

TEOLOGIA DA HISTÓRIA – ÚLTIMA REALIDADE – ORTOPRÁXIS NOTA SOBRE A FILOSOFIA NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

*Jukka Raunu**

Resumo

O presente artigo expõe os pontos essenciais da tese *The Mediated Immediacy* defendida e aprovada em Helsinque, no ano de 2008, focando a Teologia da Libertação a partir de João Batista Libanio. Destacam-se as seguintes questões críticas: a teologia hegeliana da história, o papel das ciências sociais em termos puramente “científicos”, de acordo com Althusser, e a origem pragmática da ortopraxis originada em E. Schillebeeckx.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Libertação. Teologia hegeliana. J. B. Libanio. Ortopraxis.

Abstract

*In this article I will expound the main points of my dissertation *The Mediated Immediacy* which was approved in Helsinki this year. The critical points of liberation theology are taken up: the question of the Hegelian theology of history, the role of social science in purely “scientific” terms according to Althusserianism, and the “pragmatic” origins of orthopraxis that come from the theology of E. Schillebeeckx.*

KEYWORDS: *Theology of Liberation. Hegelian theology. J. B. Libanio. Orthopraxis.*

* Teólogo finlandês, Doutor em Teologia pela Universidade de Helsinque, com a tese *The Mediated Immediacy: João Batista Libanio and the Question of Latin American Liberation Theology.*

A origem da Teologia da Libertação encontra-se no movimento estudantil do início dos anos 60, ditos pré-revolucionários. A juventude católica descobriu uma grande liberdade de expressão política, nas pegadas de J. Maritain e É. Mounier. Era possível, como notou Gustavo Gutiérrez em sua obra *Teología de la liberación*, distinguir a “ação cristã” e a “ação de uma pessoa cristã”, no jeito de Maritain¹. Para Mounier, igualmente, não fazia sentido falar em conservador cristão, ou em comunista cristão. Graças ao Cardeal Leme e a Alceu Amoroso Lima, nos anos de 1920, o Brasil não teve um partido da Igreja Católica, como p.ex., no Chile. No início dos anos 1960, foram liberados os últimos freios, para uma militância política dos católicos.

O papel do filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz foi significativo. O pensamento dele talvez possa ser caracterizado como “hegelianismo revolucionário”, termo que utilizo na minha dissertação² para explicar a natureza da teologia, na revolução dos anos 1960. É notável que esse tipo de hegelianismo ponha a responsabilidade nas mãos humanas, para “não deixá-la para a serpente” (*not leaving it to the snake*) nos termos de Harvey Cox³. Mas como toda filosofia hegeliana é, mais ou menos, aberta a uma teologia, e fala da “ação de Deus na história”, foi justamente a teologização da história que causou uma crítica forte nos círculos alemães e entre os luteranos brasileiros⁴.

Além da influência estritamente política de Marx, Lukács e outros, o princípio da Teologia da Libertação teve uma boa presença de Teilhard de Chardin. Isto se vê num artigo de Gustavo Gutiérrez, ao falar do “motor” da história, que é o Espírito de Deus. As pessoas são como passageiros de um barco e, só subindo ao convés, é que podem ver que realmente se move, e que certamente existe um motor⁵. Embora

¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 87.

² RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy: João Batista Libanio and the Question of Latin American Liberation Theology*. Diss. Helsinki, 2008. Internet: <<http://ethesis.helsinki.fi>>, p. 137.

³ Referência ao título do livro de H. COX. *On not leaving it to the snake*. SCM Press, 1968, no qual se aponta para a responsabilidade humana ao invés da transferência à serpente, como poderia interpretar-se na narrativa do Gênesis (n. do Editor).

⁴ RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy: João Batista Libanio and the Question of Latin American Liberation Theology*. Diss. Helsinki, 2008. Internet: <<http://ethesis.helsinki.fi>>, p. 10 n. 30; p. 185 n. 665.

⁵ RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy: João Batista Libanio and the Question of Latin American Liