião tem seu ponto de partida no totalmente Outro. Surge, daí, a pergunta: como falar adequadamente sobre Ele? Nossos conceitos, retirados da realidade imanente, falham na tentativa de comunicar algo sobre o transcendente. Seu valor é aproximativo. Tal inadequação se fez refletir, “de modo quase desesperado”, na teologia da morte de Deus, que postulava a total impossibilidade de discurso sobre o Absoluto. Mas para L. Boff a impossibilidade de uma fala apropriada não conduz ao silêncio. Seria injusto para com a realidade humana a interdição completa de uma res-posta a uma pro-posta divina.

Pode-se falar de Deus, porém de forma unicamente simbólica. Ora, a afirmação sobre Deus tem como pressuposição primeiríssima uma afirmação não simbólica de Deus. Conseqüentemente, afirma Boff, “Deus é ser no sentido mais comum da palavra”¹³¹. Só se pode falar de Deus considerando-o no horizonte do ser. Tal asserção não quer afirmar outra coisa senão uma última unidade na idéia transcendental de *ser*, vazia de todos os modos existenciais e concebida em sua última formalidade, entre Deus e o ser humano. Este fato – a univocidade do conceito de *ser* em Deus e no homem – possibilita o discurso analógico e a

¹³¹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 393, jun. 1976.

simbólica entre o homem e Deus. Boff menciona dois pensadores, Duns Scotus e Paul Tillich (este numa terminologia própria), que teriam tentado fundamentar a linguagem sacramental/simbólica através de um conceito unívoco de *ser*.

O outro caminho é o descendente. Para L. Boff, as afirmações de Deus sobre si mesmo e sobre o homem constituem sua revelação, que é também simbólica. No caminho ascendente vai-se do simbólico (linguagem) ao não-simbólico (Deus). Aqui se parte do não-simbólico para o simbólico (linguagem da revelação).

A palavra de Deus acontece e é percebida sempre na e através da palavra do homem. A revelação ocorre de forma humano-“divina”, quer dizer, sacramental e simbolicamente. A autocomunicação de Deus deve usar uma expressão apropriada àquele que a recebe, sem, contudo, deixar de ser um mistério. Deus, ao se revelar, entra nas categorias de espaço e tempo, mas continua mistério. O meio que permite essa visibilidade sem o esgotamento na imanência é o símbolo. Nele há como que uma dupla transparência: por um lado é perceptível e compreensível ao homem (primeira transparência) e, por outro, aponta para uma realidade transcendente, não imediatamente perceptível na coisa (segunda transparência).

O símbolo é, pois, *reconhecível* pelos seus interlocutores; *perceptível*, traz o transcendente imperceptível à percepção; *impróprio*, aponta, mas não se identifica com a realidade contida nele; *tem poder*¹³², no sentido de que não leva para fora de si mesmo, porém conduz para algo presente nele e capaz de transparência; e *se relaciona com o homem* como expressão de totalidade psíquica.

2.4.5. Fundamentação cristológica transcendental

Para Leonardo Boff esta é a fundamentação última que responde ao derradeiro porquê e em que da sacramentalidade e do pensar sacramental. Toda possibilidade sacramental/simbólica tem em Cristo sua raiz, de modo geral e na ordem salvífica. Cristo, pela encarnação, apresenta a comunicação absoluta de Deus ao homem. Nele o símbolo e o simbolizado se identificam. Ele constitui a maior transparência possível de Deus no mundo. Mas “Cristo não seria o sacramento de Deus sobre a terra, se já antes no seio da Trindade não fosse o sacramento originário do Pai”¹³³. Em outras palavras, a possibilidade da

¹³² Boff aqui se baseia em P. Tillich. A última característica retira de sua pesquisa sobre o símbolo na psicologia de Jung. Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 396, jun. 1976.

¹³³ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 397, jun. 1976.

sacramentalidade e do simbólico encontra-se em Cristo, que por sua vez foi concebido como sacramento do Pai no círculo trinitário. Para entender essa transcendentalidade precisa-se ter claro um pressuposto, que se assenta numa cristologia de matriz escotista.

Leonardo Boff apresenta este pressuposto através de duas premissas. Primeira: Deus, desde todo sempre, “quis um homem destinado a ser o primeiro e o mais nobre de toda criação”¹³⁴. Isto já estava intencionado no plano divino e tudo o mais converge para sua realização. Atente-se que esta intenção divina não é conhecida pelo homem *a priori*, mas *a posteriori*, a partir do Jesus histórico. Segunda premissa: para cumprir tal plano, Deus uniu hipostaticamente este homem a uma Pessoa divina, daí o Logos feito homem, Jesus de Nazaré.

Dada essa premissa, a natureza humana aparece como protótipo e sacramento de toda criação e de todos os entes. Existe, pois, uma vez que tudo foi concebido em, por e para a irrupção de Cristo na criação, uma característica humana fundamental em toda criação divina. A criação se volta, desde seus inícios, para o homem.

Há, pois, uma antropogênese, mas como Cristo é o intencionado por Deus, também existe uma *estrutura crística* permeando a criação. “Neste sentido bem preciso, pode-se dizer *a posteriori* que a Cristogênese já está contida no ‘telos’ da estrutura do criado porque Cristo, desde o princípio, era o primeiro intencionado, estando tudo o mais colocado para ele”¹³⁵. Apresentado esse pressuposto¹³⁶, Boff desenvolve a fundamentação última a partir da Trindade.

Deus se conhece a si mesmo na sua infinitude e este conhecimento é perfeito e substancial. O Pai se torna visível no Logos, que, como imagem do Pai, o presentifica na ordem da eternidade. Para L. Boff, que acolhe mais uma vez a perspectiva de Scotus, o Pai gera não só o Logos, mas no Logos produz inifinitas imitabilidades de seu Ser. Tais imitabilidades são sacramentos, símbolos e expressões do Pai, mas de modo deficiente, pois não constituem a Pessoa como o Logos. Enquanto ligadas ao Logos, aparecem como

¹³⁴ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 398, jun. 1976.

¹³⁵ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 399, jun. 1976.

¹³⁶ Boff, no artigo que nos serve de base, não chega a detalhar o pressuposto apresentado. Um texto de Leonardo Boff, do período por nós analisado, que trata da questão da *estrutura crística* da criação e do Cristo cósmico, é **O Evangelho do Cristo Cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971, especialmente p. 103-9. Recentemente (2008), este livro, que nunca havia sido reeditado, teve uma nova publicação. Nesta, capítulos novos foram incorporados, outros, suprimidos e alguns, levemente modificados. A idéia de uma *estrutura crística* permanece e é radicalizada numa perspectiva ecumênica. Cf. a nova edição **Evangelho do Cristo Cósmico**. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 145-50. Outro texto útil é BOFF, Leonardo. Capítulo 9. “Rache a lenha... e estou dentro dela”: o Cristo Cósmico. In: BOFF, Leonardo (1995). **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 236-250.

sacramentos do Verbo. Das inúmeras imitabilidades, Deus escolheu algumas para sua criação. Dentre elas, elegeu como primeira a natureza humana de Jesus, tornado assim *Summum in entibus* (segundo Duns Scotus), o maior sacramento do Logos. Tudo isso ocorre no círculo trinitário¹³⁷ e portanto, transcendentalmente. A encarnação apresenta no tempo tudo o que foi predestinado na Trindade. A natureza humana, que no círculo trinitário era já sacramento do Pai e do Logos, pela encarnação¹³⁸ converte-se no símbolo máximo do Logos. Neste contexto, o aparecimento de Deus na história humana, longe de ser algo estranho e casual, significa a maior revelação de Deus fora da Trindade. Esta união entre a natureza humana e Deus é, então, condição de possibilidade de todo sacramento/símbolo de Deus¹³⁹. “Se todas as coisas foram por Deus criadas no Filho e esse Filho se encarnou, então tudo reflete o Filho eterno encarnado. A estrutura crística possui uma origem trinitária”¹⁴⁰. Portanto, tudo o que foi criado tem uma marca humano-crístico-transcendental¹⁴¹.

Boff encerra sua argumentação afirmando que o pensar sacramental em toda sua extensão ganha consistência nesta “última fundamentação da sacramentalidade, como estrutura real-ontológica de todos os seres, e como princípio sistematicamente heurístico de uma possibilidade de conhecimento”¹⁴².

¹³⁷ “A criação toda está inserida no próprio mistério de Deus Trino. Ela não é algo exterior a Deus, mas um dos momentos de sua completa manifestação. Deus se comunica totalmente e gera o Filho e no Filho os infinitos imitáveis do Filho. O Filho ou o Verbo é o Pensamento eterno, infinito e consubstancial ao Pai. A criação toda são os pensamentos de Deus que podem ser criados e realizados dando origem à criação do nada. Enquanto pensamentos de Deus, são gerados no mesmo ato de geração do Filho e porque são produzidos ativamente por Deus no Filho refletem o Filho e são sua imagem e semelhança. A mais perfeita imagem e semelhança do Filho eterno é a natureza humana de Cristo. Por isso, já no seio da Trindade, todas as coisas levam em seu ser íntimo marcas e sinais do Filho”. BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 192-3.

¹³⁸ “A encarnação não constitui apenas um dos mistérios axiais da fé cristã; abre também uma nova forma de se compreender a realidade, pois a encarnação significa a mútua presença do divino e do humano, a interpenetração do histórico com o eterno. [...]. Jesus Cristo, Homem e Deus simultaneamente, constitui a realidade de encarnação paradigmática e suprema”. BOFF, Leonardo (1979). **O Pai-nosso**. A oração da libertação integral. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 11.

¹³⁹ “Como ficou claro do exposto, ainda que essencialmente ligada ao Filho, a ‘estrutura crística’ é anterior ao Jesus histórico de Nazaré, preexistindo dentro da história humana. [...]. O elemento determinante é que, como visto, essa noção de ‘estrutura crística’ possibilita um discurso sobre a sacramentalidade de todo o criado”. SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 420.

¹⁴⁰ BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 193.

¹⁴¹ Cf. BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 401, jun. 1976. Schaper nos esclarece: “O sacramento Cristo é compreendido numa dimensão cósmica. Tudo quanto foi, é ou será tem na compreensão cristã um caráter cristológico”. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 421.

¹⁴² BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 402, jun. 1976.

2.5. Linguagem

Apresentado o pensar sacramental e feita sua fundamentação, levantemos alguns aspectos ainda não explicitados da linguagem que o expressa.

Como já foi dito, as coisas do mundo, os objetos e os acontecimentos históricos transformam-se em sacramentos/símbolos a partir do momento que, por eles, uma outra realidade se mostra. O sacramento surge no encontro significativo do homem com o mundo, quando neste encontro as coisas deixam de ser coisas e convertem-se em símbolos. As coisas começam a falar de Deus, de Sua presença.

Para Leonardo Boff a linguagem própria para dizer desse encontro caracteriza-se como *narrativa, e-vocativa, auto-implicativa e performativa*. Sua intenção não é descrever algo sobre o mundo, as pessoas ou os acontecimentos históricos. É antes *narrar* a experiência vital do encontro com o Sentido definitivo e último ocorrido no/através do mundo, das pessoas e dos acontecimentos¹⁴³. Ela é *evocativa* de um passado e de um futuro anunciado, vividos num presente. É *auto-implicativa*, pois envolve a pessoa com as coisas, não há neutralidade, as coisas tocam o homem por dentro; o encontro implica o homem com as coisas e, assim, modifica-o e a seu mundo. E é ainda *performativa*, pois altera a práxis humana, leva à comunhão. Desse modo, mais que argumentar, o discurso religioso *conta* o encontro pelo qual o sujeito se sente *pro-vocado* a ir além, pois a situação, os objetos ou os outros *e-vocam* uma Realidade que se presentifica neles, e o *con-vocam* a um encontro com o Sentido¹⁴⁴.

As imagens, os símbolos e as representações são a forma, segundo Boff, de concretização da experiência de Deus no mundo. Para compreender a semântica religiosa é preciso conscientizar-se do processo de vida-morte-ressurreição da linguagem.

Assim, num primeiro momento, sob o impacto da experiência do encontro, o Sentido é nomeado, chamado de *Santo, Senhor, Pedra, Bondade, Pai*, etc. Fixa-se uma representação. Não se toma ainda distância dessa representação. Ela se identifica com o Representado. Desta experiência inicial se elaboram posteriormente, pela argumentação filosófico-teológica,

¹⁴³ “Primeira e fundamentalmente ela [a linguagem religiosa] é uma experiência vital; um encontro com o Sentido definitivo. Somente depois, no esforço de articulação cultural, ela é traduzida numa fórmula e é explicitado o momento racional que ela contém”. BOFF, Leonardo. (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 13.

¹⁴⁴ “[A linguagem sacramental e religiosa quer] celebrar e *narrar* a história do encontro do homem com os objetos, as situações e os outros homens pelos quais ele foi *pro-vocado* a transcender e que lhe *e-vocaram* uma Realidade superior, tornada presente por eles, *con-vocando* ao encontro sacramental com Deus”. BOFF, Leonardo. (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 13 (grifos nossos).

conceitos e uma lógica meticulosa para falar e raciocinar sobre o divino. Deus se imanentiza em nossas representações, imagens e conceitos. Boff denomina esta etapa de saber-imanência-identificação.

O segundo momento é caracterizado como não-saber-transcendência-desidentificação. Percebe-se a insuficiência das imagens, da representação e dos conceitos. A transcendência de Deus ultrapassa tudo o que se pode dizer sobre Ele. Boff assinala a possibilidade de uma crise profunda: “Como compreender Deus Pai ao lado dos nossos amigos inocentes que foram presos e torturados barbaramente?”¹⁴⁵. As palavras e os conceitos se revelam figurativos e simbólicos do que comunicam. Nega-se, no extremo, qualquer possibilidade de discurso sobre Deus (exemplo: a teologia da morte de Deus). Toma-se consciência dos limites da linguagem para expressar o mistério. E se conclui que a identificação de Deus com algo do mundo conduz à formação de ídolos e não ao encontro com o Deus vivo e misterioso.

No terceiro momento as imagens e representações são reabilitadas, assumidas simplesmente como imagens e não como Deus mesmo. Compreende-se que o acesso a Deus só ocorre através de imagens. Há liberdade diante delas, pois se entende sua função meramente figurativa e simbólica. As imagens, as representações e os conceitos valem como meio pelo qual se saboreia Deus através de todas as coisas, a intenção não é mais fazer ciência de Deus. Boff afirma essa possibilidade apenas após o primeiro e o segundo momentos. Então tudo fica simples. “Nada há para se refletir. Basta ver. Mas ver em profundidade: Deus, sem se confundir com as coisas, está presente nelas, porque as coisas são – para quem vê em profundidade – trans-parentes”¹⁴⁶. É a etapa do sabor-transparência-identidade.

Portanto, a linguagem *vive* num primeiro momento, identifica Deus com algo do mundo. Em seguida, vem a crise das representações, a *morte* da linguagem, o que dissemos de Deus parece contradizer a experiência de Deus. Finalmente, a linguagem *ressuscita*, compreendemo-la como um andaime e não como a construção e a acolhemos como tal, ela é só um meio para alcançar algo além, mas que se dá através dela¹⁴⁷.

Leonardo Boff concebe a experiência de Deus totalizando os três momentos do processo da linguagem. “Ela é uma experiência total que inclui o saber, o não-saber e o sabor.

¹⁴⁵ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 188.

¹⁴⁶ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 189.

¹⁴⁷ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 189.

Importa não fixar-se em nenhum deles”¹⁴⁸. Observa o autor que a terceira etapa se converte novamente em primeira e um novo processo começa. Esse per-curso acontece devido à natureza do próprio “objeto” da linguagem religiosa: Deus, que significa para L. Boff o nome tradicionalmente dado ao Mistério. Mas esse último diferencia-se de enigma, que, uma vez decifrado, desaparece. Mistério é o Desconhecido permanente em todo conhecido, não se opõe, então, ao conhecimento. Por mais que conheçamos a Deus, Ele se retrai e vai além, porque não pode ser enquadrado nos limites da linguagem e da compreensão finita do ser humano. O finito não pode abarcar o Infinito, mas pode sempre mais conhecer o Infinito dentro da limitação estrutural própria do finito. O Mistério, pois, não é o limite, porém o ilimitado do conhecimento.

2.6. Aspectos críticos do pensar sacramental

Dois aspectos críticos ressaltam no pensar sacramental. Importa explicitá-los, pois não só perpassam toda a argumentação desenvolvida como também auxiliam na compreensão da perspectiva de Boff, revelando seus traços de originalidade.

2.6.1. Crítica à unidimensionalidade antropológica

A ênfase de Leonardo Boff no sacramento/símbolo como forma de pensar e experimentar o mundo, parece-nos, vai além da tentativa de identificação do modo de compreensão próprio da religião. Sua diligência ao fundamentá-lo a partir de uma perspectiva interdisciplinar – envolvendo as contribuições da filosofia, da antropologia, da psicologia do profundo e da teologia – indica a preocupação em revelar o caráter antropológico fundamental da dimensão sacramental/simbólica. Isso fica explícito em várias passagens dos textos consultados, principalmente quando desenvolve as fundamentações baseadas na historicidade do espírito humano e na psicologia das profundezas. A desconsideração do pensar sacramental com *uma* das estruturas básicas do ser humano concorre para a desumanização. E mais, traz o risco da manipulação do homem por forças de poder interessadas em implantar e criar nele falsas necessidades, que seriam incapazes de expressar adequadamente a dimensão sacramental. A camada sacramental do espírito humano é constitutiva e inalienável. Boff, entretanto, não a absolutiza, reconhece que o espírito apresenta pelo menos mais duas

¹⁴⁸ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 190.

camadas, a metafísica e a secular¹⁴⁹. O ser humano, portanto, não é unidimensional, capaz de compreender o mundo de forma ou só sacramental ou só metafísica ou só secular. Ele é uma unidade na diversidade de compreensões e experiências do mundo. Se cada camada do espírito encontra sua epocalidade, isso não significa a simples negação da dimensão epocal anterior. A negação é dialética, as dimensões valorizadas numa época são como que desdobramentos e aprofundamentos de uma dimensão anterior.

A estrutura originária é a sacramental, sendo a metafísica e a secular desdobramentos que explicitam, respectivamente, as dimensões da transcendência e da imanência, implícitas na transparência sacramental. Como o processo é dialético, no homem contemporâneo temos, ao invés da exclusividade de sua dimensão epocal, uma multiplicidade de dimensões, que foram se explicitando ao longo da historicidade humana. Conseqüentemente, afirma L. Boff:

O homem hodierno não poderá viver apenas num mundo, mas em muitos, os quais ele herdou ou respectivamente criou através das formas de experimentar e pensar, que valem como estruturas do espírito. Seria tolice querer educar o homem unidimensionalmente, ou deixar que se oriente exclusivamente pelos postulados de uma única maneira de pensar¹⁵⁰.

O homem unidimensional é aquele que não sabe se orientar na diversidade de formas de pensar e reduz a razão a uma de suas funções (no caso do homem moderno, à função analítico-instrumental). Por isso mesmo ele entra em crise e é incapaz de diálogo com pessoas e grupos pautados por outras racionalidades, como, por exemplo, os grupos populares. Boff defende uma “compreensão pluralista do homem concreto” e uma concepção também pluralista da razão, vale dizer, uma compreensão do ser humano que se reconheça multidimensional, caracterizado por uma razão mais ampla, englobando não só a função analítico-instrumental mas também a sapiencial e a sacramental.

¹⁴⁹ “O homem é sempre aquele que é capaz de pensar de modo sacramental, metafísico e secular. Ele constitui a unidade na diversidade das formas de pensar”. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 382, jun. 1976.

¹⁵⁰ O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 381, jun. 1976.

2.6.2. Problematização da distinção entre sagrado e profano

Uma das conseqüências centrais e positivas do pensar sacramental, observa Schaper¹⁵¹, é o fim da distinção rígida entre *sagrado* e *profano*. Com efeito, esse constitui um dos pontos de originalidade do pensamento de Boff. E permitirá ao autor fazer uma leitura sacramental da história humana e das conquistas cotidianas. O pensar sacramental mostra-se particularmente importante para compreendermos a religiosidade popular, em que vida cotidiana e fé se imbricam, e o sentido dado pelo cristianismo libertador às conquistas históricas no âmbito político, social, econômico, cultural, etc.

O rompimento da estrita separação entre sagrado e profano corresponde ao questionamento do dualismo entre transcendência e imanência através da incorporação de uma categoria intermediária: a transparência. Esta categoria participa de ambos os mundos, transcendente e imanente, sem se fixar em nenhum deles. A transparência, categoria-chave do pensar sacramental, permite entender como nesta forma de compreensão do mundo o sagrado e o profano têm suas barreiras diluídas. A história humana, assim, é capaz de deixar transparecer um Sentido oculto, desde que lida sacramentalmente. Tal a perspectiva, de acordo com Boff, do povo judeu e da Igreja primitiva, que interpretavam a história humana como história da salvação ou da perdição, da realização do plano salvífico de Deus ou da frustração desse plano devido à rejeição humana. O cristianismo libertador, igualmente, interpretará em chave sacramental os fatos cotidianos e os atos concretizadores da história dos homens. Assevera Boff:

Assim a luta de um povo para sua libertação se transforma em sacramento, o movimento operário que conquistou com suor e sangue direitos fundamentais, o povo de um bairro que festeja os serviços públicos instalados no local, como a escola, a assistência médica, a luz elétrica e a água. Em todos esses fatos se concretiza um pouco o Reino de Deus e se antecipa a definitiva salvação¹⁵².

O pensar sacramental, além de permitir perceber a presença de um Sentido profundo nos eventos corriqueiros da existência ou nas grandes mobilizações e transformações históricas do dito mundo profano, possibilita relativizar o poder religioso. Isso se depreende do próprio questionamento do dualismo entre o sagrado e o profano. Diríamos, de maneira um

¹⁵¹ **Experiência de Deus como transparência do mundo.** O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 426.

¹⁵² BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos.** Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 40.

tanto imprópria, o seguinte: se por um lado o profano revela o sagrado, por outro o sagrado mostra-se profano. Quer dizer, na perspectiva sacramental, os ditos *espaços do sagrado*, por exemplo, as religiões, as igrejas institucionais, as hierarquias eclesiásticas só o são se deixam trans-parecer o sagrado que elas pretendem representar. Desse modo, Leonardo Boff concebe aqueles espaços de forma funcional, ou seja, cumprem a função de indicar e revelar algo presente neles mas não identificado com eles. Há, conseqüentemente, uma negação de uma suposta base estático-ontológica das estruturas e espaços ditos sagrados¹⁵³. Conforme Schaper:

o pensar sacramental é anti-centralista, pois transfere para os espaços de vivência da fé, de experiência da fé (igreja local) o poder de legitimação dos sacramentos ao mesmo tempo que universaliza suas possibilidades de manifestação, retirando da Igreja institucional a exclusividade¹⁵⁴.

Cabe lembrar que a crítica ao poder religioso, sobretudo à concepção hierárquica de Igreja, é um dos pontos mais polêmicos do pensamento de L. Boff e foi um dos principais motivos de sua condenação ao “silêncio obsequioso” pelo Vaticano. No capítulo seguinte analisaremos em pormenor a crítica de L. Boff ao poder religioso.

Neste sentido, todo sacramento/símbolo pode apresentar um duplo momento, dirá Boff. Ele pode ser sim-bólico, ou seja, unir e evocar Deus. Ou ser dja-bólico, afastar e separar de Deus. O sinal pode se transformar em contra-sinal¹⁵⁵. Existe, portanto, uma ambigüidade inerente ao sacramento/símbolo, seja do chamado mundo profano, seja do sagrado.

3. A relação entre Deus e o mundo

Este tópico, vinculado estritamente ao anterior, enfoca um ponto específico e crucial da concepção filosófico-teológica de Deus em Leonardo Boff. Com certeza, a maneira como se concebe o relacionamento entre Deus e o mundo apresenta os primeiros traços das repercussões sociopolítica e religiosa de uma concepção de divindade, ponto a ser discutido

¹⁵³ Já em 1972, ano da publicação da tese doutoral de L. Boff, **Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistische Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II), Boaventura Kloppenburg publica uma “Apreciação” sobre esta tese na **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 32, fasc. 127, p. 748-50, set. 1972 em que observa (discordando) justamente este ponto.

¹⁵⁴ **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 434.

¹⁵⁵ BOFF, Leonardo (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 83.

no próximo capítulo. Aqui veremos que a *transparência*, categoria-chave do pensar sacramental, adquire nova função¹⁵⁶: expressar adequadamente a relação Deus-mundo.

Convém, antes, fazer uma observação acerca da extensão do nosso objeto. Investigaremos tão só as considerações de L. Boff com respeito à experiência de Deus no mundo, vale dizer, o modo como Deus aparece no mundo, nas seguintes perspectivas: no pensar sacramental, no pensamento lógico, no pensar histórico e, dentro deste, detalhando suas características no mundo técnico-científico e no mundo oprimido latino-americano. Sabe-se que Boff também discute essa questão a partir da história pessoal e da opção de vida religiosa. Reconhecemos a importância das duas¹⁵⁷ abordagens no pensamento do autor e das conseqüências praxísticas (em nível individual e coletivo) que ele extrai. No entanto, temos em vista o grande horizonte dentro do qual a vida humana está circunscrita. Pois as articulações, sínteses e escolhas, como, aliás, salienta Boff¹⁵⁸, ganham sentido apenas dentro deste horizonte maior.

3.1. Deus e mundo nos modos de pensar sacramental, lógico e histórico

No pensar sacramental Deus e o sagrado aparecem como evidências. Deus é a experiência originária ou fundante. Experimentado não de forma simples, mas complexa, através do mundo, que, assim, deixa *transparecer* Deus. “O mundo forma o ‘lado externo’ de

¹⁵⁶ Schaper, em nota, fala de vários usos da *transparência* em L. Boff. Esta categoria é usada para definir a estrutura do pensar sacramental (cf. tópico 2), numa abordagem da relação entre realidades históricas e reino de Deus (cf. BOFF, Leonardo (1979). **O Pai-nosso**. A oração da libertação integral. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 11-17 e 65-76) e aplicada à dimensão antropológica (cf. BOFF, Leonardo (1997). **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. 19 ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 166-79). SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, p. 400, nota 96.

¹⁵⁷ O contexto histórico e a biografia do autor esclarecem, de alguma maneira, seu interesse por estes temas. A repercussão do Concílio Vaticano II, que defendia um diálogo com o mundo moderno, favorecia as tentativas de apresentação da perspectiva cristã numa linguagem secular. Além disso, durante os anos 1970 e 80 a CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) contou com a participação e assessoria de L. Boff. Sobre a experiência de Deus na vida pessoal e religiosa pode-se consultar: BOFF, Leonardo (1973). **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 77-179; BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 152-60 e 180-6; BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 197-210; BOFF, Leonardo (1981). **Vida segundo o Espírito**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995, texto diretamente destinado ao tema da vida religiosa, ver especialmente os capítulos IV a X.

¹⁵⁸ Cf. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 153 e 180.

Deus e Deus o ‘lado interno do mundo’¹⁵⁹. Existe uma unidade sacramental entre Deus e o mundo.

O pensamento lógico desloca o acento da transparência para a transcendência de Deus perante o mundo. Deus é fundamento dos fundamentos. Mais cognoscível que “experimentável”. Deus – fundamento do mundo – está fora do mundo. O mundo torna-se uma realidade autônoma. A diferença está em que Deus é realidade simples e pura, e o mundo realidade decadente e parcial. A evidência da experiência de Deus através do mundo e no mundo, sua diafania, cede lugar à analogia. O mundo e Deus se relacionam de modo analógico. “A analogia é apenas o per-curso, o caminho para Deus e não o *lugar* de sua experiência. Esta maneira lógica de pensar, em comparação com a maneira sacramental, já constitui uma dessacralização do mundo”¹⁶⁰. Esta transcendência de Deus pode vir a se degenerar num *transcendentalismo*¹⁶¹, numa afirmação tão grande de Deus como o totalmente outro, distante do mundo, que acaba por negar o mundo. Surge, então, um Deus sem mundo e como efeito um mundo sem Deus (célebre pensamento de Yves Congar). Este contexto apresenta conseqüências danosas para a fé: desvalorização da encarnação de Cristo e, por conseguinte, da profundidade humana da mensagem cristã; a fé se sobrepõe à vida ao invés de nascer do coração da própria vida; a Igreja compreende-se depositária única de verdades reveladas e assume postura moralista, ficando completamente distante da vida concreta.

No modo histórico tudo se determina a partir do mundo, da história e dos fenômenos, considerados agora o que há de mais real. Assim, de Deus só se pode falar negativamente: ele não é o mundo, não fala, não intervém. Deus está ausente do mundo. Ocorre mais um deslocamento: da transcendência para a imanência. Dirá Boff, tem-se a experiência da imanência de Deus. “No mundo secular Deus está presente apenas através de sua ausência”¹⁶². Se antes Deus parecia se revelar, aqui ele se retrai. Quando se representa Deus como algo meramente íntimo, cai-se numa outra degeneração, o *immanentismo*. Deus passa a ser confundido e identificado completamente com algo do mundo. Aparece como causa segunda, igual às demais causas fenomenais. Na verdade, isto significa uma concepção epifânica de

¹⁵⁹ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 375, jun. 1976.

¹⁶⁰ BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 375, jun. 1976.

¹⁶¹ Observe-se que o termo *transcendentalismo* não diz respeito à perspectiva *transcendental*, tal como compreendida, por exemplo, por Kant ou Rahner. Boff quer apenas salientar o extremo de uma perspectiva baseada unicamente na *transcendência*. Talvez o termo *transcendentismo* evitasse a ambigüidade. Em todo caso, preferimos manter a terminologia do autor.

¹⁶² BOFF, Leonardo. O pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 376, jun. 1976.

Deus, em que ele é visto *diretamente* no mundo, identificado como algo do mundo. Desse modo, facilmente toma-se a vontade humana por Vontade de Deus, numa compreensão antropomórfica. Ao contrário da exacerbação anterior (*transcendentalismo*), nesta se afirma o mundo e se nega Deus. Suas conseqüências políticas e eclesiológicas – acrescentaríamos: religiosas de todo matiz – entretanto, são também perigosas. Instituições, leis, doutrinas e desejos humanos revestem-se de caráter divino e, com isso, se prestam às manipulações e justificações de situações estabelecidas por parte de quem detém o poder.

Para Leonardo Boff as degenerações do *transcendentalismo* e do *imanentismo* pecam por uma compreensão inadequada do mistério de Deus. Com efeito, negar o mundo ou negar Deus revela uma noção equivocada da presença de Deus no mundo, que ocorre sempre de forma misteriosa. Ou seja, Deus não se opõe à inteligibilidade, é sempre conhecido, mas devido a sua infinitude permanece mistério no conhecido.

A *transparência*, por significar a transcendência dentro da imanência, quer dizer, a presença de Deus *no* mundo, evita, de acordo com Boff, os impasses acima notados de uma afirmação exclusiva da transcendência ou da imanência, que mutuamente se excluem. A categoria *transparência* não nega nem o mundo, nem Deus, por isso exprime melhor a relação entre ambos. Percebe Deus emergindo da radicalidade da vida humana através do mundo e do homem. Para que isso não seja mera teoria, é preciso remontar à esfera da experiência (teoria e práxis).

É na experiência radical de sua [do homem] realidade que Deus emerge na consciência do homem. É pela experiência de Deus buscado e encontrado no coração da experiência da realidade que esta se torna trans-parente e se trans-forma num grande sacramento comunicador de Deus¹⁶³.

Conclui-se, portanto, que a historicidade constitutiva da vida humana possibilita a transparência de Deus no mundo, Deus que emerge como Sentido radical e profundo da vida e da história. Vigem uma concepção não epifânica, porém teo-lógica (no sentido visto quando da caracterização do pensar sacramental).

Feito, sumariamente, o panorama geral da relação Deus-mundo nos três aspectos considerados, detalhemos, dentro do pensar histórico, como Deus trans-parece no mundo em nossa epocalidade, a saber, no horizonte técnico-científico.

¹⁶³ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 134.

3.2. Deus e mundo no horizonte da técnico-ciência

O mundo científico e técnico constitui a epocalidade moderna. O mito e a metafísica forjaram outras epocalidades, mas ainda se encontram presentes no homem atual que, na concepção de Boff, é simultaneamente mítico, metafísico e científico. Todavia, a modernidade apresenta uma experiência específica. Qual é?

As características desse modo específico de experiência do mundo são: a objetividade, o saber como poder e a técnica como meio de manipulação do mundo. Sua postura básica guia-se a partir do *logos* da racionalidade científica e do poder para o qual não existem instâncias misteriosas. Tudo poderia ser explicado com o máximo de objetividade e certeza através de leis, causas e razões imanentes. A *theoria* “exprime o logos científico que possui em si mesmo a sua claridade própria, orientando a obscuridade sensível do mundo dos fenômenos”¹⁶⁴.

O saber originado da explicação científica do mundo transforma-se, pela técnica, em poder de intervenção no mundo. As possibilidades de modificar o mundo abertas pelo conhecimento de seu funcionamento são concretizadas por meio da técnica. Esta não é um conjunto de invenções aleatórias, mas, como a ciência, possui unidade e significado próprio. Leonardo Boff chama atenção para uma dimensão mais fundamental da empresa técnico-científica que não se esgota na compreensão, explicação e manipulação do mundo. Mesmo que estejamos imersos no processo de implementação do projeto científico-técnico – o que nos impossibilita visão plena de seu significado – percebe-se nele um *sentido*. O ser humano, ao pesquisar e transformar o mundo realiza, de algum modo, uma dimensão humana; vê sentido no que faz. Cabe verificar qual sentido ele procura realizar no seu relacionamento técnico-científico com a realidade.

L. Boff adotada a tese da revelação do sentido e da emergência de Deus de dentro do projeto científico e técnico. Quer dizer, de sua radicalização. Para ele tais questões não se impõem de fora, a partir da filosofia ou da teologia, mas da investigação dos fundamentos e das raízes últimas da atitude científica e técnica. Esclareçamos.

No mundo técnico-científico Deus está ausente. Esse retraimento de Deus abre espaço ao homem e ao seu saber e poder de transformação. Assim, num primeiro momento, a ciência cada vez mais se aprofunda na explicação do mundo, torna-se mais rigorosa e refinada, explicita o funcionamento das coisas e se revela dimensão constitutiva da consciência

¹⁶⁴ BOFF, Leonardo. Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. *Grande Sinal*, Petrópolis, v. 29, p. 247, 1975.

humana, um modo de se acercar da realidade, de fazer o homem presente no mundo e o mundo no homem. Num momento posterior de seu desenvolvimento, a ciência começa a refletir sobre seus próprios fundamentos. Deixa de ser apenas saber operatório e técnica modificadora e se preocupa com a questão dos fundamentos da cientificidade e das conseqüências práticas da tecnicidade. Boff considera que esse é um estágio de maturidade alcançada por alguns setores científicos e que constitui uma preocupação presente, desde Kant, no pensamento europeu. Denomina de “corte epistemológico” essa radicalização operada na ciência, ao se interrogar sobre as condições de possibilidade de si mesma, sobre suas realizações e ao explicitar sua própria constituição. Isso, à primeira vista, parece extrapolar a própria ciência. No entanto, significa que a ciência assume em e por si mesma uma preocupação filosófica, em que se distancia de si, reconhece seus limites e o alcance da validade de seu discurso. Einstein, Heisenberg, Max Born, von Weizsäcker, Wittgenstein representariam alguns dos críticos do horizonte científico.

Nesta perspectiva, constata-se que a ciência não é neutra, puramente objetiva. Ela também apresenta, como as ciências humanas, um modelo hermenêutico: explica interpretando e interpreta explicando. O modelo explicativo da ciência projeta o homem, seus interesses de grupo e opções sociais. Atravessam-no aspectos subjetivos, econômicos e políticos que condicionam as perguntas a serem feitas e as respostas dadas. Desse modo, conhecer nunca é reduplicar. Para L. Boff, a constatação do caráter hermenêutico da ciência a confirma como atitude fundamental, modo de ser e viver do homem. Ciência e técnica, além de instrumentos, indicam uma atitude humana produtora desses instrumentos.

Afirma Boff:

A ciência e a técnica mostram o homem como um ser perfectível, transcendente ao mundo, capaz de interrogar o mundo e a si mesmo. [...]. Ele é uma interrogação aberta. [...]. Ele é dominado por um demônio que o atira incessantemente na conquista científica e técnica¹⁶⁵.

Entretanto, a atitude técnico-científica supõe dois limites que a sustentam: o do não-saber e o do não-poder. A ciência não consegue abarcar dentro de seu campo próprio o não-saber sob qual se erige e se lança na busca por explicação. Em outros termos, o porquê de sua busca lhe escapa, a força que impulsiona o homem na realização científica não é compreensível cientificamente. De acordo com Leonardo Boff, a ciência ao tentar se explicar e dar um sentido último à sua empreitada depara-se com um não-saber, “não pode domesticar e

¹⁶⁵ Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 252, 1975.

apreender dentro das malhas de suas ciências e de suas técnicas o Donde e a Origem de seu poder e de seu saber”¹⁶⁶. Interessante notar aqui a referência de Boff ao primeiro Wittgenstein¹⁶⁷ e à metáfora do olho¹⁶⁸. O olho que tudo vê mas não é visto é comparado ao não-saber, condição do saber. O limite com o qual se confronta a ciência é misterioso. Mistério compreendido enquanto condição mesma de todo conhecimento, e não, como comumente se pensa, resíduo ainda não conhecido mas possível de se conhecer.

A técnica, semelhantemente, é incapaz de a si mesma impor limites. A tremenda evolução dos meios técnicos chegou ao paroxismo de convertê-los, de meio através dos quais o homem modifica o mundo para manutenção e aumento de sua vida e do mundo, em instrumento de destruição e exploração do mundo e do homem. Surge a necessidade de colocar barreiras aos desequilíbrios de toda ordem, social, econômica, ecológica, advindos do poder destruidor da técnica. Por sua natureza – atingir o poder de modo sempre mais eficaz e excelente – a técnica não possui critérios inerentes que a restrinjam. O que os impõe é um não-poder, uma outra atitude, diferente da ordem técnico-científica, calcada num humanismo ou numa fé. Dessa radicalização da técnica que descobre uma outra ordem que restringe seu poder pode emergir nova dimensão “em que se torna significativo falar em graça e não mais em ciência e poder e que pode ser até um auxílio e corretivo para a própria ciência. Surge então não mais a explicação mas a busca de um sentido”¹⁶⁹.

No ponto em que emerge o mistério e a busca por sentido – como exigência da radicalização do projeto técnico-científico e não questionamento exterior de sua atitude – L. Boff identifica a possibilidade da fala sobre Deus e de um discurso da fé. Alude para a similaridade entre o mistério como fundamento verificado na ciência e o discurso religioso e místico sobre Deus¹⁷⁰ como Mistério que se dá e se retrai na existência como fundamento dela. Afirma que, na tematização de seus próprios fundamentos, a ciência vislumbra uma outra ordem de coisas, a ordem da fé¹⁷¹.

¹⁶⁶ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 140.

¹⁶⁷ **Tractatus logicus-philosophicus**, 6.52: “Mesmo quando tivermos respondido a todas as possíveis interrogações científicas, percebemos que nossos problemas vitais ainda nem sequer foram tocados”.

¹⁶⁸ O texto de Boff é o seguinte: “O olho pode ver todas as coisas, mas não consegue ver a si mesmo. O espelho apenas nos dá uma imagem do olho, não o olho mesmo. Se quebro o espelho que espelha meu olho, não quebrei com isso o meu olho”. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 140.

¹⁶⁹ Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 253-4, 1975.

¹⁷⁰ Refere-se em especial às comparações de Deus com a Luz, a Não-Palavra, o Tao. Cf. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 140.

¹⁷¹ Ao relacionar o mistério surgido na ciência e o Mistério proclamado pelas religiões e pela tradição mística, Boff não assimila simplesmente um discurso ao outro, misturando-os. A ordem da ciência e a ordem da fé são,

Então, no horizonte da técnico-ciência, Deus surge como Mistério, de modo retraído, olvidado e silencioso. O silêncio sobre seu nome não deve ser confundido com sua negação. De acordo com Boff, Deus está presente como, numa comparação, Raiz ou Sol. Não é visto, porém permite ver, sustenta e vivifica, sendo força e vida da vontade de saber e de poder.

O mundo técnico-científico, nesta visão, aponta para Deus, realidade que o funda e o suporta. Tudo, positivities e negatividades da técnica nos remetem para Deus. Contudo, adverte Boff, o mal causado pela técnica é de responsabilidade exclusiva do homem. Do contrário, cairíamos no erro imanentista, tendo Deus presente como causa segunda e fenômeno. O homem é autor único do mal que comete. Ele abusa da força que lhe é concedida, mas que não provém dele. A irresponsabilidade pelo uso da técnica de forma desumana e agressiva contra a natureza é toda do homem. Pois se põe como absoluto e não como *en-via-do* de Deus, na ausculta do Mistério, que o interpela a agir para que por ele e pelo seu trabalho Deus *transpareça* no mundo.

O sentido revelado da técnico-ciência é a abertura do homem ao mundo. Ciência e técnica são maneiras diferentes de relacionamento do ser humano para com o mundo, concretizam a abertura que é o homem mesmo. Boff distingue o tipo de abertura no homem. Diferentemente do animal, mostra-se aberto ao mundo em sua totalidade, não só para uma ou outra dimensão. No entanto, por mais que apresente várias dimensões – além da biológica, constitutiva dos animais – inclusive a dimensão técnico-científica, há nele um excesso. Boff fala ainda em *mais-valia*, que sempre o deixa insatisfeito. Isso significa que o homem se concretiza, mas não se exaure no mundo. Habita-o uma ânsia infinita, que o leva constantemente além do mundo e da cultura e só é saciada com um correspondente adequado, ou seja, com o Infinito. E, de acordo com L. Boff, o *Infinito* é o nome comumente reservado a Deus.

Do exposto verifica-se que a dinâmica interna do projeto científico e técnico coloca a questão de Deus. A técnica encarna um momento da abertura total do homem para Deus. Possui, assim, tanto o sentido de transformação do mundo quanto a busca inconsciente e insaciável por um Absoluto maior que a simples modificação do mundo. Deus, portanto, não

para ele, distintas, ambas têm horizontes diferenciados. O que L. Boff advoga é que na sua *profundidade* a ciência vislumbra a ordem da fé, pois se topa com o mistério. A ciência *possibilita* em sua radicalização um discurso significativo de Deus. Contudo, isso só é possível para quem *experimenta Deus*. Ou seja, quando o Deus-Mistério, feito experiência, é acolhido pelo homem que desse modo passa a reconhecê-lo nas diversas situações da vida: pessoal, coletiva, na ciência, na política, etc. O seguinte trecho esclarece: “A ordem da fé tematiza exatamente aquilo que emergiu no limite e na radicalização da ordem da ciência: o mistério, o sem-nome que se anuncia como fundamento de todas as coisas. A fé é a abertura e acolhida para esta realidade”. Ciência e técnica modernas e pensar teológico. Recolocação de um velho problema. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 254, 1975.

está fora e nem se confunde com o mundo técnico-científico. Emerge como seu Sentido latente, ponto de convergência inconsciente de nossos esforços. E, dessa maneira, o mundo, antes opaco, sem Deus, agora revela e articula um Sentido, torna-se *trans-parente* para Deus.

A partir desta reflexão sobre a presença de um Sentido dentro do próprio modo humano de sentir o mundo, Boff faz coro¹⁷² à impossibilidade de uma linguagem que expresse o absurdo radical da realidade. Essa linguagem está fadada ao fracasso, porque, ao tentar mostrar a absurdidade de todo sentido, acaba por apresentar um sentido para o sem-sentido, contradizendo-se. Com base nisso, afirma que Deus não pode ser posto jamais fora do mundo e da linguagem, uma vez que se faz presente no próprio ato de bani-lo.

3.3. Deus e mundo no horizonte da América Latina

Dentro do horizonte mais amplo de nossa epocalidade – o mundo técnico-científico – se articula historicamente o horizonte latino-americano. Mas o espírito técnico-científico – o saber e o poder, ou melhor, o saber como poder – longe de ser inocente, tornou-se no nosso continente um instrumento de dominação e opressão dos povos. Anteriormente falamos da positividade revelada pela técnica e ciência como modos de abertura do homem ao mundo. Agora trata-se de mostrar o outro lado. Na América Latina verifica-se, a partir de uma reflexão sócio-analítica, o subdesenvolvimento como a outra face do desenvolvimento, subproduto deste. Além disso, este subdesenvolvimento não é uma etapa anterior ao desenvolvimento nem algo fortuito, mas uma situação produzida e mantida através de relações econômicas e sociais vigentes no sistema capitalista global.

Leonardo Boff destaca a inumanidade do sistema capitalista latino-americano, caracterizado como capitalismo dependente, que promove a riqueza e o poder para uns poucos e a miséria, pobreza e exploração para milhões¹⁷³. Essa situação, segundo o autor, provoca

¹⁷² Boff menciona, nesta mesma linha, o nome de Henrique C. L. Vaz. Faz referência ao artigo “A experiência de Deus” deste autor, em especial a nota 30. Citaremos, por sua clareza, esta nota: “Sabemos bem que existem ‘filosofias do absurdo’ ilustradas ainda recentemente por algumas formas de existencialismo. Mas uma filosofia do absurdo é rigorosamente contraditória. Com efeito, ela deve propor uma *teoria*, ou seja, um sentido ou uma não-absurdidade do absurdo mesmo. Em concreto, nenhum gesto humano é totalmente absurdo (idéia contraditória), e mesmo o gesto que pode aparecer supremamente absurdo do suicídio é ainda uma homenagem ao Sentido radical como aparece na personagem Kirilov dos *Demônios* de Dostoiévski”. Este artigo foi publicado originalmente na revista **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 27, p. 483-98, 1973, depois na coletânea BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, e mais tarde, com título modificado (“A linguagem da experiência de Deus”) como capítulo XI do livro VAZ, Henrique C. L. **Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986.

¹⁷³ Boff apresenta dados estatísticos sobre a situação sócio-econômica do Brasil e da América Latina na época (1974) que não convém aqui reproduzir. Cf. para isso *Experimentar a Deus hoje*. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 146-7. Dados mais recentes podem ser consultados em

uma determinada experiência de Deus. Diante de tamanha iniquidade, como se revela Deus? O esforço de L. Boff concentra-se na detecção das imagens de Deus surgidas da história vivida na América Latina. Como o continente é majoritariamente cristão, suas observações terão este pano de fundo. Porém, aquilo que caracterizaria especificamente uma imagem e experiência cristã de Deus será visto no próximo capítulo.

De dentro da situação de opressão e dependência do continente surge a imagem de Deus sob dois aspectos, o da *ausência* e o da *presença*. O primeiro comporta um duplo contraste, o segundo revela uma positividade.

Deus aparece na América Latina como um *Deus inversus*. Emerge como pólo de referência de Justiça, Amor e Solidariedade na ausência histórica desses. Para L. Boff é justamente

porque entrevemos a Justiça que sofremos com a injustiça estrutural; é porque vivemos na ânsia da Solidariedade que penamos sob o regime de discriminações; é porque estamos banhados pelo Amor que nos debatemos com a desumanização das relações sociais¹⁷⁴.

Deus apareceria, assim, com forte sentido existencial, símbolo lingüístico para expressar a ânsia humana por justiça, amor, solidariedade, fraternidade. O *Deus inversus* constitui uma fonte de crítica social e política, além de inspirar a busca por relações mais humanas.

Uma segunda ausência, também percebida pelo contraste, e ainda mais dolorosa, refere-se à ausência do Deus concreto, vivo e verdadeiro num certo cristianismo. Alguns cristãos, segundo Boff, estão presos ao modelo pagão de religião em que os deuses querem ser servidos pelos homens. Isso colidiria frontalmente com a mensagem cristã de acordo com a qual o serviço a Deus é prestado não em si mesmo, mas *no* serviço aos outros. Ao se preocupar, por assim dizer, unicamente com Deus, esquecendo-se de que o ocupar-se com Deus significa pré-ocupar-se com os outros, o cristianismo acaba por adorar um ídolo. E, pior, torna-se força ideológica justificadora do estado de opressão. O Deus anunciado acaba por vincular-se ao sistema sócio-econômico-político e é apresentado como um Ser que estabelece a naturalidade das classes (ricos e pobres), da vantagem social, da concorrência e da livre empresa. Este tipo de cristianismo, chamado por L. Boff de cristianismo sociológico, opera uma verdadeira usurpação do nome Deus para sacramentalizar a situação inumana, abafar a crítica e a consciência da estrutura opressora de nossa sociedade. Diversamente, o

BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002, p. 76-8. Este livro é uma versão ampliada e modificada do texto de 1974.

¹⁷⁴ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 149.

cristianismo teológico, da autêntica *práxis* concreta da experiência de fé em Jesus Cristo, se compromete com o outro em sua situação no mundo, que é de exploração e miséria. Dessa maneira, obriga-se a uma tomada de posição no engajamento pela libertação do oprimido, e não se nega a si mesmo, nem se presta à manipulação ideológica, pois estabelece a identidade entre amor a Deus e amor ao próximo, professada pelo cristianismo. Leonardo Boff chega a afirmar que há maior proximidade com o cristianismo teológico por parte dos que lutam, mesmo sem se dizerem cristãos, por Justiça, Participação e Libertação, do que por parte daqueles que professam Deus e Jesus Cristo, assumindo toda a ortodoxia, no entanto, calando-se e acomodando-se à situação presente¹⁷⁵. Esta segunda ausência acentua a crítica religiosa através da referência à questão ideológica e também da exigência de autenticidade teológica.

Deus não surge somente como ausência sob as formas do *Deus inversus* e do cristianismo sociológico. Há uma emergência de Deus que é fruto de uma presença. Seu rosto positivo aparece de dentro da *práxis* de libertação assumida radicalmente por grupos e pessoas em toda a América Latina. Aí Deus emerge como experiência no esforço por retirar o continente da inumanidade e do atraso, para superar estruturas injustas, a começar pelas estruturas mentais¹⁷⁶ bloqueadoras, que nos impedem de ver criticamente a situação de opressão e de nos engajarmos no processo de transformação. A partir do engajamento sério para libertar o homem, de acordo com Boff, começa a aparecer, no profundo do próprio processo, uma nova dimensão conferidora de sentido para todo o sacrifício enfrentado. Em poucas palavras, na radicalização do engajamento pela libertação emerge algo Maior como impulso e pólo de referência de nossas lutas por justiça, solidariedade e fraternidade. Afirma Boff:

Quando isso acontecer e nos sustentar então emergiu aquilo que chamamos Deus e experimentamos Deus em sua dia-fania histórica. Se isso não acontecer, então Deus de fato não tem realidade para nós porque não tem relação com o homem e seu mundo. É uma palavra vazia e alienante¹⁷⁷.

¹⁷⁵ No texto que nos serve de base (“Experimentar a Deus hoje”) Boff pontua duas questões principais presentes no contexto latino-americano e brasileiro, a situação sócio-econômica dependente e a repressão política da ditadura militar. Nos textos de final dos anos 1970 até início dos anos 1990 outras questões são acrescentadas e debatidas pelo autor, como: as discriminações étnico-raciais e de gênero (cf. **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**, principalmente a 2 ed.; **O rosto materno de Deus**), a necessidade de ampliação da participação popular na democracia (cf. **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**), a exploração da natureza (Cf. **América Latina: da conquista à nova evangelização; Ecologia Mundialização, Espiritualidade; Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**).

¹⁷⁶ Não deixa de estar aqui, implicitamente, uma referência ao trabalho pedagógico de Paulo Freire e das CEBs, além do esforço interpretativo da Teoria da dependência.

¹⁷⁷ Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 151.

Portanto, a vida e a libertação assumidas radicalmente e de forma responsável revelam duas dimensões: uma horizontal de serviço ao outro e, a partir desta, uma dimensão vertical que perpassa o outro, mas o transcende em direção a um Outro misterioso. Tal Mistério, experimentado no concreto da vida, é invocado como Libertador, aponta para um futuro e uma esperança. Dá-se assim a fundamentação e inspiração última, como Sentido radical, do amor social e do compromisso pela libertação do oprimido.

4. Observações finais

Esta é, em seus traços gerais, a concepção filosófico-teológica de Deus em Leonardo Boff, que se constrói a partir de uma perspectiva interdisciplinar, articulando, sobretudo, elementos filosóficos e teológicos, embora também envolva aspectos da psicologia profunda. Apresentamo-la através da análise do pensar sacramental, de sua estrutura e categoria-chave, de sua fundamentação e de seus aspectos críticos. Debateremos ainda as relações entre Deus e o mundo nas três formas de compreensão do mundo (sacramental, lógica e histórica), especificando a transparência de Deus no mundo nos horizontes da técnico-ciência e da América Latina. Vimos como, para o autor, a mensagem do religioso torna-se compreensível apenas se levarmos em consideração seu modo próprio de pensar e experimentar a realidade, que é um modo de pensar sacramental/simbólico. Assim, a categoria central do sacramento/símbolo e da relação entre Deus e o mundo é a *transparência*. Isso significa que entender a relação Deus-mundo a partir apenas das categorias de *imanência* e *transcendência* pode resultar em graves conseqüências religiosas e políticas. O pensar sacramental como modo característico da cosmovisão religiosa do mundo e a *transparência* como categoria mais adequada desse modo de compreensão do real e da relação Deus-mundo são as duas idéias-chave da concepção de Leonardo Boff, a partir das quais entenderemos melhor a imagem de Deus e a função da Igreja no cristianismo libertador, temas do capítulo seguinte.

Capítulo III – RELIGIÃO NO CRISTIANISMO LIBERTADOR: A FÉ COMO CRÍTICA E INSPIRAÇÃO

1. Observações iniciais

Neste capítulo trabalharemos detidamente a questão central da dissertação: a religião como fé e política no cristianismo libertador de Leonardo Boff. Anteriormente apresentamos a problemática de Deus no pensamento do autor naquilo que ele considera uma abordagem mais geral. Efetivamente – exceção feita no tópico 2.4.5¹⁷⁸ do capítulo referido – não se tratou da questão de Deus na perspectiva típica cristã. Para compreensão da religião no cristianismo libertador precisaremos abordar os seguintes pontos: o específico da experiência cristã de Deus, a ênfase ético-política da questão de Deus na perspectiva libertadora e a função da Igreja. Percorrido esse trajeto debateremos a noção de *religião* e finalizaremos com uma síntese do conceito de *libertação* no autor em estudo.

No tópico abaixo assinalaremos os dois pontos principais, na visão de Boff, do específico cristão. Nossa intenção não é desenvolvê-los à exaustão e em todas as suas nuances, o que nos levaria longe. Importa marcar claramente cada um para, em seguida, apresentá-los de forma mais pormenorizada quanto às suas implicações sócio-políticas e religiosas no cristianismo libertador. Este passo exigirá certo detalhamento e um diálogo próximo com a teologia a fim do entendimento adequado da questão. As implicações filosóficas serão mais bem explicitadas em tópico posterior. Depois discutiremos o papel da Igreja na América Latina e no Brasil. Neste ponto não nos caberá uma análise dos fundamentos teológicos da concepção de Igreja em Leonardo Boff. Analisaremos apenas como num contexto de opressão a Igreja pode se tornar um instrumento e um sinal de libertação. Por fim, as concepções de *religião* e de *libertação* adotadas por L. Boff serão esclarecidas e discutidas.

¹⁷⁸ Ali se mostrou como o evento-Cristo constitui para L. Boff a fundamentação última de toda a possibilidade do pensar sacramental. Viu-se ainda que esta questão não se esgota na encarnação (inserção histórica de Deus no mundo) mas lança suas raízes mais profundas no Mistério trinitário. Neste terceiro capítulo, de certa forma, alguns daqueles pontos serão aludidos.

2. O específico cristão da experiência de Deus

Abstratamente, assevera Boff, no cristianismo a experiência do Mistério articula-se como história do Mistério¹⁷⁹. O Mistério se faz não-Mistério, ao se concretizar e se historicizar em Jesus, sem contudo deixar de permanecer Mistério. O Infinito e Transcendente se faz finito e imanente como parcela do mundo. Numa linguagem paradoxal diz L. Boff que o Mistério “sendo vida, Ele pode morrer. Sendo morte, Ele pode viver. Ele pode, sendo impalpável, fazer-se palpável, sendo invisível, fazer-se visível, sendo Deus fazer-se homem”¹⁸⁰.

O primeiro ponto, portanto, tipicamente cristão, é a experiência de Deus em Jesus Cristo. Nele tem-se a absoluta autocomunicação de Deus de tal modo que o homem Jesus não é só expressão de Deus mas se identifica com Ele. O Sentido Radical particulariza-se *absolutamente* (Vaz). A vida, o amor, a aceitação e o perdão de Jesus são vida, amor, aceitação e perdão de Deus. Neste sentido, ser cristão significa viver a estrutura e o comportamento que Cristo viveu mais do que professá-lo, ou seja, realizar a abertura total a Deus, o amor comprometido ao próximo, o perdão, etc.

Em Jesus Cristo se realizam as “expectativas radicais do coração humano, expectativas de libertação da ambígua condição humana e cósmica e de imediatez com Deus”¹⁸¹. Nele os dinamismos latentes na natureza e no homem, postos por Deus, adquirem plena emergência. O homem – ser de relação e abertura – pode em sua profundidade máxima abrir-se de tal maneira a Deus, totalidade maior, que se identifica com Ele. Cristo revela esta possibilidade última contida dentro da própria realidade humana. Com isso, L. Boff afirma uma *estrutura crística* no horizonte humano. Jesus explicita essa estrutura, retira-a do anonimato ao abrir-se totalmente a Deus e ao próximo, superando o egoísmo, na busca por justiça, solidariedade, perdão e amor. Com efeito, a *estrutura crística* pré-existia ao surgimento histórico de Jesus, sempre onde se viviam aquelas atitudes que em Cristo afloraram patentemente. Nesta

¹⁷⁹ Cf. BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 161.

¹⁸⁰ BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 161. Com relação à linguagem paradoxal esclarecedor é o texto de Henrique C. de Lima Vaz: “Como Hegel viu profundamente, o problema situa-se aqui numa perspectiva inversa: pode o Sentido radical particularizar-se na contingência de uma existência histórica determinada, a tal ponto que se identifique com ela (paradoxo da encarnação), e na limitação de uma linguagem na qual essa manifestação histórica do Sentido *se diz e é dita* (paradoxo da revelação)? A peculiaridade da experiência cristã de Deus situa-se no cruzamento desse duplo paradoxo que é, afinal, um só, uma vez que existir historicamente é, para o homem, existir na forma da linguagem”. **Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986, p. 254.

¹⁸¹ BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 183.

perspectiva, o cristianismo articula-se tanto no espaço sagrado quanto no profano, tanto ontem como hoje ou amanhã.

A *estrutura crística* é, pois, uma possibilidade da existência humana. Realizada enquanto o ser humano ex-iste (sai de si), quando se abre cada vez mais ao mundo, ao outro e, por fim, a Deus, num dar-se e deixar-se amar pelos outros. Nesta abertura dirigida ao Infinito o homem realiza o seu ser-homem, em outros termos, hominiza-se. O processo da plena hominização do homem, concretizada em Jesus, supõe a hominização de Deus e implica, por conseguinte, a divinização do homem. Dessa forma, pode-se dizer que em Jesus, ponto máximo da hominização, Deus e homem se encontram, há uma total *transparência* de Deus no mundo. O termo da antropogênese, dirá Boff, é a cristogênese.

Jesus, então, aparece como realização máxima do *humanum*. Nele se realiza a superação dos conflitos e alienações, da morte, do pecado, do ódio e se dá a libertação total do homem para uma nova realidade, reconciliada com Deus, com os outros e com o mundo. Assim, L. Boff poderá dizer que tão humano como Jesus só Deus mesmo¹⁸².

Evidentemente cada pessoa, cada articulação sagrada ou profana realiza em sua própria medida o que em Jesus Cristo se deu plenamente. O importante não é a “roupagem” cristã – o ter na boca as fórmulas religiosas consagradas – e sim, repitamos, viver aquilo que Cristo viveu, lutar pelo que lutou, assumir sua causa com todas as implicações, inclusive dramáticas, que ela pode ter.

Cristianismo [anônimo ou explícito] é a vivência concreta e conseqüente na estrutura crística, daquilo que Jesus de Nazaré viveu como total abertura ao outro e ao Grande Outro, amor indiscriminado, fidelidade inabalável à voz da consciência e superação daquilo que amarra o homem ao seu próprio egoísmo¹⁸³.

A outra especificidade cristã – intimamente relacionada com a primeira, pois revelada na experiência de Cristo¹⁸⁴, no modo como viveu e se relacionou com Deus e com os outros – é o mistério de *Deus-Trindade*. A característica amorosa e relacional da *estrutura crística* refere-se ao mistério de Deus, concebido como relação entre Pai, Filho e Espírito Santo, um

¹⁸² Cf. BOFF, Leonardo. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil, In: BOFF, Leonardo et alli. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo: Aste, 1974, p. 30-4 e todo o capítulo IX “Humano assim só pode ser Deus mesmo! Jesus, o homem que é Deus” de **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

¹⁸³ BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 185.

¹⁸⁴ “O mistério trinitário se revelou no caminho concreto, na palavra, na atividade e na paixão de Jesus Cristo”. BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alli. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 174. Sobre a emergência de Cristo como algo concebido já desde a eternidade na Trindade, e não uma mera sorte histórica ou excelência antropológica, cf. o tópico 2.4.5 do capítulo anterior. Cf. também BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 192.

Deus que é amor. A realidade cósmica, e em especial a realidade humana, foram criadas em analogia à estrutura mesma do mistério de Deus Trino. Se a realidade foi criada à semelhança da Trindade ela deve ser um reflexo Dela em todas as suas esferas, principalmente humanas (pessoal, social, política, religiosa, etc.). Caso contrário, temos uma anti-realidade, uma realidade opaca e ofuscada, na qual Deus não *transparece*, ou surge apenas como ausência.

Portanto, Jesus e a Trindade caracterizam a experiência de Deus no cristianismo. Ressaltados os pontos especificamente cristãos¹⁸⁵, analisaremos, em seguida, as implicações que L. Boff tira dessa concepção de Deus tendo como ponto de partida a realidade brasileira e latino-americana.

3. Ênfase ético-política da questão de Deus no cristianismo libertador

Pontuando de maneira geral e abstrata o específico cristão da concepção de Deus, podemos resumir nestas duas idéias: o seguimento de Jesus Cristo, observância de sua prática; e o estabelecimento de relação amorosa, comunhão em todos os níveis, como reflexo da Trindade.

Mas para que essas idéias deixem a abstração e ganhem conteúdo concreto será preciso identificar quem é este Jesus, saber o que ele fez, extrair as implicações de sua práxis para o contexto vivido na América Latina. De igual modo, precisaremos o que significa propriamente um Deus-Trindade, quais as conseqüências e exigências ético-políticas, sociais e religiosas dessa concepção. Em outras palavras, como L. Boff identifica o Deus cristão num contexto latino-americano e o que Dele deriva para a sociedade e a religião?

3.1. Jesus Libertador: opção preferencial pelos pobres

Quem é Jesus? Pergunta necessária a quem decide investigar filosófica ou teologicamente o cristianismo. O Cristo recebeu ao longo da tradição filosófica e teológica do

¹⁸⁵ Três nomes ressaltam nestas considerações como capitais para a compreensão da posição de L. Boff: Duns Scotus (na ênfase dada ao Cristo e sua pré-concepção no seio da Trindade), Teilhard de Chardin (na compreensão da estrutura crística e da cristogênese) e Karl Rahner (na idéia de cristianismo anônimo e no acento prático). Estes autores foram bastante estudados por Boff à época de sua formação filosófica e teológica, são freqüentemente citados no período estudado por nós e estão presentes nos seus escritos mais recentes. Cf. os textos autobiográficos *Um balanço de corpo e alma*. In: BOFF, Leonardo et alli. **O que ficou... Balanço aos 50**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 11-29 e *Teologia sob o signo da transformação*. In: SUSIN, Luiz Carlos (ed.). **O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 233-40. Sobre a influência desses autores nas obras recentes veja-se, por exemplo, BOFF, Leonardo (1995). **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, capítulo 9; **Ética da Vida** (1999). Rio de Janeiro: Sextante, 2005, parte 4 e **Evangelho do Cristo Cósmico** (1971). 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, capítulos IX e X.

ocidente uma multiplicidade de rostos e contornos. Concebido como rei, ideal de moralidade (Kant), idiota (Dostoiévski), guerreiro, único sacrifício expiatório possível dos pecados humanos (santo Anselmo), evento cosmogênico (T. Chardin), expressão do amor humano (Feuerbach), etc¹⁸⁶. Na América Latina e no Brasil seu nome foi usado como força ideológica no projeto de colonização. Porém, também em seu nome se contestaram as brutalidades desse projeto, como o demonstram os exemplos de Bartolomé de Las Casas ou Antônio Vieira. De toda forma uma coisa parece certa. Cada geração, como afirma Leonardo Boff, deve responder à pergunta: quem é Jesus? E responde não de modo neutro e imparcial. A resposta vem compreendida pelo contexto de vida de quem levanta a pergunta. Seria ingenuidade hermenêutica desconsiderar, naquele que coloca a questão, o seu lugar social que, ao mesmo tempo, abre e fecha possibilidades de leitura. A relevância de um ou outro aspecto da figura de Cristo e dos textos sagrados depende do nosso lugar social. Sempre há interesses envolvidos na interpretação. A fé em Cristo e a fala a partir dele nunca é neutra ou apolítica. Por isso, ao se interrogar “quem é Jesus?” deve-se incluir aquele que faz a pergunta e, com isso, sua cultura, situação existencial e compromissos, práticas e posições na sociedade. O círculo hermenêutico nos obriga a incluir nós mesmos na interpretação/compreensão de quem é Jesus. “Definindo Jesus estamos definindo a nós mesmos”¹⁸⁷. O problema, para L. Boff, não está na condição mesma do círculo. Importante é conscientizar tal circularidade inevitável a fim de evitar uma atitude ideológica de absolutização e universalização de leituras e imagens referentes a um contexto específico e determinado. Sendo assim, a perspectiva do cristianismo libertador extrai de seu contexto de catividade e opressão, permeado pela busca e pela prática da libertação, a imagem de um Jesus Libertador.

O contexto de opressão e dependência que tem como correlato oposto a libertação propiciou o nascimento do tema Jesus Libertador como impulsão do cristão para a libertação¹⁸⁸. Segundo Boff, sua emergência não é resultado de voluntarismo. Ela depende e pressupõe uma prática libertadora. A leitura libertadora de Jesus permitirá resgatar valores da tradição cristã e colocá-los sob novo foco. Na tradição se perceberá dimensões até então

¹⁸⁶ O livro organizado por Silvano Zucal (**Cristo na filosofia contemporânea, vol. I: de Kant a Nietzsche**. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003) oferece um bom panorama das imagens de Cristo na filosofia européia do séc. XIX.

¹⁸⁷ BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 228.

¹⁸⁸ “A consciência da realidade dos marginalizados, da opressão e repressão do regime, da suspensão de direitos e liberdades fundamentais despertou uma nova imagem do Cristo que, diante do sistema social e religioso de seu tempo foi um liberal, um livre e libertado, tido por subversivo (Lc 23, 2) e contestador da ordem vigente (Mt 5. 21 passim)”. BOFF, Leonardo. **As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil**. In: BOFF, Leonardo et alli. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo: Aste, 1974, p. 22 (grifos nosso).

escondidas, pois não se tinham os olhos¹⁸⁹ (contexto) necessários para vê-las. Por outro lado, a fé em Cristo Libertador será instância crítica de práticas e projetos da realidade contemporânea e também inspiração e proposta de uma nova práxis. O anúncio de um Jesus Libertador, portanto, implica pensar e viver a fé, num contexto oprimido, através de um determinado compromisso ético e social contra o estado de opressão.

Já salientamos a ênfase na prática como ponto decisivo do cristianismo e de sua relação com a divindade. Mais que pregar, é necessário agir. Jesus, exemplo máximo a ser seguido, é fundamentalmente uma pessoa da ação. Porém, qual a ação praticada por Jesus? Ao elaborar uma resposta, L. Boff constatará um “paralelo surpreendente” entre a situação sócio-política do tempo de Jesus e a situação histórica latino-americana. Com isso, o Jesus histórico será privilegiado sobre o Cristo da fé. Olhando para aquele, vemos um isomorfismo estrutural entre seu tempo e a situação da América Latina. Ambos os contextos apresentam-se como dependentes e oprimidos e são vividos subjetivamente como anti-realidade do plano de Deus. O Jesus histórico, através da prática de defesa dos pobres, do compromisso pela transformação da realidade opressora e da mudança prática como condição para acesso ao Deus de amor propicia a crítica ao homem e à sociedade historicamente apresentados. Este Jesus reclama a transformação do mundo e não tanto sua explicação. Observemos com Boff, no entanto, que o sentido pleno de Jesus não se esgota na análise histórica, antes adquire significação total à luz da ressurreição¹⁹⁰. Esta, longe de dispensar a história, obriga-nos a vê-la com maior atenção.

Jesus historicamente teria assumido o projeto de libertação dos oprimidos. Conseqüentemente, sua práxis conflituou com o *status quo* social e religioso da época. Denunciou a marginalização política e religiosa dos pobres, compreendidos como aqueles que sofrem opressão de qualquer tipo, e não só como os economicamente desprovidos.

¹⁸⁹ “A ele [Jesus] vamos com aquilo que somos e temos, inseridos dentro de um contexto histórico e social inevitável. Com os nossos olhos vemos a figura de Cristo e relemos os textos sagrados que falam dele a partir dele. Daí que uma cristologia pensada e ensaiada vitalmente na América Latina deverá irremediavelmente se revestir de características próprias”. BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 231. “Tais *interrogações que nascem das feridas de nossa existência social e política orientam nosso olhar* na leitura dos textos sagrados. Discernimos alguns pontos importantes, entre outros tantos, *que mais falam para a nossa situação*”. BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 323 (grifos nosso).

¹⁹⁰ Portanto, a imagem de Jesus apresentada por L. Boff não pode ser considerada simplesmente o resultado de uma concepção liberal (como na teologia de Schleiermacher, Harnack, Bultmann), nem de uma concepção unicamente ética (Tolstói). Como dito anteriormente (tópico 2) Jesus realiza o *humanum* em todas as suas dimensões: ética, política, antropológica e escatológica. Daí a importância da ressurreição: através dela se revela em Cristo, como antecipação, a realização mais profunda e última do ser humano. A antropologia filosófica do homem nó de relações voltado para todos os lados (para o mundo, para o outro e para Deus) articula-se e fundamenta-se, em última instância, numa antropologia teológica. A ressurreição enquanto evento real salvífico permite reler o passado e vislumbrar o futuro esperançoso para todo ser humano que se realiza como abertura total. Cf. BOFF, Leonardo (1972). **A nossa ressurreição na morte**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 101-3.

Desdivinizou a lei, libertando a religião do legalismo, e desdivinizou o poder, ao afirmar que o regime de opressão política e econômica dos césares não era legitimado por Deus. Contudo, não ficou só na denúncia. Dialetizou a denúncia com o anúncio profético do Reino de Deus, que significa a superação das alienações humanas (individuais, sociais e cósmicas), da dor, da morte, do mal e do pecado, e não simplesmente um outro mundo. O Reino anunciado por Cristo não é um lugar, nem uma nova religião, nem mesmo o próprio Cristo, mas uma nova ordem das coisas¹⁹¹, exprime uma intervenção de Deus iniciada já com sua presença, e ainda não totalmente acabada. É ao mesmo tempo promessa e realização histórica parcial através de libertações concretas. O Reino cumpre uma função utópica, de futuro último livre de todas as alienações, mas é também processo. As concreções históricas, a exemplo das realizadas por Jesus em suas atividades em prol da superação das opressões sociais, políticas e religiosas, constituem antecipações *no* mundo do Reino.

Duas exigências (conversões) são necessárias para o Reino de Deus anunciado e vivido por Jesus: uma *pessoal* e outra *social*. A primeira é uma revolução interior no modo de pensar e de agir. Implica abertura a Deus enquanto compromisso e prática *no* mundo. Envolve, basicamente, três coisas: a libertação da consciência oprimida, ou seja, uma desteologização da lei e da religião; a busca dos sinais do tempo, quer dizer, da vontade de Deus na história humana e no cotidiano; e um novo comportamento, guiado pelo amor e não pela lei, pela defesa do ser humano oprimido e da justiça e não pela fetichização dos sistemas sociais e religiosos. A conversão *social* é uma revolução *do* mundo da pessoa. Traduz-se nas libertações com relação ao legalismo farisaico da religião, às convenções sócio-religiosas sem fundamento e ao autoritarismo do poder (desteologização do poder). Em suma, libertação de todo tipo de estrutura opressiva (convenções, discriminações e divisões de classe, religiosa ou social), supostamente divina, que subjuga o homem.

Jesus tem como foco e projeto principal a construção do Reino. O fundamento último de sua ação encontra-se numa *nova experiência de Deus* como Pai bondoso e amoroso, contraposto ao “Juiz vigilante” da religião legalista. Afirma Boff que

Jesus não transmitiu uma doutrina sobre a bondade infinita de Deus. Ele mostra essa bondade, sendo ele mesmo bondoso, circulando com os pecadores e dando confiança aos desamparados social e religiosamente. Não faz isso por puro humanitarismo, mas como tradução de sua experiência de Deus como Pai e Amor, como Graça e Perdão¹⁹².

¹⁹¹ “Como se depreende, Reino de Deus não quer ser outro mundo, mas este velho mundo aqui, transformado em novo, uma nova ordem das coisas todas deste mundo”. BOFF, Leonardo. Salvação em Cristo e Processo de Libertação. **Concilium**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 756, dez. 1974.

¹⁹² BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 169. Ou ainda: “Essa práxis libertadora de Cristo não nasceu de um espírito

Essa experiência de Deus permite vislumbrar um Sentido último contra o sem-sentido e o mal na história. O novo trazido por Cristo é a antecipação do futuro e a transformação do *utópico* em *tópico*. Neste sentido, a ressurreição, promessa maior do cristianismo, assegura a vitória do Sentido e dos vencidos da história sobre o absurdo e a injustiça. Seria a antecipação, em Cristo, do futuro bom, de total desalienação, prometido por Deus ao homem e a todo o cosmos. A ressurreição conjuga-se com a insurreição, é o protesto contra os mecanismos de morte, no nível biológico e social.

A nova práxis de Jesus, libertadora da vida oprimida, conforme Boff pode ser sintetizada em alguns pontos¹⁹³:

- a) relativização da auto-suficiência humana: crítica ao legalismo religioso e à pretensão de poder sagrado dos cézares.
- b) criação de nova solidariedade: crítica às discriminações sócio-religiosas que dividiam a sociedade entre próximos e não-próximos, judeus e pagãos, escribas (teólogos) e povo. Próximo é todo ser humano – independente de sua fé, raça ou ideologia – que se aproxima de nós.
- c) respeito pela liberdade do outro: a fala de Jesus é persuasiva, argumentativa e faz apelo à razão e ao bom senso, não é discurso autoritário, fanático e impositivo. Analogamente a estrutura do poder relaciona-se com o respeito à liberdade. Desse modo, há uma crítica ao poder como dominação e a ênfase no poder como serviço. Postula-se a hierodulia (o sacro serviço), não a hierarquia (o sacro poder).
- d) capacidade de suportar conflitos: crítica radical e oposição a tudo o que oprime o outro, nem por isso apelando à violência e ao ódio. O perdão, a misericórdia e o amor ao inimigo não se opõem à crítica radical das estruturas de poder e de vingança. A renúncia ao ódio e à violência diz do respeito incondicional à pessoa, mesmo sendo sua posição diametralmente oposta e até antagônica à nossa.
- e) aceitação da mortalidade: Jesus assume a vida em suas contradições e limites, vive-a como doação aos outros e não como autoconservação. A morte, fruto não de sentença divina mas de imposição dos homens que se viram questionados no seu *status*, representa a contestação a todo fechamento dos sistemas e dos homens sobre si mesmos, isto é, do pecado. No entanto, a

humanitarista, mas de uma profunda experiência de Deus como aquele que corre atrás do filho pródigo, que vai em busca da ovelha tresmalhada, enfim de Deus como absoluta bondade, amor e perdão”. BOFF, Leonardo. Salvação em Cristo e Processo de Libertação. **Concilium**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 759, dez. 1974.

¹⁹³ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 173-85.

morte, resultado do conflito religioso e social, é acolhida como testemunho de sua mensagem libertadora, de maneira tal que da própria opressão se faz o caminho para a libertação.

Jesus – homem pobre e perseguido – aparece, no cristianismo libertador de L. Boff, na figura de um Libertador em todos os aspectos: social, religioso, da condição humana enquanto tal. Sua opção preferencial é pelos pobres e condenados da terra. Se ser cristão significa seguir e imitar a Cristo, portanto, primeiramente deve-se anunciar o Reino de Deus – que, repita-se, não é nenhuma religião ou igreja e nem mesmo o Cristo – como utopia e sentido bom e pleno do mundo. Em seguida, precisa-se traduzir esta utopia em práticas concretas de transformação do mundo em nível pessoal, social e cósmico. Quer dizer, viver dentro de cada momento histórico sob o mesmo “espírito” que animou Jesus: “opção pelos injustiçados, renúncia à vontade de poder/dominação, solidariedade a tudo o que aponta para uma convivência mais participada, fraterna e aberta ao Pai”¹⁹⁴. E, por fim, à luz do caminho percorrido por Jesus, dar-se conta das lutas e conflitos, dos sacrifícios e da morte possível como implicações da libertação, da esperança política como mediação da esperança escatológica e da necessidade, para a eficácia da fé, das chaves econômicas e políticas de explicação dos problemas a serem enfrentados em nosso tempo.

No contexto latino-americano a atualização da práxis de Cristo passaria pela denúncia do *pecado social*, isto é, das estruturas injustas que mantêm os países e suas gentes dependentes dos centros hegemônicos de poder que dominam econômica, política e culturalmente estes povos. O subdesenvolvimento e a pobreza são a outra face do desenvolvimento e da riqueza, não são uma fatalidade histórica ou algo a ser resolvido com o incremento técnico dos países periféricos. Diante desse quadro de opressão-dependência a primeira tarefa é denunciar os progressos da modernidade. A segunda tarefa é anunciar e antecipar um novo sentido para a história. O cristianismo de libertação, ao *pro-seguir* Jesus, anuncia um sentido mais amplo, uma libertação além das realizadas concretamente. Contudo, antecipa já no presente uma nova práxis e a gestação do novo homem através de um trabalho concreto de libertação. E, em nosso contexto, a libertação principal, de maior urgência, é a sócio-política¹⁹⁵, porque neste campo ocorre a maior opressão, pecado e alienação. Mas também é preciso estar atento à dimensão de cruz de todo processo histórico libertador. As

¹⁹⁴ BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 35.

¹⁹⁵ “A libertação faz hoje sua emergência *principal* no campo sócio-político, porque é aqui onde sentimos mais a alienação, o pecado, a opressão e a falta de liberdade. É verdade que a libertação de Cristo e de Deus é mais do que sócio-política. Mas é *também* sócio-política”. BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 193.

resistências são grandes e as mudanças, lentas, deve-se manter a esperança e viver amando aquilo que, possivelmente, não se verá.

O Jesus humano serve de memória crítica da humanidade, pois questiona – pelo contraste de seu exemplo – aquilo que deveríamos ser, para sermos plenamente humanos, e não somos. Exerce, assim, uma dupla função: de crítica-julgadora de nossa situação, mostrando o quão distantes estamos da justiça e do amor; e de crítica-acrisoladora e salvadora convidando e motivando para novas práticas, num impulso de conversão para o que há de mais humano – o que na visão de Boff implica a evocação e identificação, em última instância, com o divino. Fé em Cristo, pois, significa crítica e inspiração para a libertação em suas várias dimensões. Sendo a fé sempre contextual (diferente de imanente, já que remete ao sentido último e absoluto da existência), no contexto da América Latina e do Brasil determinadas temáticas ou relevâncias surgem a partir da perspectiva libertadora. Leonardo Boff as sintetiza em cinco primazias¹⁹⁶:

- 1) do *antropológico* sobre o eclesiológico. O foco é o novo homem nascente na América Latina, a quem a Igreja deve auxiliar no processo de humanização.
- 2) do *utópico* sobre o factual. O passado do homem latino-americano é um passado colonial, europeu, importa-lhe o futuro. Por isso o utópico prevalece, ele nasce do princípio-esperança¹⁹⁷ e impulsiona à transformação do presente.
- 3) do *crítico* sobre o dogmático. Isso resulta do assumir uma postura crítica acrisoladora frente às tradições e instituições eclesiais (religiosas), que se tornaram com o tempo anacrônicas e centros de conservadorismo, dificultando o diálogo entre fé e mundo, Igreja e sociedade.
- 4) do *social* sobre o pessoal. A questão da marginalização vai além da conversão pessoal, envolve a conversão de estruturas injustas. A religião (Igreja) deverá dar nome e voz aos sem-nome e sem-voz, acentuar as dimensões seculares e libertadoras da mensagem de Cristo, ressaltando o futuro bom prometido a todos.
- 5) da *ortopraxia* sobre a ortodoxia. O mais importante é a ética e o fazer cristão. Qualquer sistematização filosófico-teológica sobre Jesus que não leve a uma transformação ortoprática falha na mensagem mesma do cristianismo.

Portanto, a ênfase ética e política da concepção de Deus, especificamente da imagem de Jesus, ressalta no cristianismo de libertação. A práxis, o ser humano e a transformação

¹⁹⁶ Cf. BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 231-4.

¹⁹⁷ Leonardo Boff tem em mente E. Bloch. O *princípio-esperança* seria “um dinamismo generalizado e não objetivável, que transcende cada ato e que não pode ser aprisionado por nenhuma articulação concreta”. BOFF, Leonardo (1973). **Vida para além da morte**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 19.

social adquirem importância decisiva dentro do contexto latino-americano oprimido. A *transparência* de Deus no mundo se dá não tanto pela pregação, mas pela prática da justiça, do amor e da opção preferencial pelos mais atingidos pelas estruturas injustas (na visão da fé, pecaminosas) da sociedade, ou seja, pelos pobres. A isso tudo se acrescenta a identificação de Jesus com o pobre. Com efeito, se Cristo não só defendeu os pobres mas foi ele também pobre (filho de carpinteiro, nascido numa cidade pequena e pobre) mais justificada está a opção pelos pobres. Se Deus mesmo escolheu um pobre para se encarnar e Ele próprio sentiu com-paixão pelo povo humilde e oprimido, mais ainda precisa o cristão assumir essa causa. Se Deus fez do oprimido caminho de libertação para os homens, mais o cristão e as instituições cristãs devem fazer da pobreza caminho para transformação e libertação de todos, a começar pelos mais injustiçados. De acordo com L. Boff, Jesus o “Deus humanado ou Homem divinizado (ele é o *ecce Homo*) se esconde por detrás de cada ser humano, mas de *forma mais densa* por detrás de cada pobre e sofrido da paixão deste mundo”¹⁹⁸.

3.2. Trindade, melhor comunidade: crítica à exclusão

A afirmação de um Deus-Trindade é considerada por L. Boff o mistério central do cristianismo¹⁹⁹, pois aí se diz que a essência de Deus é comunhão de pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo. A Trindade possui originalidade com relação ao monoteísmo e ao politeísmo. Recolhe de ambas seus momentos de verdade, a unidade e a pluralidade, respectivamente. No entanto, afasta-se da solidão do uno e do esvaziamento da unidade. O Deus cristão, Trindade de Pessoas, conjuga, a um só tempo, a unidade da diversidade e a riqueza da unidade. A comunhão – *pericórese*²⁰⁰ em linguagem técnica – representa a grande novidade da concepção cristã.

A *pericórese* é colocada por L. Boff no centro de suas reflexões sobre a Trindade. Com este termo grego pretende-se dizer o essencial da unidade trinitária e da união das naturezas humana e divina em Jesus. A *pericórese* traduziria a comunhão presente na

¹⁹⁸ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 229 (grifo nosso).

¹⁹⁹ “É assente para a fé que foi Jesus Cristo quem revelou o mistério central do cristianismo, a Santíssima Trindade”. BOFF, Leonardo. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alii. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 173.

²⁰⁰ Cf. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 172, onde Boff esclarece o desenvolvimento histórico do conceito pericórese. Afirma que seu aprofundamento conceitual se deu na escola franciscana – Boaventura, Duns Scotus, Ockham e outros – e sua ausência em grandes teólogos como Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Caetano e os Salmanticenses.

Trindade, sendo o modelo pericorético-comunitário, segundo Leonardo Boff, o que melhor revela a natureza do Deus cristão. De forma simples, pode-se dizer que

o Pai está sempre no Filho, comunicando-lhe a vida e o amor. O Filho está sempre no Pai, conhecendo e reconhecendo-o amorosamente como Pai. Pai e Filho estão no Espírito Santo como expressão mútua de vida e de amor. O Espírito Santo está no Filho e no Pai como fonte e manifestação da vida e do amor desta fonte abissal. Todos estão em todos²⁰¹.

A Trindade, então, se revela como um mistério de inclusão que comporta em si a pluralidade, sem rejeição de uma profunda unidade construída a partir de uma relação mútua, participativa e comunitária entre as diferentes Pessoas. As relações são sempre ternárias, a unidade se constitui justamente graças à diferença, mas não uma diferença excludente e sim uma que permita a unidade *na* relação.

A ênfase na *pericórese*, assevera Boff, pode servir de crítica a modelos sociais e religiosos excludentes e também de fonte de inspiração e de utopia para modelos sociais e religiosos mais integradores. Dessa maneira o modelo pericorético

vem ao encontro das buscas dos oprimidos que querem lutar pela libertação integral. A comunidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa o protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade e assim construí-la para que seja à imagem e semelhança da Trindade²⁰².

Na Trindade compreendida como comunhão encontra-se realizado infinitamente o programa libertador dos oprimidos. Significa professar que a verdade está do lado da inclusão e não da exclusão. “Olhando para a Trindade derivamos conseqüências para a nossa realidade social em vista de sua transformação”²⁰³. Para os cristãos, portanto, a Trindade torna-se a fundamentação última de sua prática libertadora²⁰⁴.

A realidade deve espelhar, vale dizer, ser sacramento/símbolo de Deus. Sendo assim, o Deus-Trindade-Comunhão se mostra *na* realidade lá onde vige comunhão, participação e igualdade respeitadora das diferenças. Uma sociedade pautada pela exclusão e pela transformação das diferenças em desigualdades não poderá ser reflexo de Deus. Há um desafio lançado pela realidade da sociedade latino-americana e brasileira marcada pela

²⁰¹ BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 42-4.

²⁰² BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 17.

²⁰³ BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 21.

²⁰⁴ “Queremos transformações nas relações sociais porque cremos em Deus, Trindade de Pessoas em eterna inter-relação e infinita pericórese. Queremos uma sociedade que seja mais imagem e semelhança da Trindade, que espelhe melhor na terra a comunhão trinitária do céu e que nos facilite melhor conhecer o mistério da comunhão dos divinos Três”. BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 15.

dependência (econômica, sócio-cultural, política e religiosa) e pela opressão à fé trinitária, uma vez que esta realidade apresenta-se antagônica à Trindade. Por outro lado, a concepção trinitária pode trazer um contributo para a superação dessa situação social. Ela permanece como instância crítica das injustiças em todos os níveis de desigualdades e uma fonte de energia libertária motivadora da superação do estado de dependência-opressão²⁰⁵.

Neste sentido, a perspectiva essencial do Deus trino – a pericórese-comunhão – é traduzida socialmente como o verdadeiro programa de libertação²⁰⁶. Com efeito, tomando o modelo de relações pericorético-comunitário vivido na Trindade, encontramos aí uma instância crítica e inspiradora de nossas relações sociais e religiosas. O mistério trinitário convida à adoção de formas sociais em que pessoas e instituições sejam respeitadas em suas diferenças e simultaneamente interligadas de modo igualitário e comunal. Portanto, a Trindade é a melhor comunidade, como afirmam os cristãos das CEBs²⁰⁷, uma vez que nela a diversidade não é motivo de inferioridade, mas, pelo contrário, possibilitadora da comunhão. Nega-se, assim, fortemente a exclusão.

Ora ao confrontar a Trindade-Comunidade com os sistemas sociais presentes no mundo (à época, anos 1980), capitalismo e socialismo real, se nota as carências desses modelos de organização. O capitalismo baseia-se no individualismo e na busca desenfreada pelo maior lucro possível, mesmo que à custa de alta exploração do trabalho e concentração do capital. A sua dinâmica não permite espaço para práticas sociais solidárias realmente acolhedoras das diferenças. Há uma dominação a partir do Uno: um só capital, um só mercado, uma só visão de mundo, uma só forma de se relacionar com a natureza, uma só maneira de encontrar o Absoluto. As diferenças são consideradas disfunções e devem ser reconduzidas à homogeneização²⁰⁸. Já o socialismo, de acordo com Boff, estrutura-se sob um

²⁰⁵ “Mas enquanto perdurarem as desigualdades sociais a fé na Trindade significará uma crítica a todas as injustiças e uma fonte de inspiração para mudanças fundamentais”. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 25.

²⁰⁶ Cf. os títulos de alguns capítulos dos livros de L. Boff: “A Santíssima Trindade é o nosso programa de libertação”. BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 243-60; “Introdução: A Santíssima Trindade é o nosso programa de libertação”. BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 17-21; “A comunhão trinitária: base para uma libertação social e integral”. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 156-92.

²⁰⁷ “El misterio trinitario invita a adoptar formas sociales en las que se valoren todas las relaciones entre las personas e instituciones, de forma igualitaria, fraterna, acogedora de las diversidades. Como muy bien lo formularon cristianos de las comunidades eclesiales de base: la santísima Trinidad es la mejor comunidad”. BOFF, Leonardo. Trinidad. In: ELLACURIA, Ignácio e SOBRINO, Jon (1990). **Mysterium liberationis**. Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 525. Cf. também BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 145.

²⁰⁸ Leonardo Boff faz dura crítica ao capitalismo, nega-o possibilitador, sob qualquer forma, de uma experiência trinitária: “As sociedades sob o regime capitalista contradizem por sua prática e por sua teoria as interpelações e convites da comunhão trinitária. Elas não são (somente por via da negação) mediação para as pessoas e para os

princípio verdadeiro, a comunhão entre todos e a participação na produção e reprodução da vida. Entretanto, a configuração histórica assumida no chamado socialismo real transformou o social numa imposição vertical, o que acabou por resultar em massificação²⁰⁹ e, por conseguinte, desvalorização das diferenças. O partido organiza e comanda a sociedade de modo autoritário e “sem passar pelas mediações necessárias das comunidades e de acolhida e valorização das diferenças sociais”²¹⁰.

A Trindade, além da crítica do capitalismo e do socialismo real, inspira uma outra sociedade. Com isso não se quer derivar da concepção trinitária uma forma específica de organização social – o que de resto contradiria a própria característica de mistério da Trindade, reduzindo-a a algo plenamente conhecido. No entanto, uma sociedade inspirada na Trindade-Comunhão não pode aceitar as diferenças de classe e as dominações fruto de poder (econômico, sexual, ideológico) que submetem e marginalizam os diferentes. Boff, mesmo sem identificar um modelo histórico *com* a Trindade, identifica *na democracia participativa ou fundamental* uma elaboração condizente com a perspectiva trinitária. A *democracia participativa ou fundamental* não é uma forma de organização social, mas um “espírito” orientador/inspirador de modelos sociais ou, se quisermos, um modelo utópico de sociedade. Ela visa maior igualdade e participação possível em tudo o que diz respeito à existência pessoal e social, valoriza as diferenças como expressão da riqueza comunitária e reserva espaços aos valores transcendentais que definem o sentido da vida e da história. Para L. Boff, “quanto mais tais ideais se concretizam, mais se espelhará a comunhão divina entre os seres humanos”²¹¹. Ou seja, mais *transparecerá* a Trindade *na* história.

Com respeito à Igreja, a Trindade lança a crítica à *Igreja-sociedade*, quer dizer, hierarquizada e de atitude paternalista e assistencialista. Vislumbra uma *Igreja-comunidade* de fiéis, onde não haja hierarquias, mas características e trabalhos distintos entre os membros em função do bem de todos. Isso implica, segundo Boff, a conversão da uniformidade em unidade, dos interesses confessionais em interesses do Reino, da concentração de poder em

cristãos experimentarem a Trindade na história”. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 188.

²⁰⁹ “O social burocraticamente imposto não gera uma sociedade de iguais dentro das diferenças respeitadas, mas a coletivização com traços de massificação”. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 188. Poderíamos talvez falar que enquanto o capitalismo erra tanto na teoria quanto na prática, o socialismo acerta na teoria e erra na prática.

²¹⁰ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 258.

²¹¹ BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 190. Cf. tb. BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 259.

distribuição do poder. Enfim, a passagem de uma Igreja *para* o povo para uma Igreja *com* o povo²¹².

Ressalte-se a especial *densidade trinitária*²¹³ entrevista por Leonardo Boff na luta dos pobres contra a pobreza e a opressão. A Trindade, conforme temos apresentado, deixa-se transparecer na história. Evidentemente, são os olhos da fé que permitem enxergar, dentro dos antagonismos e convergências tecedoras da trama da realidade, os acenos da Trindade. Na *radicalidade* do mundo e da história encontra-se Deus como sentido e referência última. O Deus cristão mostra-se em toda busca e experiência de participação e comunhão. No contexto periférico dos países latino-americanos a presença de Deus-Trindade é percebida na prática instauradora de liberdade – a libertação – e nas formas acolhedoras de organização social dos oprimidos como, por exemplo, as comunidades de base. Pode-se, então, dizer que a prática de libertação e os modos de organização dos oprimidos são sacramentos/símbolos da Trindade na história.

3.3. Aspectos críticos da questão de Deus

Alguns aspectos críticos da questão de Deus, que foram tocados ao longo do capítulo, precisam ser agora explicitados. Dessa maneira, apresentaremos em toda sua profundidade a posição de Leonardo Boff. Elegemos dois que nos parecem mais pertinentes à discussão aqui proposta.

3.3.1. O problema de Deus na América Latina: ateísmo ou idolatria?

Ao tratar da questão de Deus na América Latina e no Brasil, L. Boff claramente põe o problema numa perspectiva diversa da tratada muitas vezes por outros filósofos e teólogos. Coloca-o dentro do que chamaríamos um *paradigma ético-político* ao invés de um *paradigma epistemológico-ontológico*. Esclareçamos.

²¹² Para todo este parágrafo cf. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 190-2; BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 111-3; BOFF, Leonardo. *Trinidad*. In: ELLACURIA, Ignácio e SOBRINO, Jon (1990). **Mysterium liberationis**. Madrid: Editorial Trotta, 1994, p. 526.

²¹³ “Mas na fé sabemos que principalmente a luta dos oprimidos por sua libertação possui particularmente densidade trinitária”. BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 272. “Assim, na fé percebemos que a luta dos oprimidos contra o pecado da fome e da violência possui particular densidade trinitária”. BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 165.

Por *paradigma epistemológico-ontológico* compreendemos a formulação de perguntas e respostas sobre o problema de Deus que levam em conta preponderantemente os aspectos teóricos de ordem gnosiológica (possibilidade ou não do conhecimento racional de Deus; busca da linguagem adequada à divindade; compreensão de Deus como princípio imanente ou transcendente do mundo, etc.) e ontológica (provas da existência de Deus, natureza e atributos divinos, etc.). Daí se derivam, por exemplo, os debates sobre: teísmo e ateísmo; monoteísmo, politeísmo e panteísmo; fé e razão; ortodoxia e heresia e assuntos correlatos. Alguns representantes deste paradigma são: Aristóteles, Anselmo, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Hegel, André Comte-Sponville, Carlos R. Cirne-Lima.

Entendemos por *paradigma ético-político* a elaboração de questões e respostas acerca do tema *Deus* que consideram principalmente as conseqüências práticas das crenças religiosas nas esferas política, moral, social, cultural, econômica e religiosa. As discussões giram em torno de temas como: ideologia, idolatria, função das religiões e igrejas na sociedade, autonomia das esferas política e religiosa, fetichismo e outros semelhantes. Ilustram este paradigma: Las Casas, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Lévinas, Dussel, Rubem Alves, Juan Antonio Estrada.

Evidentemente essa divisão é extremamente esquemática. Nenhum pensador do primeiro paradigma deixa de discutir e tirar conseqüências práticas de suas noções acerca do divino. Assim como os pensadores do outro paradigma não desconsideram as questões teóricas. Nos dois paradigmas ocorre antes uma inter-relação entre os aspectos ontológico, político, epistemológico e ético no nível de pressupostos e de derivações. Inexiste uma espécie de “pureza” paradigmática. Fazemos tal distinção didática a fim de tornar mais explícito o ponto central da abordagem de Boff com relação ao problema de Deus no contexto periférico. Lembremos ainda que mesmo L. Boff tece considerações de caráter ontológico e epistemológico²¹⁴. Contudo, sua perspectiva tem intenção e cunho preponderantemente ético e político.

Boff aborda a problemática de Deus desde o contexto latino-americano, no qual se percebe um engajamento de significativos grupos religiosos, como as CEBs, que retiram da própria fé impulsos para as transformações sociais. Sem desconsiderar as implicações aduzidas pelas ciências humanas do contexto sócio-histórico sobre a construção da imagem de Deus e do destino último da existência, Leonardo Boff afirma que estes cristãos a partir da

²¹⁴ Cf. tópicos 2.2, 3.1, 3.2 do capítulo anterior e o tópico 2 do presente capítulo. Representativo da presença de considerações de matiz epistemológica na abordagem de Boff é a crítica de Urbano Zilles à sua noção de experiência, num livro que trata justamente da questão do conhecimento de Deus. Cf. ZILLES, Urbano (1989). **O problema do conhecimento**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 76.

busca por um modo de vida comunitário e de práticas libertadoras, ou seja, contestadoras do *status quo*, começaram a criticar as imagens de Deus presentes na sociedade e nas igrejas. Ao confrontarem a imagem bíblica de Deus e o Deus propalado pela sociedade em articulação com as igrejas notaram uma falsificação e usurpação do nome Deus para justificar a estruturação social e apaziguar as consciências. Instaurou-se, então, um conflito das imagens de Deus: de um lado aqueles setores sociais que em nome de Deus procuram legitimar a configuração social (e também religiosa) vigente, do outro, grupos compromissados com transformações que conduzam a uma nova estruturação social (e também religiosa) mais igualitária, participativa, respeitadora das diferenças e comunitária, ancorados numa imagem de Deus diversa. Nesse cenário em que a concepção de Deus serve tanto à legitimação quanto à contestação da ordem constituída, dirá Boff:

o problema não é tanto se Deus existe (para a grande maioria, Deus é uma evidência existencial), mas qual é o Verdadeiro Deus? [...] Que tipo de Deus é esse que existe? É alguém para o qual tudo vale, que convive com a iniquidade, com a opulência de um e a miséria de outros? Ou se trata do Deus que abomina a injustiça e a opressão e ama a justiça e ouve o grito do oprimido e toma por ele partido?²¹⁵.

Dessa maneira, o problema clássico entre fé e razão se desloca do âmbito estritamente teórico para o da práxis. Não só crer e compreender mas, sobretudo, crer e agir. Em termos kantianos, diríamos que a razão em diálogo com a fé é a razão prática, não a teórica. A questão de Deus, portanto, não passa pelo ateísmo, porém pelo combate à idolatria ou, em outros termos, pela crítica à fetichização. O problema em nosso contexto periférico não é o da existência ou inexistência de Deus e sim o de por “qual” Deus se decide. Opta-se por “um” Deus justificador da opressão ou por aquele que liberta o oprimido. Conclui Boff: “Por aí se descobre que a distinção fundamental, nesse terreno, não passa pela crença ou descrença, por quem crê em Deus ou não crê, mas passa por *critérios éticos*, por quem defende e liberta o pobre ou por quem faz ou oprime o pobre”²¹⁶.

Compreende-se, assim, porque Boff vê no *Deus inversus* e no cristianismo teológico fontes de crítica e inspiração para a sociedade e as igrejas. O primeiro, pelo contraste, permite a emersão de Deus como referência de justiça, amor e solidariedade na ausência histórica desses elementos. Já no cristianismo teológico, de forma positiva, Deus emerge como profundo, referência Maior da práxis de libertação dos grupos engajados. Nos dois casos estão

²¹⁵ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 246.

²¹⁶ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 247 (grifo nosso).

em jogo posicionamentos éticos e são estes que contam para discernir a fé autêntica da fé fetichizada ou o cristianismo teológico do cristianismo sociológico.

A defesa e promoção da vida, especialmente dos mais pobres, e a denúncia dos mecanismos produtores da morte permitem identificar, segundo Boff, o Deus verdadeiro proclamado pela tradição bíblica, pelo Jesus histórico e que aparece como Sentido na radicalidade do mundo latino-americano. Aí o Deus dos cristãos comprometidos surge nas figuras de Libertador e Comunidade impelindo à libertação dos oprimidos e à construção de uma sociedade mais justa onde caibam todos. A experiência desses grupos religiosos na América Latina obriga-nos a repensar a postura do homem moderno frente à religião e ao problema de Deus. Nem sempre a religião e Deus são fatores de alienação, reguladores da ordem social e cerceadores da liberdade pessoal e política. Podem também transformar-se em elementos fomentadores e aceleradores do processo de libertação²¹⁷. A experiência dos grupos cristãos mostra o quão *uma* determinada concepção de Deus torna-se inspiração e força crítica de modelos sociais, políticos e religiosos. A imagem de Deus haurida do Jesus histórico e da perspectiva trinitária traz à tona “uma memória perigosa e subversiva” incômoda à ordem vigente e capaz de

projetar imagens socialmente revolucionárias; pode dar origem a sonhos de transformação social que mobilizem os pobres em seus anseios por uma convivência mais participada e fraterna para, através de uma prática histórica, traduzi-los em realidades sociais²¹⁸.

Em nossa compreensão ao investigar os componentes característicos da experiência de Deus no cristianismo, a saber, Jesus Cristo e a Trindade, Leonardo Boff insere-se naquilo que denominamos paradigma ético-político do problema de Deus. E postula como tema central do contexto latino-americano a idolatria ou fetichização. Com isso, podemos dizer, o cristianismo libertador procura se ligar à vertente profética da tradição bíblica e dialoga com a crítica filosófica da religião especialmente preocupada com as implicações práticas das cosmovisões religiosas, por exemplo, a tradição marxista. Ambas as tradições – bíblica e filosófica – concentram atenção às questões da práxis e ao caráter potencialmente ideológico das imagens de Deus.

²¹⁷ “Na América Latina significa que o esforço feito por todo o Continente por se libertar das amarras opressoras de ordem econômica, política e cultural que mantêm milhões acorrentados opressivamente a uma situação sub-humana não é visto apenas como imperativo da razão política, mas como uma exigência da fé que se torna práxis e não droga para dopar inconformados”. BOFF, Leonardo. *Salvação em Cristo e Processo de Libertação. Concilium*, Petrópolis, v. 96, n. 6, p. 762, jun. 1974.

²¹⁸ BOFF, Leonardo (1980). *O Caminhar da Igreja com os oprimidos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 260.

3.3.2. Da ética à ontologia: o caminho ortoprático para Deus

Em relação com a observação anterior faremos aqui uma última e curta consideração sobre o estatuto da práxis no cristianismo libertador de L. Boff.

Conforme temos pontuado ao longo deste capítulo a práxis possui centralidade na visão de Boff. O cristianismo, para ele, nasce da práxis através do seguimento de Jesus e só é autêntico quando pautado pela ortopraxia e não pela ortodoxia. Neste sentido, o cristão autêntico vive e se coloca ao lado daqueles que o Jesus histórico defendeu e pelos quais viveu: os pobres. De nada adianta falar e ter consciência de Deus se as ações e as atitudes contradizem a crença. Afirma Boff: “Mais importante que saber como o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, é viver a comunhão que é a essência da Trindade”²¹⁹.

Ademais o Jesus histórico revela Deus como Pai (Abbá) mostrando-O através de sua atuação no mundo em prol do ser humano e, sobretudo, do homem oprimido. “Jesus responde quem é Deus na medida em que mostra *como* age Deus”²²⁰. A prática de Jesus e sua íntima relação com o Deus-Pai revelam, ainda, a comunhão como natureza de Deus. Jesus não só representa, ele torna Deus visível no mundo por meio de suas atitudes. O acesso a Deus, pois, não parte da metafísica mas da história no per-curso do seguimento de Jesus. “A ética nos leva à ontologia, o seguimento nos conduz ao credo”²²¹.

O ponto de partida para o acesso a Deus não é a teoria, e sim a prática. A opinião mais correta (ortodoxia) vale apenas se acompanhada de uma ação adequada (ortopraxia). Essa postura de Boff, repetimos, está longe de qualquer forma de desprezo pela teoria ou de exacerbação da ação num puro ativismo. Pelo contrário, ele procura articular teoria e prática. Tanto assim que a própria teologia da libertação, da qual faz parte, pretende ser, ao mesmo tempo, originada de uma prática e uma reflexão sobre essa mesma prática. Boff, em nosso entender, ao chamar atenção para o elemento prático, intenciona assegurar o lugar de autenticidade do cristianismo. Como consequência, deslegitima a utilização ideológica da religião por parte de grupos sociais e religiosos comprometidos com a manutenção da ordem social opressora e excludente.

Portanto, o caminho para Deus é ortoprático. O cristianismo é um fazer, não uma teoria. A fé no Deus cristão significa obra, ação no mundo em favor dos pobres contra a opressão. O caminho para o Ser é o agir, se conhece a Deus agindo em favor da justiça, da

²¹⁹ BOFF, Leonardo (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 57.

²²⁰ BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 44.

²²¹ BOFF, Leonardo (1986). **A Trindade e a Sociedade**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 48.

libertação e da comunhão, enfim, do amor aos seres humanos, a começar pelos mais ameaçados e desprezados. O menos importante é a adesão explícita à confissão cristã, o fundamental consiste no assumir atitudes radicais que impliquem a busca por justiça, a adesão à verdade contra a mentira e o cinismo do mundo excludente, e o compromisso com os oprimidos. As doutrinas podem enganar e encobrir acordos que perpetuem a miséria e a pobreza. Adverte Boff: “O acesso privilegiado e sem ambigüidade [para Deus] se faz pelo serviço ao pobre no qual o próprio Deus se esconde anonimamente. A práxis libertadora constitui o caminho mais seguro para o Deus de Jesus Cristo”²²². Podemos concluir – fazendo empréstimo a uma linguagem levinasiana²²³ – que a ética se converte tanto em filosofia quanto em teologia primeira.

4. Igreja: sinal e instrumento de libertação

Explicitada a concepção cristã de Deus no cristianismo libertador, devemos agora apresentar a função da Igreja no contexto latino-americano e, principalmente, brasileiro, por três motivos: 1) a dimensão eclesial é parte constitutiva do núcleo mesmo da religião cristã, tanto em nível teológico quanto histórico; 2) a temática da Igreja representa um dos assuntos mais debatidos por Leonardo Boff (no período por nós pesquisado) e também um dos mais polêmicos, responsável inclusive pelo seu processo junto à Congregação para Doutrina da Fé do Vaticano; 3) a Igreja enquanto fenômeno cultural e instituição está profundamente ligada aos destinos sociais, políticos e culturais da sociedade brasileira.

Segundo L. Boff, a Igreja é uma realidade complexa, de dimensões teológicas, históricas e políticas. Sem entrarmos na querela sobre a validade ou não da dimensão teológica, pontuaremos neste tópico as principais características daquilo que o autor considera a *missão*²²⁴ da Igreja. Isto é: diante do contexto de opressão e sob a crítica e inspiração da concepção cristã de Deus, qual a função da Igreja na sociedade latino-americana e brasileira? Se a Igreja se compreende como seguidora histórica e consciência permanente da mensagem

²²² BOFF, Leonardo (1972). **Jesus Cristo Libertador**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 29.

²²³ Note-se que Boff nunca cita Lévinas nos escritos por nós consultados. Entretanto, a perspectiva deste filósofo não é estranha ao cristianismo libertador. Indicativo disso é a sua influência em autores como Dussel e J. Scannonne.

²²⁴ Observe-se que L. Boff desenvolve, para além da temática missão, toda uma reflexão sobre a *natureza teológica* da Igreja. São discussões interessantes e criativas, apresentam, por exemplo, a idéia de uma unidade originária dos elementos cristológico e pneumatológico na constituição da Igreja e uma nova estruturação da organização eclesial baseada no carisma, e não tanto no poder. Contudo, a investigação desses aspectos alongaria demasiadamente a dissertação e nos obrigaria a debater assuntos de natureza estritamente teológica. Registre-se apenas a amplitude do tema Igreja em Boff e o caráter circunscrito de nosso estudo.

de Jesus, qual o seu papel no contexto social? Que postura deve assumir? Como se relaciona frente aos diversos grupos sociais a fim de ser coerente com sua própria mensagem? Afinal, o que significa afirmar uma Igreja sob o signo da libertação?

Numa definição abstrata, a *Igreja*, afirma Boff, “é fundamentalmente a comunidade organizada dos fiéis que no meio do mundo testemunha Jesus Cristo ressuscitado presente dentro da história [...]”²²⁵. Porém, ressalta, essa definição apresenta-se vazia e generalista. O entendimento do que seja a *Igreja* deve ser referido à práxis histórica, a partir do contexto conflitivo social, político e cultural. A Igreja não é uma “entidade” afastada, sobreposta ao mundo, mesmo que aos olhos da fé seja vista como realidade misteriosa e sacramental, de dupla natureza, divina e humana, semelhante a Cristo²²⁶. Por isso, uma perspectiva crítica deve partir de uma análise histórica e dialética: a Igreja sofre influência do processo histórico e influencia este mesmo processo.

Neste sentido, configuraram-se historicamente na América Latina quatro modelos²²⁷ de relação Igreja-mundo. São modelos históricos (sucederam-se no tempo) e também sincrônicos (presentes na realidade latino-americana da década de 1980²²⁸).

O primeiro modelo é o da *Igreja que se identifica com o mundo*. Corresponde ao regime de crisandade colonial²²⁹ (1492-1808). A Igreja participa como força ideológica do projeto hegemônico das metrópoles (Portugal e Espanha), a dilatação da fé e a expansão do Império caminham lado a lado. Igreja e mundo possuem os mesmos limites, não há separação ou autonomia entre esfera estatal e eclesiástica. O padroado e a não-legitimidade do outro como outro (o indígena e o negro) são exemplos dessa situação. Tem-se uma Igreja *para* os pobres, de estratégia político-pastoral assistencialista e paternalista, condizente com a manutenção do *status quo*.

²²⁵ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 211.

²²⁶ “Por fim, a Igreja é particularmente mistério pela união que nela se verifica entre o histórico-social (sempre sujeito às degenerações) com o espiritual-divino. [...]. Aqui reside o específico do mistério da Igreja: a coexistência numa mesma realidade-Igreja dos dois elementos, do divino e do humano”. BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 31

²²⁷ Leonardo Boff refere-se a estes modelos, de modo mais detalhado ou sucinto, em várias obras. Aqui apresentá-los-emos tomando como referência principal o artigo BOFF, Leonardo. Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana?. In: SCHWANTES, Milton et all. **Dor, resistência e esperança cristã**. Memória de um seminário na Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989. Outras obras serão utilizadas e citadas oportunamente.

²²⁸ Diríamos presentes ainda hoje, no século XXI.

²²⁹ Regime no qual a Igreja é assimilada ao projeto de conquista da América Latina, recebendo apoio do Estado e servindo a este como força ideológica e espiritual justificadora da dominação. Um dos melhores estudos sobre esta questão é o de RICHARD, Pablo (1978). **Morte das crisandades e nascimento da Igreja**. Trad. de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982.

O segundo modelo é o da *Igreja que se separa do mundo*. Suas origens remontam à Reforma Protestante e ao Renascimento e na América Latina aparece quando da constituição das repúblicas (1808-1960). Neste modelo, conhecido como nova cristandade²³⁰, o mundo ganha autonomia e a Igreja se compreende como instrumento de salvação, sem ela não há salvação para o mundo. A estratégia político-pastoral é trazer o mundo para dentro da Igreja. Assim, reduplicam-se dentro dela funções, instituições e aparelhos típicos do Estado. Criam-se sindicatos, escolas, partidos e movimentos de cunho cristão. No catolicismo, em específico, surgirá uma rede de movimentos coordenada pela hierarquia eclesiástica para manter os leigos na instituição.

O terceiro modelo é o da *Igreja que se insere no mundo*. O marco histórico são os anos 1950-60, principalmente após o Concílio Vaticano II (1962-65). O caminho inverte-se: não mais o mundo vai para dentro da Igreja, esta se dirige ao mundo. O mundo é maior que a Igreja. Compreende-se que o Reino de Deus e a salvação perpassam tanto o mundo quanto a Igreja, a diferença é que nesta última a salvação é feita sacramento, celebração e referência explícita, daí a compreensão da Igreja como “sinal de salvação”. Tal perspectiva, caracterizada de cristianismo progressista (de cunho desenvolvimentista e ilustrado) reconcilia-se com o mundo moderno da ciência, da técnica, do desenvolvimento e do trabalho. Em suma, retrata o período e a postura de abertura da Igreja católica diante da modernidade secular, das demais religiões e outras confissões cristãs. Este modelo gerou cristãos atuantes na sociedade, presentes em instituições laicas, como sindicatos, partidos, universidades, etc., e não somente em órgãos pertencentes à Igreja. Foi vivido principalmente no Primeiro Mundo, e no Brasil, sobretudo nas pastorais urbanas ligadas à classe média e alta. Para L. Boff, neste período a Igreja no Brasil – que passava por uma modernização da instituição eclesial com a criação, por exemplo, da CNBB e de uma pastoral de conjunto – mostra grande sensibilidade para com o problema social da pobreza sem, contudo, questionar a estrutura do sistema social e econômico e, internamente, ainda mantém a estrutura de poder hierarquizada encabeçada pelo clero. Apesar de uma postura progressista (afastamento gradativo do regime de nova cristandade), a Igreja corria o risco de ser funcional (ideologicamente) em relação ao sistema instituído.

²³⁰ Caracterizado “por relações de aliança, concórdia ou tolerância [da Igreja] com o Estado populista. No entanto vai-se produzindo uma cisão entre duas posições. Uma que procura o poder conseguido pelo fortalecimento da Igreja e a necessidade de aliança com a nascente burguesia industrial, para preservar o estado de coisas tradicional, oligárquico e conservador. Outra que procura usar esse poder numa causa democrática, modernizadora, progressista, que inclui a opção pela ação *social*, ainda ambígua”. DUSSEL, Enrique (1986). **História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)**. Trad. Eugenia Flavian. São Paulo: Paulus, 1989, p. 38.

O quarto modelo é o da *Igreja que está dentro do submundo*. A Igreja encarna-se nas classes oprimidas e muda de lugar social e de ótica: “A partir do lugar social do pobre se percebe a necessidade de mudança estrutural da sociedade, na direção de mais justiça, comunhão e participação”²³¹. A referência histórica são as duas Assembléias Gerais do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) em Medellín (1968) e em Puebla (1979). Marcam a reviravolta da Igreja o abandono da perspectiva desenvolvimentista em prol da libertação integral e da justiça para todos, a afirmação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) como modo autêntico e novo de ser Igreja e a opção preferencial pelos pobres. Descobre-se que a Igreja num mundo subdesenvolvido tem uma função (missão) profético-libertadora e, no seguimento de Jesus, deve ajudar a superar a pobreza. Essa missão é profética, ao denunciar a situação de marginalização dos empobrecidos e ao anunciar a utopia do Reino de uma sociedade mais justa, simétrica e participativa, e revela-se libertadora, ao colaborar na transformação das relações opressoras. A ajuda da Igreja se dá em dois níveis, enquanto força social e política junto aos pobres, reforçando seu potencial transformador, e enquanto instituição que confere peso político e legitimidade às mobilizações e organizações populares. Há um deslocamento do centro para a periferia, do mundo rico para o da pobreza. A Igreja deixa uma postura moralista e assistencialista e passa a uma perspectiva conscientemente política, do lado dos oprimidos. Nessa passagem percebe-se, por exemplo, que, se antes a ciência, a técnica e o trabalho eram vistos como formas de realização do Reino no mundo (terceiro modelo), como fontes de desenvolvimento, agora se mostram como meios refinados de manutenção da dominação de classes e países. Faz-se uma interpretação libertadora do Evangelho e da fé e uma leitura da história como história da salvação-libertação ou da perdição-opressão²³². As razões últimas e impulsionadoras da Igreja em busca de libertação têm razão interna à própria fé. Emergem do núcleo da fé cristã através do resgate das dimensões sociais e políticas intrínsecas da fé e do Evangelho²³³.

Leonardo Boff considera que este quarto modelo constitui a grande originalidade da Igreja latino-americana e brasileira. Nele há autonomia e articulação entre mundo, ou melhor,

²³¹ BOFF, Leonardo (1981). **São Francisco de Assis: Ternura e Vigor**. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 77.

²³² “A teologia da libertação insiste no fato de que existe uma só história na qual se dá salvação ou perdição; a forma de opressão e de libertação da graça e do pecado aparece quando se coloca a questão ao nível social que é hoje a instância mais determinante de nossa percepção da realidade”. BOFF, Leonardo **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 90.

²³³ “Não acrescentamos a libertação ao evangelho, como se a libertação viesse dos movimentos populares, viesse da tradição marxista e nós acrescentaríamos ao evangelho. Não, tiramos de dentro do evangelho a dimensão libertadora que está lá dentro”. BOFF, Leonardo. Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana?. In: SCHWANTES, Milton et all. **Dor, resistência e esperança cristã**. Memória de um seminário na Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989, p. 56.

submundo, e Igreja, política e religião, pois se assume uma postura dialética entre fé e práxis. A Igreja como sacramento deve “tornar visível e historicar o significado salvífico de Jesus Cristo e de sua missão, e ao fazê-lo, fazer-se sacramento-sinal e sacramento-instrumento de libertação”²³⁴. Por meio da opção preferencial pelos pobres e da vivência comunitária e fraterna realizada nas CEBs a Igreja deixa *transparecer* o divino no mundo, torna visível o invisível. O acento praxístico inspira-se na figura central do cristianismo, na qual as prédicas sem práticas nada valem. A Igreja, então, se dá conta do pecado social (não apenas do pessoal), ou seja, das estruturas sociais, econômicas e políticas como antitéticas ao projeto de Deus, que é de justiça, igualdade e mais vida. Pouco a pouco a Igreja – especialmente no Brasil, em que membros do cristianismo libertador estiveram presentes em postos importantes da estrutura eclesial – se torna popular, constituída pelo povo e com o povo, ensaiando um novo projeto de sociedade e um novo modelo de Igreja que encontra nas CEBs sua expressão viva e organizada. De acordo com Boff, há a emergência de uma nova relação entre Igreja e povo, não mais Igreja *para* o povo, e sim Igreja *com* os pobres e *dos* pobres. Quer dizer, assumindo a causa dos empobrecidos e formada pelos pobres como sujeitos de sua própria organização e libertação.

A Igreja no horizonte da libertação estabelece, portanto, um novo pacto com as classes exploradas. Como na América Latina predomina no povo uma cosmovisão religiosa, a Igreja desempenha importante função de reprodução ou de contestação das relações sociais, que estão sob o regime de produção capitalista. Desse modo, ela pode reinterpretar, num interesse libertador, os símbolos da fé e resgatar a figura histórica de Jesus. Cabe ao intelectual orgânico religioso ajudar a comunidade a perceber, sistematizar e expressar os seus anseios de libertação e mostrar os vínculos entre estes e o ideário de Jesus e dos Apóstolos. De acordo com Boff, a Igreja não é fatalmente conservadora (como pensa o marxismo ortodoxo), seu ideário (constituído pela memória subversiva de Jesus e pela concepção trinitária) é antes revolucionário. Mas tal percepção depende de determinadas condições sociais e eclesiais para emergir. Com efeito, dado o momento social e eclesial dos anos 1960-70, no qual houve uma certa ruptura do bloco histórico, com uma conseqüente quebra da aliança entre Igreja e Estado, apresentaram-se as condições para o (re)surgimento²³⁵ desse ideal contestatório da fé

²³⁴ BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 174.

²³⁵ Colocamos o prefixo *re-* entre parênteses por compreendermos, como Boff, que a perspectiva contestatória do cristianismo é algo inerente à sua natureza. Neste sentido, a oposição à injustiça, o caráter profético-denunciatório remonta aos inícios do cristianismo e às suas matrizes judaicas. A transformação da religião cristã em ideologia justificadora da opressão seria fruto de uma construção histórica posterior iniciada com o casamento entre trono e altar ainda no Império Romano, com Constantino. Cf. BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1981 (todo o capítulo V) e BOFF, Leonardo (1981). **São Francisco**

cristã. Isso possibilitou um modo de articulação entre setores da instituição eclesiástica e classes populares que resultou no aparecimento de uma Igreja popular, de características populares.

No Brasil, a Igreja da libertação, em nível institucional e de mobilização de base (as CEBs), terá notória expressão social e política, exercendo papel de destaque no confronto com o regime militar e no fomento aos movimentos populares. Löwy²³⁶ afirma que após a derrota das guerrilhas e antes do novo movimento sindical a Igreja aparece perante a sociedade civil e os militares como adversária principal e inimiga mais radical do regime autoritário. Enrique Dussel reforça isso ao dizer que “a Igreja [brasileira é] que vai substituir a chilena, mostrando o caminho e o modelo de ação cristã na América Latina no final do século XX”²³⁷. E ainda Pablo Richard vê no surgimento dessa Igreja popular “uma Igreja que libera todas as potencialidades revolucionárias da cultura e da religiosidade populares, [...] que assume conscientemente os riscos e as incertezas do engajamento, [...]”²³⁸. De fato, a rápida transformação sofrida pela Igreja brasileira, na passagem dos anos 1950 para os anos 1970, a colocou como a mais avançada do continente e a única em que a teologia da libertação assume ampla influência. Uma combinação de fatores, apontada por Löwy²³⁹, auxilia na compreensão dessa metamorfose: 1) a insuficiência numérica do clero e a conseqüente dependência e importância dos leigos; 2) a influência profunda da cultura católica francesa, uma vez que a França no século XX assistiu a evoluções radicais do catolicismo, o que propiciou um ambiente cultural mais receptivo às novas idéias radicais; 3) com a ditadura, a Igreja torna-se o último refúgio de oposição ao regime, pois os demais canais institucionais foram fechados ou controlados e membros da própria Igreja entraram em conflito com o Estado, obrigando-a a se posicionar dentro da conjuntura política do país; 4) o desenvolvimento capitalista ocorreu com maior rapidez e profundidade no Brasil, agravando as desigualdades sociais e contribuindo para a eclosão do cristianismo libertador; 5) padres e

de Assis: Ternura e Vigor. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 72-6. O novo nesse (re)surgimento, em nosso entender, é a percepção da pobreza como *fenômeno estrutural* de um sistema (o capitalista) e a concepção de pobre como *sujeito* da própria libertação. Características ausentes nos primórdios do cristianismo, aspectos possíveis de serem percebidos somente após a modernidade.

²³⁶ LÖWY, Michael (1996). **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Trad. Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 144.

²³⁷ DUSSEL, Enrique (1986). **História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)**. Trad. Eugenia Flavian. São Paulo: Paulus, 1989, p. 54.

²³⁸ RICHARD, Pablo (1978). **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. Trad. de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 178-9.

²³⁹ LÖWY, Michael (1996). **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Trad. Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 149-50.

teólogos radicais dos anos 1970 optaram por trabalhar a partir de dentro da instituição e procuraram não se separar dos bispos e não se isolar.

Podemos, assim, destacar duas faces da Igreja, uma institucional e outra ligada à base, bastante ilustrativas de sua função político-social contestadora do contexto de opressão.

A primeira é a da *Igreja enquanto tribuno*. Segundo Boff, diante do vazio político criado pela repressão militar e por um dever evangélico, a Igreja assumiu frente ao Estado a função de tribuno do povo, contestou a violência, o desrespeito aos direitos humanos, empenhou-se na criação de comunidades com sentido de solidariedade e foi canal de representação das causas populares e de justiça social. Agiu como profeta na denúncia de crimes e da violação à pessoa. “A função tribunícia da Igreja consiste em representar face ao Estado a paixão dolorosa do povo, a dignidade de suas lutas e o direito de suas reivindicações por mais justiça e participação”²⁴⁰. Leonardo Boff, entretanto, chama a atenção para o caráter contingente dessa função. A verdadeira relação deve ser estabelecida entre Estado e povo, à Igreja coube a suplência do povo – configurada na relação Igreja (povo)-Estado – devido ao contexto repressivo e ao medo da reação do Estado perante os protestos populares.

A segunda face é a da *Igreja enquanto Comunidade Eclesial de Base* (CEB). Para Boff, as CEBs representam a prática da libertação da qual a teologia da libertação é a teoria. São a grande novidade eclesial, com profunda relevância social e política. Nelas há um *ensaio democrático* em dupla esfera, eclesial e sócio-política. Nas CEBs opera-se verdadeira *eclesiogênese*²⁴¹, quer dizer, o nascimento de outra forma de ser Igreja, de característica comunitária, fraternal e participativa, onde o poder religioso não é exercido de maneira vertical, mas se criam relações mais horizontais. Todos têm direito à palavra e executam as atividades (serviços, carismas) na Igreja em prol da comunidade. Daí Boff enfatizar a progressiva superação de um modo de ser de Igreja-sociedade (baseado em distribuição desigual de tarefas e funções e na concentração do poder de decisão nas mãos do clero) para outro modo de ser, o da Igreja-comunidade (em que todos compartilham funções e serviços e o poder de decisão cabe à comunidade como um todo, leigos e clero). Esse último, conforme vimos acima, está mais próximo da concepção trinitária do divino. Além disso, as CEBs como comunidades abertas à sociedade (em que os problemas do povo são discutidos à luz do

²⁴⁰ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 120.

²⁴¹ A discussão sobre a *eclesiogênese* em Leonardo Boff ultrapassaria os limites deste trabalho. Para as nossas intenções as considerações gerais realizadas são suficientes. Salientamos, contudo, a importância do tema na obra do autor, principalmente no período histórico aqui estudado. Texto fundamental, que analisa as CEBs como nova forma de ser Igreja, é BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977. Uma nova edição ampliada saiu recentemente com novo subtítulo **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

Evangelho), adquirem função social crítica e desmistificadora, ao questionarem as causas e conseqüências dos problemas do povo (desemprego, condições péssimas de trabalho, falta de água e outros serviços, etc). Dessa maneira, ensaia-se um novo tipo de sociedade, através da participação direta dos seus membros, do respeito aos mais fracos e do exercício do poder como serviço ao todo da comunidade. As CEBs são atuantes socialmente, sendo canais de expressão e mobilização popular, e se articulam com outros movimentos, tais como sindicatos, partidos, associações, etc. Nelas nascem, ao mesmo tempo, um novo cristão e um novo cidadão, conscientes de seu papel na Igreja e no mundo. Subjacente às CEBs existe um modelo de sociedade²⁴², a democracia participativa ou fundamental, utopia erigida sobre quatro pilares: a *participação* aberta do maior número possível de pessoas; a *igualdade* entre os participantes; o respeito à *diversidade* como riqueza humana e social que evita a massificação; a *comunhão* como busca de relações solidárias para com todos e com o Transcendente.

A Igreja, pois, enquanto Igreja-instituição e Igreja-na-base (CEBs), é sinal e instrumento de libertação, vale dizer, luz e força na luta pela transformação das relações de opressão que marcam a sociedade e a própria Igreja e faz sofrer principalmente os mais pobres. Com isso, ela se mostra verdadeiro símbolo/sacramento (tal como definimos no capítulo anterior), capaz de fazer *transparecer* no mundo o divino que se revela na história e de dar corpo (densidade) a esse divino. Por sua prática profética (de denúncia e de anúncio) e comunitária, a Igreja põe-se no caminho ortoprático para Deus e apresenta-se como reflexo da Trindade. Sua função é colaborar na tarefa da libertação, partindo do lugar/olhar do pobre, auxiliando o povo, autêntico promotor e sujeito da libertação.

Nessa função da Igreja estão compreendidas duas grandes opções. A primeira, a opção preferencial pelos pobres contra a injustiça social, o que significa compreender o pobre enquanto empobrecido, ou seja, *feito* injustamente pobre, não num sentido “espiritual” mas no sentido histórico e concreto de negação de condições mínimas de vida e de expressão. Isso implica uma razão humanitária. Entretanto, a razão última dessa opção funda-se em razões cristãs, isto é, na opção divina (Deus que opta pela vida dos pobres e liberta o cativo), na opção jesuânica (do Jesus histórico que optou pelos mais necessitados e discriminados de seu tempo) e na opção apostólica (pois desde o princípio os apóstolos eram solícitos para com os pobres). O sentido da opção preferencial pelos empobrecidos não é excludente (só os pobres). Antes, quer marcar o ponto de partida, a ordem de prioridades das ações da Igreja. Afirma L.

²⁴² BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 209

Boff que “a aparente parcialidade desta opção preferencial abre caminhos para a forma concreta de amor cristão universal”²⁴³. Outra grande opção é pela libertação de todas as dimensões opressoras da vida dos empobrecidos. Isso implica uma dimensão espiritual, mas também as dimensões social, política, econômica, cultural e pedagógica. Enfim, significa o combate à pobreza enquanto pecado social. Esclarece Boff: “A fé não é reduzida a esta dimensão social e libertária, mas se enfatiza tal dimensão, pois ela anima o compromisso dos cristãos para com seus irmãos pobres no sentido de superar os níveis de inumanidade que persistem”²⁴⁴.

5. Religião: ópio ou libertação?

Depois de todos os pontos apresentados convém colocar uma pergunta abrangente, capaz de englobar os aspectos debatidos, e respondê-la orientados pelas idéias de L. Boff. Afinal, a religião é ópio ou libertação do povo?

Sabe-se que, na tradição filosófica, principalmente desde o Iluminismo, a religião sofreu constantes questionamentos não apenas quanto à natureza e origens de suas concepções, mas ainda quanto à sua função, enquanto fenômeno histórico e cultural, dentro das relações sociais e políticas. Marx, Nietzsche e Freud, no rastro de Feuerbach, representam contundentes críticos no interior dessa tradição. Também na sociologia, a partir das idéias de Durkheim e Weber, se discute o papel crucial da religião na configuração do tecido social e sua colaboração no fomento a determinados aspectos culturais e econômicos. Sem negar as contribuições críticas da filosofia e da sociologia, pelo contrário, incorporando-as, L. Boff interroga-se: “[qual] o tipo de contribuição que se pode esperar da religião, no caso vertente do Cristianismo, na transformação de nossa realidade social marcada, inegavelmente, por um abismo que separa cada vez mais ricos e pobres”²⁴⁵?

Contudo, Boff atenta para o perigo de duas formas de reducionismos que podem aparecer a partir desse questionamento: o teologismo e o sociologismo. Ambos desconsideram a mútua implicação entre condições histórico-sociais e concepções religiosas e acabam, no primeiro caso, supondo uma independência total da religião em relação ao seu enraizamento histórico-cultural e, no segundo caso, reduzindo a fé (experiência de encontro com o Absoluto) a determinações sociais ou econômicas (e complementaríamos,

²⁴³ BOFF, Leonardo **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 54.

²⁴⁴ BOFF, Leonardo **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 55.

²⁴⁵ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 104.

psicológicas). Para Boff, os reducionismos erram por não compreenderem a *autonomia relativa* da religião e da sociedade, isto é, que uma religião concreta nem é *só* relação com o Absoluto e nem *apenas* determinação social. A religião surge da *articulação* entre experiência e enraizamento.

Nesta perspectiva, conforme Boff, a religião pode apresentar uma dupla faceta. Por um lado, de *legitimadora* de uma dada condição social opressora, consolidando a hegemonia de uma classe dominante. Ou, por outro lado, de *contestadora* da ordem estabelecida e impulso de transformação, tendo “seu lugar dentro de uma estratégia de libertação, especialmente se o povo possuir uma cosmovisão religiosa como é o caso da AL [América Latina]”²⁴⁶. A religião carrega a possibilidade histórica de ser ópio ou fermento transformador. Note-se, porém, o seguinte: mesmo a religião possuindo uma faceta libertadora, ela não é inteiramente absorvida por tal aspecto (o que configuraria um outro tipo de reducionismo: o secularismo²⁴⁷), pois tem instâncias próprias – como a oração, a celebração e a mística – suprapolíticas (nem apolíticas nem antipolíticas), ainda que exerçam função política²⁴⁸.

“A religião constitui um complexo simbólico que exprime e alimenta permanentemente a fé”²⁴⁹, assevera Boff. Assim sendo, a “reserva simbólica da fé” (trabalhada neste capítulo a partir das concepções de Jesus, da Trindade e da Igreja), articulada com as causas libertadoras do povo, relaciona-se aos interesses libertários dos oprimidos e os fundamenta²⁵⁰. Leonardo Boff ressalta a importância da figura do profeta nesse contexto. Como já assinalamos antes, o profeta capta as urgências do tempo histórico, critica duramente as injustiças, o esquecimento das vítimas e proclama novos tempos. Dussel enfatiza a dinâmica profética ao afirmar que “o profeta morre anunciando uma ordem histórica mais justa como sinal de utopia escatológica”²⁵¹. Daí o cristianismo libertador privilegiar a leitura dos profetas do Antigo Testamento e os personagens de características proféticas da América Latina²⁵².

²⁴⁶ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 106.

²⁴⁷ “A fé possui, sim, uma dimensão voltada para a sociedade; mas não se deixa consumir totalmente nisto; seu olhar originário se orienta para a dimensão eterna da existência e a partir daí contempla a política, a economia e a sociedade como possíveis caminhos ou descaminhos para o Reino de Deus”. BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 60-1.

²⁴⁸ BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 97-8.

²⁴⁹ BOFF, Leonardo. (1975). **Mínima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 77.

²⁵⁰ BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 106.

²⁵¹ DUSSEL, Enrique **Para uma ética da libertação latino-americana: uma filosofia da religião antifetichista**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980 (vol. V), p. 132.

²⁵² Conferir, a título de ilustração, os tópicos de BOFF, Leonardo (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção), p. 153-70, referentes a Hélder Câmara, Aloísio Lorscheider, Pedro Casaldáliga e Oscar Romero.

Parece-nos razoável, então, seguir Dussel na classificação do cristianismo libertador como religião infra-estrutural. De acordo com o filósofo argentino-mexicano temos dois conceitos históricos de religião. O primeiro é o de *religião supra-estrutural*, desenvolvido por Hegel, Marx e o marxismo posterior (Rosa Luxemburgo, Lênin, Gramsci). Mesmo considerando-se as diferenças entre estes autores, todos compartilham uma visão de fundo comum, segundo a qual a religião tem um estatuto ideológico supra-estrutural, quer dizer, exerce a função de ocultamento de uma determinada situação e acaba por justificar alguma dominação. O principal fenômeno desse processo é o fetichismo, isto é, a divinização e absolutização de um sistema, seja político, social ou econômico. “O fetichismo indica, exatamente, a constituição a-histórica, com pretensão de eternidade (por sua origem e termo), da totalidade social vigente”²⁵³. O segundo conceito corresponde à religião para os profetas de Israel e a práxis profética do cristianismo de libertação. A *religião infra-estrutural* é aquela que critica a estrutura do sistema de dominação-opressão, seja o modo de produção tributário do sistema assírio (profetas de Israel), o sistema das *encomiendas* e do escravismo indígena (Bartolomé de Las Casas) ou o sistema capitalista dependente do século XX (cristianismo libertador). Por isso, a religião infra-estrutural é crítica, desvela a responsabilidade prática do sistema de produção na criação da opressão. Longe de buscar a legitimação desse sistema, ela instaura

nova práxis (em nome do melhor da utopia do passado criticada desde a utopia escatológica) cuja raiz tem um campo de *autonomia relativa*, (o horizonte da religiosidade profética, como ‘resto’ que atravessa a história sem esgotar-se, e em contraditória dialética com as instituições religiosas – instituições que não são necessariamente infra-estruturais)²⁵⁴.

O “resto” escatológico a que se refere Dussel e a mística como elemento suprapolítico, afirmada por Boff, permitem uma espécie de “reserva crítica” permanente que impede qualquer forma de fetichização de um sistema, seja ele opressor ou até mesmo dito libertador. Nenhum sistema social, econômico, político e, também, religioso pode ser absolutizado e divinizado, compreendido como forma eterna, imutável. Dessa maneira, a religião infra-estrutural é, num certo sentido, atéia do fetiche, pois nega ao sistema instituído caráter divino. Esse “ateísmo do fetiche”, do qual nos fala Dussel²⁵⁵, não seria nada mais que o ateísmo dos profetas de Israel, aquele que nega ao ídolo (= fetiche) a divindade em prol da afirmação do

²⁵³ DUSSEL, Enrique **Para uma ética da libertação latino-americana**: uma filosofia da religião antifetichista. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980 (vol. V), p. 120.

²⁵⁴ DUSSEL, Enrique **Para uma ética da libertação latino-americana**: uma filosofia da religião antifetichista. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980 (vol. V), p. 133.

²⁵⁵ DUSSEL, Enrique **Para uma ética da libertação latino-americana**: uma filosofia da religião antifetichista. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980 (vol. V), p. 137.

Deus verdadeiro, realizada através da afirmação do outro (os empobrecidos, as vítimas). O Outro, portanto, se manifesta no outro excluído. Privilegiar o sistema em detrimento do outro significa cair em idolatria e fetichismo. Daí L. Boff afirmar uma densidade especial de Deus no pobre. Aquele que está fora, exterior ao sistema, *transparece* o divino e impele a uma nova ação criadora de justiça.

A noção de *religião infra-estrutural* relaciona-se e complementa o que desenvolvemos no tópico 3.3.1 acerca do paradigma ético-político da questão de Deus. Além de reafirmar a concepção ortoprática como caminho para Deus no cristianismo libertador.

Em suma, Boff assume a crítica moderna da religião e o caráter ambíguo da religião (legitimadora e contestadora). Considera-a, simultaneamente, em seu necessário enraizamento histórico e na sua autonomia relativa, rejeitando todo tipo de reducionismo. Afirma a possibilidade de articulação entre o complexo simbólico da fé e as causas libertadoras, o que fundamentaria a luta dos oprimidos. Disso resultaria uma religião de características proféticas, ou seja, uma religião infra-estrutural (Dussel). Dessa forma, conclui L. Boff: “O cristianismo já não poderá mais ser tachado de ópio do povo, nem apenas de favorecer o espírito crítico: agora se transforma em fator de compromisso de libertação”²⁵⁶.

6. Libertação e salvação

Para finalizar apresentaremos uma síntese do conceito de *libertação* e sua articulação com a *salvação* em L. Boff. Isso permitirá duas coisas: a) explicitar a contribuição teórica do autor para essa idéia-força; b) desenvolver e retomar de maneira mais detalhada os principais aspectos filosóficos envolvidos nesse conceito.

Indubitavelmente, Leonardo Boff é um dos expoentes brasileiros do pensamento de libertação. Para efeitos meramente didáticos pode-se, de certa forma, tomar Álvaro Vieira Pinto e Lima Vaz como precursores da perspectiva da libertação, Freire como formulador e Boff como o consolidador dessa perspectiva tanto em nível filosófico quanto teológico. Ressaltemos também a indiscutível presença de Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, na formulação da perspectiva libertadora. Ele é o primeiro teólogo a falar explicitamente em termos de libertação, traçando o programa inicial da nova teologia. Sua importância para a consciência histórica de libertação e a influência exercida sobre vários autores, inclusive o autor em estudo, deve ser assinalada. Uma abordagem mais ampla, que procurasse a

²⁵⁶ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis (1985). **Como fazer teologia da libertação**. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 21.

emergência da libertação em nível latino-americano (e não só no caso brasileiro, como na nossa abordagem), certamente conferiria um lugar de destaque à reflexão de Gutiérrez²⁵⁷.

L. Boff considera a perspectiva do desenvolvimento uma forma de subconsciência da consciência histórica de libertação. Para ele, a compreensão do fenômeno do subdesenvolvimento como etapa de alguma maneira superável não se dá conta de que o subdesenvolvimento dos países periféricos resulta do desenvolvimento dos países centrais. Desse modo, o Brasil e a América Latina não estão em fase de transição para o desenvolvimento e autonomia nacionais, mas sim mantidos em relações de dependência. Tal situação configura-se opressora de países e povos e requer outra postura e interpretação do fenômeno. Mais que uma tentativa de reforma do sistema vigente precisa-se de uma ruptura desta “ordem” injusta produtora de riqueza para poucos e miséria e pobreza para milhões. A libertação enquanto práxis libertadora do *status quo* dependente – ensejada por grupos sociais e populares – e horizonte de compreensão da realidade emerge como nova consciência histórica, marca da atual epocalidade. Ela carrega, para além do dado científico da dependência da periferia, um conteúdo ético, político, denunciatório, utópico e religioso. A categoria de *libertação*, inicialmente referida a uma análise sócio-analítica, sofre um “deslocamento semântico”²⁵⁸, ganhando relevância para outras áreas como, por exemplo, a filosofia e a teologia.

No nível filosófico, L. Boff analisará o aparecimento do processo de libertação a partir de uma reflexão sobre a liberdade humana, mostrando como esta nunca é dada, mas sempre conquistada. Conforme Boff, a liberdade, no seu sentido fundamental, não é uma faculdade de escolha, nem uma qualidade possuída por um sujeito, nem um estado de total independência. A rigor, ela não pode ser definida, apenas mostrada fenomenalmente, pois constitui um modo próprio de ser: o modo de ser do homem-espírito. Segundo o autor: “*O homem-espírito se caracteriza como abertura infinita, como distensão para o futuro de indefinidas possibilidades, abertura e distensão sempre caracterizadas numa situação limitada e de-finida. O homem espírito é pessoa*”²⁵⁹. Sendo pessoa, apresenta-se como interioridade (“autoconsciência de um eu”) e transcendência (“capacidade de estar em comunhão e na intimidade com todas as coisas”). Sua abertura ao mundo – que não constitui perda de identidade – inclui ainda o Absoluto, buscado, mesmo de forma inconsciente, em cada

²⁵⁷ Para uma breve apreciação do significado e da relevância da obra do teólogo peruano cf. LIBANIO, João Batista (2000). **Gustavo Gutiérrez**. Trad. Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2004.

²⁵⁸ Para uma investigação da semântica do termo “libertação” cf. LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**: roteiro didático de estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 137-55.

²⁵⁹ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 88.

concreção histórica, constituindo o único correspondente adequado ao impulso de liberdade-abertura-comunhão. Pelo fato de o homem ser pessoa, a liberdade constitui uma característica fundamental do mesmo²⁶⁰. Entretanto, essa liberdade fundamental se realiza no mundo e na história, e aí tem origem o drama da liberdade e o processo de libertação.

A liberdade humana é sempre situada, porque o homem como um ser-no-mundo está marcado pela sua circunstância pessoal e social. “Esta de alguma maneira cerca e aprisiona o homem (*circum*), mas lhe permite viver e estar (*stância*) como senhor, dentro de um mundo domesticado e familiarizado por ele através do pensamento, do trabalho, da cultura, da convivência, etc.”²⁶¹ O homem, então, é livre na medida em que se independentiza disto ou daquilo (pessoa, lei, relação), quer dizer, enquanto ser *livre de*. Essa independência é sempre relativa, já que em sentido pleno ela cabe somente ao Absoluto. Mas alguém só pode se independentizar autodeterminando-se de algum modo, isto é, assumindo-se a si mesmo dentro das determinações existenciais, sociais e políticas nas quais está inserido. “O homem portanto é *livre para* assumir a própria determinação e nela se auto-realizar”²⁶². Por conseguinte, compromete-se ao ratificar ou criticar essa determinação. Enquanto *livre para*, o homem surge como maior que sua circunstância. Assim, conclui Boff: a estrutura radical da liberdade humana não é nem a total independência, nem a completa autodeterminação. Ela é a unidade dialética entre a relativa Distância das coisas e o Poder relativo sobre si mesmo, quer dizer, entre a *liberdade de* e a *liberdade para*.

O processo de libertação configura-se precisamente nesse esforço de libertar-se *das* situações *para* ser livre para si e para o mundo. Por isso, considerando a estrutura da liberdade um processo dialético entre o ser *livre de* e ser *livre para*, ela significaria um processo de libertação. Boff distingue quatro momentos nesse processo. O primeiro é o conflito: a situação de dependência torna-se aguda e a possibilidade de autodeterminação fica tão dificultada que o conflito chega ao paroxismo e exige um processo libertador. Aparece, assim, a crise, instaladora de um desequilíbrio profundo que acrisola (purifica/limpa) o homem para que se torne mais apto a decidir e tomar uma posição. A saída da crise necessita, então, da

²⁶⁰ Assinalemos que, mesmo caracterizando o homem como pessoa e coincidindo suas conclusões com as considerações da filosofia personalista (uma das bases dos pensamentos de Vieira Pinto, Vaz e Freire), Boff possui outras fontes. Em entrevista concedida por e-mail, afirma que o personalismo filosófico não o influenciou. Seu pensamento foi influenciado pela reflexão filosófica alemã, principalmente da Escola de Frankfurt e da analítica existencial heideggeriana. Cf. Anexo, pergunta número 6. Não nos cabe aqui analisar as influências e suas repercussões para o pensamento dos autores abordados. Contudo, chamamos a atenção para a forte presença de Teilhard de Chardin em todos eles.

²⁶¹ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p.21.

²⁶² BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 91.

elaboração de um novo projeto. Neste terceiro momento, um projeto alternativo de mediação para a liberdade é elaborado. Rompe-se ideologicamente com a dependência e gesta-se uma nova determinação, também limitada, com o objetivo de expandir o espaço da liberdade. O último momento é a decisão, ato libertador por excelência, que inaugura o processo de libertação e cria uma nova determinação. Essa decisão se enraíza num processo fundamental e radical ligado a um projeto de identidade essencial (aquilo que se deseja ser propriamente), envolvendo por isso valores e motivações profundas. Como a decisão ocorre em meio a um mundo conflitivo e mutante, deve estar atenta às mutações nele presentes. O processo de libertação, portanto, significa permanente decisão. Todo ele é dialético: o homem se liberta de uma dependência, autodetermina uma nova situação que, por sua vez, exaure suas possibilidades e exige nova libertação da dependência, e assim por diante. É a dialética do cativo-liberto-cativo²⁶³. Enquanto ser-no-mundo o homem assume plenamente a dependência do mundo como liberdade para o mundo. Nesse sentido, essa dialética considera o mundo o espaço próprio de auto-realização do homem, e não um obstáculo.

O processo de libertação descrito acima de maneira abstrata se refere ao processo pessoal. Ilustra a condição do homem-espírito-no-mundo ou, na linguagem teológica, a condição criatural do ser humano. Essa estrutura se concretiza também, ainda que guardadas as especificidades, no processo de libertação social. A sociedade esgota as possibilidades de liberdade de um arranjo social, o que leva a um processo libertador ou opressor (caso as forças de manutenção prevaleçam). Nasce o conflito entre grupos sociais, uns desejosos de manter a situação e outros desejando ultrapassá-la. Desse conflito vem a perda de legitimidade do arranjo estabelecido (crise). Da crise emerge um projeto libertador: visa-se uma nova estrutura social, a conquista de novo espaço da liberdade. Isso, para se concretizar, depende da decisão de um grupo de poder ou de toda sociedade a fim de assegurar a constituição e o desenvolvimento do novo arranjo. Tal processo dialético de auto-realização da sociedade se mostra doloroso, ambíguo e catártico. O drama da liberdade no processo social adquire tons mais fortes, uma vez que certos grupos montam poderosas estruturas de manipulação no intuito de impor suas decisões sobre outros grupos sociais, o que pode acontecer também em nível nacional. Disso decorre a perda da autonomia de grupos e países

²⁶³ Leonardo Boff afirma taxativamente que o mau uso da liberdade pelos homens “nos convence de que todo processo de libertação vem sempre imiscuído de um fator opressor e de que, em sua totalidade, esta situação é em si insuperável e por isso permanentemente anormal”. **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 96. Essa ambigüidade profunda não nega a esperança de transformação, mas atenta para os perigos e ingenuidades de todo projeto. A libertação total da ambigüidade – conquistada e realizada na visão cristã em Jesus – só será possível escatologicamente.

inteiros, submetidos às situações de dependência-opressão. Nessa medida, o protesto e a revolução expressam o legítimo exercício da liberdade fundamental.

De acordo com Leonardo Boff esse processo de libertação social estava em articulação, um pouco por toda parte, no Terceiro Mundo (nos anos 1970-80). A situação de dependência externa e de opressão dessas sociedades permitia o manifestar de uma consciência histórica de libertação. A repressão sofrida – vivida interiormente na forma das ditaduras e exteriormente na configuração econômico-política mundial – acabava de fomentar uma memória contestatória e subversiva alimentadora do desejo da liberdade tolhida. A libertação – ação que cria ou recupera a liberdade –, assim, convertia-se em “palavra daqueles que tomaram consciência de sua opressão histórica, que a rejeitam e que querem resgatar a liberdade cativa mediante um projeto alternativo de sociedade de cunho democrático, popular e social”²⁶⁴. O sujeito histórico dessa libertação são os oprimidos conscientizados, apoiados por outros estratos sociais a eles organicamente ligados como, por exemplo, estudantes, universitários, intelectuais e membros da hierarquia eclesiástica. Os oprimidos formam um bloco histórico mais amplo do que o proletariado, incluindo todos os que sofrem opressão e são marginalizados pela “ordem” social e capitalista: os sem-terra, os desempregados e subempregados, os negros, as mulheres, os indígenas, etc.

Leonardo Boff distingue várias dimensões da libertação: histórico-sociológica, política, ético-religiosa, pedagógica, utópica²⁶⁵. Em todas elas se realiza uma releitura histórica a partir dos vencidos (os oprimidos) em favor de sua libertação. Ele compara ainda as tradições européias de liberdade – ilustradas pelas revoluções antropocêntrica (Descartes) e historicocêntrica (Hegel), pela Reforma Protestante, pela Revolução Francesa, pelo socialismo – e a libertação latino-americana, mostrando suas especificidades. A Europa, por se constituir historicamente como metrópole e apresentar um processo político e econômico independente, autogestionado, produz uma reflexão que fala da liberdade como um dado. Já na América Latina (e, de certa maneira, no Terceiro Mundo como um todo) a liberdade é algo negado que deve ser conquistado, pois a sociedade originou-se sob o signo da dominação e alienação, inclusive de suas elites. Nessa medida, as tradições européias de liberdade, à luz da libertação, apresentam algumas limitações²⁶⁶: 1) a subjetividade moderna, como liberdade, no encontro com o outro (o indígena) não soube reconhecê-lo como outro, tratando-o como bárbaro e

²⁶⁴ BOFF, Leonardo. Liberdade e Libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e III mundos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 47, fasc. 188, p. 845-6, dez. 1987.

²⁶⁵ Cf. BOFF, Leonardo. Liberdade e Libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e III mundos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 47, fasc. 188, p. 846-7, dez. 1987.

²⁶⁶ Cf. BOFF, Leonardo. Liberdade e Libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e III mundos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 47, fasc. 188, p. 853-4, dez. 1987.

animal; 2) os beneficiários da Reforma e Contra-reforma foram reis e nobres, que barraram as reformas e revoluções populares (por exemplo, Thomas Münzer); 3) os temas da Revolução Francesa e a defesa dos direitos do homem eram defendidos na Europa e praticamente ignorados nas colônias; 4) a revolução socialista fez a revolução da fome (direitos sociais) à custa da liberdade política e de expressão (direitos civis e políticos).

A perspectiva da libertação dialoga com as tradições européias – para comprovar, basta citar a utilização do instrumental marxista pelos filósofos e teólogos da libertação²⁶⁷. Entretanto, ela coloca a necessidade de uma transformação mais radical, que integre o mundo como um todo e não faça da liberdade de uma sociedade a opressão de outras. No fundo, todos padecem sob um mesmo projeto histórico: a modernidade. O projeto moderno, latentemente, calca-se num sentido de ser e de viver que compreende o ser e a vida como conhecer e este como poder. Conhecimento e poder transformam-se em critérios de verdade e instâncias últimas de relacionamento entre os homens e destes com o mundo. Dessa forma, afirma Boff, a razão transmuta-se em racionalização (a razão entendida como subsistente em si mesma, e não como figurativa e reveladora de um Mistério) e a vontade, em vontade de poder como dominação (o poder auto-referente até o extremo da violência e tortura). A lógica regente no projeto moderno é a do *sobre*: estar *sobre* o mundo, *sobre* o outro. Daí a relação de violência e opressão marcar o contato do homem com outros homens e do homem com o mundo. Tanto o capitalismo quanto o socialismo dito “real” se movem estruturalmente dentro do “mesmo horizonte do poder como dominação e da razão como racionalização legitimadora do poder estabelecido”²⁶⁸. No entanto, os processos de concretização do projeto moderno se dão de maneiras diferenciadas entre países centrais e periféricos.

A libertação não nega as positivities da modernidade (por exemplo, a historicidade, a autonomia, os avanços científicos e a operosidade técnica), mas critica veemente a exacerbação e absolutização de sua lógica latente, erigida como forma única de relação com os outros e com o mundo. A perspectiva libertadora postula um projeto utópico de sociedade assentado numa democracia radicalmente participativa, igualitária, respeitadora da diversidade e comunitária. Rege-se por uma outra lógica, em que o sentido de ser e de viver se

²⁶⁷ Como é sabido o cristianismo de libertação manteve contato teórico e prático com o marxismo e foi por isso alvo de condenações do Vaticano. Esse contato nunca resultou numa assimilação da filosofia materialista marxista pelo cristianismo. Os autores cristãos fizeram, ainda que com matizes diferenciados, uma apropriação instrumental do marxismo, tomando-o como uma concepção que permite analisar melhor os processos de produção da pobreza. Para uma criteriosa investigação da relação entre teologia da libertação e marxismo em diversos teólogos (inclusive L. Boff) cf. MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo**: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

²⁶⁸ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 130.

sustenta no estar *com* as coisas e *com* os outros, numa dimensão amorosa e de comunhão. Nesta, o poder se exerce como serviço à comunhão entre os homens e como zelo pelo mundo. Ela representa, em sua raiz profunda, o sonho de uma nova humanidade libertada. Avançando um pouco mais, diríamos que a libertação significaria uma espécie de suprassunção dialética da modernidade.

Uma humanidade completamente libertada – como vimos – é irrealizável no âmbito da história. Com isso não se afirma um fatalismo. Pelo contrário, os modelos libertadores devem manter o processo de libertação e reconhecer dentro de si mesmos os limites (opressão) para superá-los continuamente. Dessa necessidade de constante libertação e de sua impossibilidade plena na história divisa Boff uma dimensão ainda mais radical nos processos libertadores: a *salvação*.

L. Boff estabelece uma identificação, não uma identidade, entre *libertação* e *salvação*. Segundo ele: “Reino de Deus e sociedade justa não se recobrem totalmente; por isso podemos falar de uma identificação (se identificam *em*) mas não de uma identidade (não se identifica *com*) de um com o outro”²⁶⁹. Quer dizer, Reino de Deus (salvação) implica uma sociedade justa (libertação), embora o primeiro não seja sinônimo simplesmente do segundo, pois a salvação envolve outras dimensões além das sociais. O correlato de libertação é opressão, tal como o de salvação é perdição. Teologicamente a salvação é um conceito escatológico, envolve o termo da história humana, pessoal e cósmica. Implica a totalidade do mundo em Deus, ou seja, uma relação da realidade que encontra em Deus seu sentido pleno e radical. A salvação representa o rompimento de toda sorte de limitações, fechamentos e egoísmos, é a realização de uma comunhão total em plenitude de vida, em unidade e em liberdade. “Nesse sentido salvação corresponde à total libertação, que não se reduz apenas a uma libertação *de*, mas principalmente significa plena libertação *para*”²⁷⁰. De acordo com Boff, no tempo, a salvação, assim como a libertação, se dá processualmente. Daí falar-se na linguagem bíblica em “história da salvação” e em processo de libertação. A salvação realiza-se mediante concretizações históricas. A instauração escatológica do Reino de Deus pregado por Jesus demanda as libertações históricas como momento mediador da libertação integral. “As

²⁶⁹ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Da Libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 58.

²⁷⁰ BOFF, Leonardo (1976). **Teologia do cativo e da libertação**, Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985, p. 100.

libertações históricas são assim antecipações e concretizações, sempre limitadas, mas reais, da salvação que será plena somente na eternidade²⁷¹.

Em síntese, a libertação da qual fala Boff apresenta um aspecto filosófico e outro teológico (salvação ou libertação integral). Ela permite, portanto, uma leitura histórica unitária, não dicotomizadora e sem confusão, dos horizontes histórico e meta-histórico, sócio-político e espiritual. Oferece uma perspectiva simultaneamente enraizada (imane) e aberta (transcendente) da história humana. A libertação, enfim, possibilita a *transparência* do divino no mundo.

7. Observações finais

Há uma dimensão político-libertadora da fé que cumpre importante papel no contexto da opressão. Entretanto, a fé não se reduz a uma mera funcionalidade social e política. Tratamos nesse capítulo da religião no cristianismo libertador de Boff. Para tanto, desenvolvemos a dimensão libertadora presente nas concepções do *Deus cristão* e da *Igreja* como sinal e instrumento. Primeiro, investigamos o específico cristão da experiência de Deus, caracterizado pelo seguimento de Jesus e pela concepção trinitária. Em seguida, destacamos a ênfase ético-política da concepção de Deus no cristianismo libertador. Sublinhamos seus aspectos de crítica e de inspiração para o contexto latino-americano e brasileiro, ao salientar a prática de Jesus e sua opção preferencial pelos pobres e a noção de *Trindade* como questionamento radical da exclusão e utopia de nova sociedade e Igreja. Dois aspectos críticos da concepção de Deus no cristianismo libertador foram destacados: o problema de Deus tratado numa perspectiva prática, e não tanto teórica (o combate à idolatria e ao fetichismo) e a ortopraxia como acesso privilegiado a Deus (a passagem da ética à ontologia). Num terceiro momento, apresentamos a função da Igreja enquanto instrumento e sinal de libertação no contexto de dependência-opressão. Nela identificamos, então, duas faces, uma da Igreja-instituição, tribuno do povo frente ao Estado autoritário, sendo “voz dos sem voz” e outra da Igreja-na-base, promotora de um ensaio democrático nos níveis eclesial (eclesiogênese) e social (democracia fundamental ou participativa). Debates, de forma mais ampla, a ambigüidade da religião; ela é ópio ou libertação do povo? Vimos que L. Boff assume essa ambigüidade, mas ressalta a capacidade libertadora da religião e de seus símbolos, quando

²⁷¹ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Da Libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 26.

articulados com as causas libertárias do povo. E assim classificamos, seguindo Dussel, o cristianismo libertador como religião infra-estrutural. Ao final, retomamos e desenvolvemos sistematicamente o conceito de *libertação* em Leonardo Boff.

CONCLUSÃO

Nossa proposta neste trabalho consistiu em analisar a religião como articulação entre o religioso e o político no cristianismo libertador de Leonardo Boff. Para isso, focalizamos dois pontos: a identificação da imagem de Deus em sua elaboração conceitual filosófico-teológica e a função da Igreja no contexto de transformações político-sociais da América Latina e, principalmente, do Brasil nas décadas de 1970-80.

No primeiro capítulo colocamos o contexto de nascimento da temática libertadora e do cristianismo de libertação. Um curto panorama dos anos 1950-60 serviu de referência histórica e cultural para pontuarmos os mais significativos fatos, movimentos e atores sociais envolvidos nas mudanças e lutas do efervescente começo da segunda metade do século XX. Contudo, priorizamos os desdobramentos filosóficos do surgimento da consciência libertadora, aspecto, a nosso ver, ainda pouco estudado nos centros de formação filosófica do país. A emergência da libertação foi percorrida em sua dinâmica de continuidade e descontinuidade com a idéia-força de *desenvolvimento*. Três filósofos exemplificaram momentos-chave na elaboração das perspectivas desenvolvimentista e libertária. Vimos como Álvaro Vieira Pinto representa a formulação filosófica mais consistente e acabada da ideologia do desenvolvimento nacional, apresentando-se como um antecessor da consciência de libertação, devido a características próprias de sua filosofia, tais como: a articulação entre pensamento e transformação social; a consciência dos condicionamentos de toda reflexão; um humanismo de propensão libertadora. Lima Vaz também contribuiu significativamente para a gênese da libertação e do cristianismo libertador ao promover um diálogo crítico entre cristianismo e modernidade e ao destacar a responsabilidade ética intrínseca à consciência histórica cristã. Por sua vez, Paulo Freire ilustrou a passagem do *desenvolvimento* à *libertação*, sendo que no “primeiro” Freire temos a convergência dos dois momentos anteriores – da ideologia do desenvolvimento e do cristianismo progressista – e no “segundo”, o anúncio explícito de uma consciência libertária. Essa passagem por um lado nega algumas concepções anteriores como, por exemplo, o capitalismo nacional autônomo, mas por outro mantém as perspectivas do diálogo, da luta contra a massificação e da democracia calcada no povo como sujeito da sua própria história.

No capítulo seguinte investigamos a concepção filosófico-teológica de Deus em Leonardo Boff. Abordamos os aspectos gerais dessa questão, apresentando-a através da discussão sobre as formas de compreensão do mundo, da análise do pensar sacramental como

modo próprio da compreensão religiosa e do debate concernente às categorias de *transcendência*, *imanência* e *transparência*. Ao discutirmos o pensar sacramental apresentamos sua fundamentação interdisciplinar, desenvolvida pelo autor a partir da historicidade do espírito humano, da ontologia e das ciências naturais, da psicologia das profundezas, da teologia e da cristologia transcendental. Verificamos que a linguagem do sacramento/símbolo é caracterizada como narrativa, e-vocativa, auto-implicativa e performativa. Além disso, Boff identifica um processo específico dessa linguagem constituído de três momentos: saber-imanência-identificação; não-saber-transcendência-desidentificação; sabor-transparência-identidade. Dois aspectos críticos do pensar sacramental foram destacados. O primeiro, relacionado à unidimensionalidade antropológica, que implica desumanização por desconsiderar a pluralidade antropológica (o espírito humano é simultaneamente sacramental, metafísico e secular) e a multiplicidade da própria razão (que engloba as funções sacramental, sapiencial e analítico-instrumental). O segundo diz respeito à problematização da distinção entre o sagrado e o profano. Mostramos como o sacramento/símbolo torna essa fronteira mais flexível, pois não assume o dualismo transcendência/imanência. Daí decorre a relativização do poder religioso, uma vez que qualquer realidade pode potencialmente fazer transparecer o divino ou torná-lo opaco. Além de mostrarmos a *transparência* como a categoria mais pertinente para entender a cosmovisão religiosa da realidade, analisamos como esta categoria também é a que melhor expressa a relação entre Deus e o mundo. Assim, descrevemos como a transparência do divino *no* mundo surge nas diferentes formas de compreensão da realidade – sacramental, lógica e histórica –, especificando seu aparecimento nos horizontes da técnico-ciência e da América Latina.

No último capítulo, abordamos pormenorizadamente a religião como fé e política. Apontamos o específico cristão da experiência de Deus no seguimento de Jesus e na concepção de Trindade, desenvolvendo esses aspectos através da ênfase ético-política no cristianismo libertador. Destacamos os elementos críticos e inspiradores dessa imagem de Deus para o contexto de opressão a partir da prática de Jesus – que aparece como aquele que opta pelos pobres – e da pericorése trinitária – que significa uma interrogação a toda forma de exclusão e um projeto utópico de sociedade e de Igreja. Ao considerarmos o Jesus Libertador e a Trindade Comunhão, mostramos que a concepção de Deus em L. Boff deve ser entendida nos marcos de uma problemática preponderantemente prática (*paradigma ético-político*), de combate à idolatria e ao fetichismo, e não num viés teórico (*paradigma epistemológico-ontológico*). Desse modo, a ortopraxia surge como o caminho de acesso privilegiado a Deus. Isto significa que no cristianismo se conhece Deus através da ação, da prática da justiça e da

comunhão, em especial com os mais desprezados. Posteriormente tratamos da função da Igreja enquanto sinal e instrumento de libertação. Ela apareceu sob duas dimensões: como instituição, no papel de tribuno do povo, e como comunidade de fé, sendo artífice de um ensaio democrático nas esferas eclesial e social. Na parte final do capítulo apresentamos uma discussão de caráter mais sistemático, relativa às noções de *religião* e de *libertação*. L. Boff, mesmo aceitando a natureza ambígua da religião, procura ressaltar seu caráter libertário e suas virtualidades simbólicas, sobretudo para as lutas populares. Daí termos classificado o cristianismo libertador como religião infra-estrutural. Depois, retomamos e aprofundamos o conceito de *libertação*, o que nos permitiu perceber a contribuição filosófica do autor para essa idéia-força e explicitar outros aspectos dessa noção, inclusive sua articulação com a categoria de *salvação*.

Para encerrar, sublinhamos que nossa dissertação deve ser vista com um tateante esforço de aproximação filosófica de um amplo e fecundo campo de investigação. Infelizmente os estudos brasileiros de corte filosófico acerca do cristianismo libertador são bastante reduzidos. De maneira idêntica, temos poucos trabalhos sobre o desenvolvimento filosófico da perspectiva de libertação. Maiores aprofundamentos na reconstituição histórico-filosófica da consciência libertadora são necessários, o que poderá ser realizado em trabalhos posteriores através da incorporação de um leque maior de autores, tais como Alceu Amoroso Lima, Vicente Ferreira da Silva, Celso Furtado, Rubem Alves, Ernani Maria Fiori, Frei Betto e Hugo Assmann, para citar apenas algumas referências brasileiras. Além disso, há todo um campo de disciplinas sistemáticas que mereceriam uma investigação cuidadosa: a filosofia da história, a teoria da cultura, a antropologia filosófica e a política de libertação, dentre outras. Assim, esperamos que este texto seja, de algum modo, um convite a novas pesquisas nessa temática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

I. Primária:

BOFF, Leonardo (1997). **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. 19 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **América Latina**: da conquista à nova evangelização. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Atualidade da experiência de Deus**. Rio de Janeiro: CRB, 1974.

_____. (1980). **Ave-Maria**. O feminino e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. (1980). **O Caminhar da Igreja com os oprimidos**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998 (capa de coleção).

_____. Ciência e Técnica Modernas e Pensar Teológico. Recolocação de um velho problema. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 29, p. 243-59, 1975.

_____. Cristologia a partir do Nazareno. In: VIGIL, José Maria (org.). **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. Depoimento: Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei. **Numen**, Juiz de Fora, v.2, n.2, p. 141-56, jul/dez, 1999.

_____. (1998). **O despertar da águia**. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. 19 ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

BOFF, Leonardo (1973). **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. O Deus defensor dos direitos do pobre: O clamor do pobre e o Deus da vida. In: ALDUNATE, J. (coord.). **Direitos Humanos, Direitos dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. Dez anos de teologia na CRB. **Convergência**, São Paulo, v. 17, n. 151, p. 155-67, 1982.

_____. BOFF, Leonardo. **Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistische Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II Vatikanische Konzil. Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II).

_____. **Do lugar do pobre**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **E a Igreja se fez povo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. **Eclesiogênese**. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. (1977). **Eclesiogênese: a reinvenção da Igreja**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. (1995). **Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres**. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **O Evangelho do Cristo Cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. (1971). **Evangelho do Cristo Cósmico**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. Experimentar a Deus hoje. In: BOFF, Leonardo et alli. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. Fé, Teologia da Libertação e compromisso político-partidário. In: BOFF, C. et alli. **Cristãos: como fazer política**. Petrópolis: Vozes/IBASE: 1987.

_____. O homem como um nó de relações. **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 65, n. 6, p. 481-2, ago. 1971.

_____. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de eclesiologia militante. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. As imagens de Cristo presentes no cristianismo liberal no Brasil. In: BOFF, Leonardo et alli. **Quem é Jesus Cristo no Brasil?** São Paulo: Aste, 1974.

_____. A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 50, fasc. 197, p. 76-92, mar. 1990.

_____. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo**. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. (1972). **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para nosso tempo**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. Jesus Cristo Libertador. Uma visão cristológica a partir da periferia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 37, fasc. 147, p. 501-24, set. 1972.

_____. Liberdade e Libertação: pontos de contato e de atrito entre o I e III mundos. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 47, fasc. 188, p. 839-59, dez. 1987.

_____. Libertação de Jesus Cristo pelo caminho da opressão. Uma leitura latino-americana. In: **Teologia y mundo contemporâneo: homenaje a K. Rahner**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

_____. (1975). **Minima Sacramentalia. Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Ensaio de teologia narrativa. 25 ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOFF, Leonardo. Natureza e sagrado: a dimensão espiritual da consciência ecológica. In: UNGER, Nancy Mangabeira (org.). **Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. (1972). **A nossa ressurreição na morte**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. (1979). **O Pai-nosso**. A oração da libertação integral. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Pedagogia do Oprimido* e Teologia da Libertação. In: GADOTTI, Moacir (org.). **40 olhares sobre os 40 anos da Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2008, p. 17-8.

_____. O Pensar sacramental: sua estrutura e articulação (I). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 35, fasc. 139, p. 515-41, set. 1975.

_____. O Pensar sacramental: sua fundamentação e legitimidade (II). **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 36, fasc. 142, p. 365-402, jun. 1976.

_____. Que eclesiologia corresponde à realidade latino-americana? In: SCHWANTES, Milton et all. **Dor, resistência e esperança cristã**. Memória de um seminário na Federação Luterana Mundial. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

_____. O que significa propriamente o sacramento? **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.34, fas. 136, p. 860-95, dez. 1974.

_____. (1979). **O Rosto Materno de Deus**. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. Salvação em Cristo e Processo de Libertação. **Concilium**, Petrópolis, v. 34, n. 136, p. 753-64, dez. 1974.

_____. (1988). **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. (1981). **São Francisco de Assis: Ternura e Vigor**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. (1976). **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes/Círculo do Livro, 1985.

_____. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, Luiz Carlos (ed.). **O mar se abriu** trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000, p. 233-40.

_____. Trindade. In: ELLACURIA, Ignácio e SOBRINO, Jon (1990). **Mysterium liberationis**. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

_____. (1986). **A Trindade e a Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. (1973). **Vida para além da morte**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. Um balanço de corpo e alma. In: BOFF, Leonardo et alli. **O que ficou... Balanço aos 50**. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 11-29.

BOFF, Leonardo. Vida religiosa e secularização. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 31, fasc. 123, p. 561-80, set. 1971.

_____. (1981). **Vida segundo o Espírito**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000.

_____. e BETTO, Frei. **Mística e Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. e BOFF, Clodovis (1985). **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. e BOFF, Clodovis. **Da Libertação**. O teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1979.

II. Secundária:

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. **Diálogo e Ecologia**. A teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. 2001. 221f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.

_____. **Libertação e Diálogo**: a articulação entre teologia da libertação e teologia do pluralismo religioso em Leonardo Boff. 2007. 476f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora.

GUIMARÃES, Juarez. **Leituras críticas sobre Leonardo Boff**. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.

KERBER, Guillermo. Teologia da Libertação e ecologia na obra de Leonardo Boff. In: _____. **O Ecológico e a teologia latino-americana**: articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006.

KLOPPENBURG, Boaventura. Apreciação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 32, fasc. 127, p. 748-50, set. 1972.

MULLER, Enio R. **Teologia da Libertação e Marxismo**: uma relação em busca de explicação. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

SCHAPER, Valério Guilherme. **Experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. 1998. 468f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo.

WESTPHAL, Euler Renato. **O Deus cristão**: um estudo sobre a teologia trinitária em Leonardo Boff. Tese de doutorado, Escola Superior de Teologia – EST, Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia, São Leopoldo, 1997.

WESTPHAL, Euler Renato. Reflexões hermenêuticas: experiência e eficácia no pensamento de Leonardo Boff. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 1, v. 47, p. 43-64, 2007.

III. Complementar:

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Trad. do inglês João-Francisco Duarte Jr. Campinas: Papirus, 1987.

_____. **O Enigma da religião**. Campinas: Papirus, 2006.

_____. **O que é religião**. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. (1999). **O suspiro dos oprimidos**. 5 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o Pe. Vaz. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 5-24, 2005.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Texto grego com tradução ao lado de Giovanni Reale. Trad. Bras. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2.

BEZERRA, Almerly (1959). Da necessidade de um Ideal Histórico. In: LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.

BINGEMER, M. C. L. e BARTHOLO JR., R. S. (orgs.). **Mística e Política**. São Paulo: Loyola, 1994.

CARVALHO, José Murilo (2001). **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CHAUÍ, Marilena (2000). **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. 6 reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CÔRTEZ, Norma. **Esperança e democracia**: as idéias de Álvaro Vieira Pinto. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del Otro**. Hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya-Yala, 1994.

_____. (1998). **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis: Vozes: 2000.

_____. (1986). **História da Igreja Latino-Americana (1930 a 1985)**. Trad. Eugenia Flavian. São Paulo: Paulus, 1989.

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação latino-americana**: uma filosofia da religião antifetichista. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1980 (vol. V).

_____. **Religión**. México: Editorial Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique (1995). **Teologia da libertação**: um panorama de seu desenvolvimento. Trad. Francisco Rocha Filho. Petrópolis: Vozes, 1997.

ESTRADA, Juan Antonio (2003). **Imagens de Deus**: a filosofia ante a linguagem religiosa. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a Essência da Religião**. Trad. e notas José da Silva Brandão. Campinas: Papirus, 1989.

FRAIJÓ, M. **Fragments de esperança**: notas para uma filosofia da religião. Trad. Rodrigo Contrera São Paulo: Paulinas, 1999.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos**. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

_____. **Conscientização**: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Trad. Kátia de Mello e Silva; revisão técnica de Benedito Eliseu Leite Cintra. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 4 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

_____. (1959). **Educação e Atualidade Brasileira**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2002.

_____. (1992). **Pedagogia da Esperança**: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da Tolerância**. Organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. 42 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. Terceiro mundo e teologia. Carta a um jovem teólogo. In: NÓVOA, Carlos Alberto Torres. **A práxis educativa de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1975.

FREITAS, Marcos Cezar de. **Álvaro Vieira Pinto**: a personagem histórica e sua trama. São Paulo: Cortez, 1998.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1972). **Teologia da Libertação**: perspectivas. 5 ed. Trad. Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1985.

HERRERO, Francisco Xavier. Filosofia da Religião e Crise da Fé – Dialética do Sagrado Cristão. **Síntese**, Belo Horizonte, n. 35, p. 13-39, 1985.

JAIME, Jorge. **História da Filosofia no Brasil**. São Paulo: Faculdades Salesianas/Petrópolis: Vozes, 1997.

LEITE, Álvaro Luis Pantoja. Educação e Conscientização. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 2. n. 5, p. 53-85, out/dez, 1975.

LIBANIO, João Batista. Conflito Igreja-Estado. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 29-40, 1978.

_____. (2000). **Gustavo Gutiérrez**. Trad. Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Igreja contemporânea: encontro com a modernidade**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Sarça ardente: teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Teologia da Libertação: roteiro didático de estudo**. São Paulo: Loyola, 1987.

_____ e ANTONIAZZI, Alberto. **20 anos de Teologia na América Latina e no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____ e MURAD, Afonso (1996). **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005.

LÖWY, Michael (1996). **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Trad. Vera Lúcia Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Marxismo e teologia da libertação**. Trad. Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.

_____ e SAYRE, Robert. **Romantismo e Política**. Trad. Eloísa de Araújo Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Trad. Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulinas, 2005.

NOBRE, Marcos; REGO, José Márcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 2000.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. Filosofia da religião e teologia. In: _____. **A filosofia na crise da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. “Libertação”: Idéia-Força da “Esquerda católica”. In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez de (orgs.). **Relativismo e Transcendência**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2007.

PAIVA, Vanilda. **Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista**. 2 ed. São Paulo: Graal, 2000.

PALÁCIOS, Carlos (org.). **Cristianismo e História**. São Paulo: Loyola, 1982.

PELUSO, Luis Alberto. **O projeto de modernidade no Brasil: o compromisso racionalista dos anos 70**. Campinas: Papirus: PUCCAMP, 1994.

PREISWERK, Mathias. **Educação Popular e Teologia da Libertação**. Trad. Romualdo Dias. Petrópolis: Vozes, 1997.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus.** Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2001.

REIS, José Carlos. **As identidades do Brasil 1: de Varnhagen a FHC.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RICHARD, Pablo (1978). **Morte das cristandades e nascimento da Igreja.** Trad. de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982.

RIDENTI, Marcelo. Ação Popular: cristianismo e marxismo. _____ e FILHO, Daniel Aarão Reis (orgs.). **História do Marxismo no Brasil**, v. 5: partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

ROLIM, Francisco C. Teologia da Libertação no Brasil 1980-86. In: SANCHIS, P. (org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos.** São Paulo: Loyola, 1992.

SARANYANA, J. I. (dir.). **Teologia en América Latina**, vol. III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001). Madrid: Iberoamericana, 2002.

SCHMITT, Carl. **Théologie Politique.** Trad. Jean-Louis Schlegel. Paris: Éditions Gallimard, 1988.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **A historia das idéias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas.** 2 ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 1999.

_____. Origens e perspectivas do pensamento político-pedagógico de Paulo Freire. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 25-27, jul/dez 1999.

SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje.** Editora Universitária, 1962.

SOUZA, Ricardo Timm de. **O Brasil Filosófico.** São Paulo: Perspectiva, 2003.

TOLEDO, Caio Navarro de. A filosofia no ISEB: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto. **I Encontro de Pesquisa em Filosofia do Brasil.** Belo Horizonte, UFMG. Dias 8 a 10 de setembro de 2008 (mimeo).

_____. (org.). **Intelectuais e política no Brasil: a experiência do ISEB.** Rio de Janeiro: Revan, 2005.

_____. **ISEB: fábrica de ideologias.** São Paulo: Ática, 1982.

TORRES, Carlos Alberto. A dialética hegeliana e o pensamento lógico-estrutural de Paulo Freire. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 3, n. 7, p. 61-78, abr./jun., 1976.

VAZ, Henrique C. de Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert José (org.). **Cristianismo hoje.** Editora Universitária, 1962.

_____. Consciência e Realidade Nacional. **Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 68-81, 1978.

_____. **Escritos de Filosofia I: problemas de fronteira.** São Paulo: Loyola, 1986.

- VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte. **Cadernos Brasileiros**, Guanabara, n. 46, p. 17-22, mar/abr, 1968.
- _____. (1968). **Ontologia e História: Escritos de filosofia VI**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. I.
- _____. **Consciência e Realidade Nacional**. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960, vol. II.
- _____. (1956). **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. 4 ed. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1959.
- _____. **Sete lições sobre educação de adultos**. São Paulo: Cortez, 1982.
- ZILLES, Urbano. **Crer e compreender**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.
- _____. (1989). **O problema do conhecimento**. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- ZUCAL, Silvano (org.). **Cristo na filosofia contemporânea, vol. I: de Kant a Nietzsche**. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 2003.

ANEXO

ENTREVISTA COM LEONARDO BOFF

Esta entrevista realizou-se por e-mail. As respostas de L. Boff foram recebidas no dia 21 de julho de 2008. Algumas perguntas versam sobre temas desta dissertação, as demais dizem respeito a temáticas diversas da obra do autor pesquisado. Resolvemos disponibilizá-las na íntegra, pois talvez interesse a estudiosos de Leonardo Boff de outras áreas.

1) Valério Schaper na tese de doutorado “A experiência de Deus como transparência do mundo: o ‘pensar sacramental’ entre a história e a cosmologia em Leonardo Boff” faz duas considerações importantes sobre o “pensar sacramental”: 1) o “pensar sacramental” seria uma resposta à secularização; 2) faltaria em sua (L. Boff) obra uma reflexão do “pensar sacramental” a partir da ótica da libertação. Você concorda com estas considerações? Haveria alguma especificidade do “pensar sacramental” no contexto latino-americano?

R/ A mim não interessa muito o que outros dizem acerca da sacramentalidade. Eu elaborei esta categoria, exatamente, como categoria, como paradigma, como ótica pela qual se permite ver fenômenos que interessam à vida e à teologia. O certo é que existe o mundo simbólico e não apenas o mundo factual. O último “toco de cigarro” de meu falecido pai não é um objeto qualquer, é um sacramento, um sinal, um símbolo, no sentido que os antigos teólogos, como por exemplo Santo Agostinho, davam a sacramento. Evidentemente os pobres possuem seus sacramentos, vindos de sua cultura.

2) O problema do mal talvez seja a principal indagação que coloca em xeque a concepção de um Deus bom e de uma criação boa. Como a teologia da libertação enfrentou/enfrenta esta questão? Em sua opinião o problema do mal pode ser resolvido teoricamente (como tentou Leibniz e atualmente Andrés Torres Queiruga) ou só cabe uma resposta prática a essa questão?

R/ Este é um problema clássico para todo o pensamento e em todas as culturas. Não é em poucas linhas que se aborda tal momentoso problema. Apenas digo que até hoje não existe nenhuma solução teórica para o mal, solução que não apenas nos fizesse compreender o mal, mas que acabasse com ele. Minha postura é: o mal não está aí para ser compreendido mas para ser superado pelo bem.

3) No livro “O Caminhar da Igreja com os oprimidos” você considera que o “problema de Deus” na América Latina não é tanto o ateísmo, mas a idolatria. Esta visão persiste nos dias de hoje? Se sim, haveria alguma especificidade da idolatria nos dias atuais em comparação com a idolatria nos anos 1960-80?

R/ Existe a idolatria do mercado, já denunciada por Marx. Ela continua de forma globalizada. Mas há também uma idolatria propiciada pelas religiões e igrejas ao apresentarem uma imagem de Deus que identifica imagem com Deus. Especialmente nas televisões religiosas o que mais se propaga é idolatria e ofensa contra o segundo mandamento o de não usar o santo nome de Deus em vão. Deus é uma coisa, um mistério insondável, a imagem é coisa nossa, forma de tentar limitadamente apreender Deus. Deus e imagem não podem ser confundidos. Isso seria idolatria.

4) Em sua opinião o que representou para o cristianismo de libertação o pensamento de Henrique de Lima Vaz?

R/ Ele teve grande influência na abertura dos cristãos para a historicidade da fé e da urgência de ela pensar as coisas relevantes da realidade. Portanto, era contra um pensamento-espelho e em favor de um pensamento-fonte. Quanto à teologia da libertação, na minha avaliação, ele foi mais crítico do que apoiador. Penso que se deve ao fato da influência de Hegel em seu pensamento, coisa que lhe impediu de ver a pertinência do discurso de Marx a partir da dialética do oprimido e por isso da urgência da libertação concreta na história.

5) Em sua opinião porque o projeto de transformação interna da Igreja (tão defendido por você) acabou sendo uma perspectiva isolada e não contou com maior apoio dos demais teólogos da libertação?

R/ Os teólogos da libertação na medida em que trabalham ao mesmo tempo na base com os pobres e na academia pensando o que trabalham, ajudaram na criação de um rosto novo de Igreja. Mas a maioria não transformou este empenho como principal. Viam no sistema social imperante como o grande inimigo dos pobres e por isso o inimigo a ser combatido e superado.

6) O personalismo filosófico exerceu grande influência na teologia da libertação. Dentre as influências filosóficas em sua obra o personalismo constitui uma marca importante?

R/ Nunca me inscrevi dentro do personalismo. Isso é coisa dos teólogos e intelectuais leigos de formação francesa. Minha formação foi antes influenciada pela reflexão filosófica alemã, da escola de Frankfurt e da analítica existencial de Heidegger.

7) Numa espécie de auto-análise, como você se percebe na história do pensamento brasileiro e latino-americano? Qual teria sido sua maior contribuição?

R/ Essa análise não cabe a mim fazê-la mas à história depois de minha vida. Apenas digo que tentei ser fiel ao meu tempo e articular de forma o mais responsável que podia, o discurso da fé com o discurso da pobreza, donde nasceu e continua nascendo a teologia e a filosofia da libertação.

8) Pode-se afirmar que sua perspectiva trinitária (a Trindade do céu transparente na Trindade da terra) só se torna completa com a publicação de “São José: a personificação do Pai”?

R/ Minha idéia de toda uma vida de pensamento foi esta: não há nenhuma razão teológica para dizer que somente uma “porção” de Deus se autocomunicou na história, isto é o Filho. A teologia sempre ensinou que Deus se revela assim como é. Se ele é Trindade há de se revelar como Trindade. E revelação é sempre auto-comunicação como diz a Dei Verbum, coisa que se encontra aprofundado em Karl Rahner. Daí que a afirmação de Maria ser a espiritualização do Espírito Santo e José a personificação do Pai se encaixa coerentemente dentro desta visão.

9) Como se dá a articulação entre cristologia cósmica e cristologia histórica? Não se corre o risco de, frisando uma cristologia cósmica, atenuar a dimensão libertadora sócio-política?

R/ Não se deve deixar de anunciar uma verdade pela suspeita de que ela não seja funcional para certos interesses, embora legítimos, de corrente teológica. Que existe o Cristo cósmico é doutrina do prólogo de S.João, e das epístolas paulinas aos efésios e colossenses. Para se entender a continuidade e descontinuidade entre o Jesus histórico e o Cristo cósmico precisa-

se compreender as transformações ocorridas mediante a ressurreição, coisa que a maioria dos teólogos não considera. Jesus vivia segundo a carne, vale dizer, na forma de limitação espacio-temporal e cultural. Como ressuscitado vive segundo o Espírito, vale dizer, na forma ilimitada, para além deste tipo de história, no modo próprio de Deus. Ele é então o Cristo, o “novissimus Adam”. A visão de que o Ressuscitado ou o Cristo cósmico enche o universo e os processos históricos, valoriza a dimensão libertadora, pois ele está presente de forma privilegiada lá onde estão ausentes os sinais da ressurreição que é a falta de vida, de justiça e de amor, isto é, no mundo dos pobres, condenados a menos vida ter, fazendo irromper os valores ausentes.

10) O que significa hoje libertação e Jesus libertador?

R/ Quando se dá a superação concreta das tantas opressões existentes e se criam mais espaços de liberdade, aí está a libertação em curso, quer dizer, a ação que faz surgir a liberdade. Jesus Cristo participa deste processo, pois ele continua levando sua paixão pelos séculos em fora na medida em que a opressão continua e vai mais e mais ressuscitando na medida em que seus irmãos e irmãs vão ganhando vida e liberdade.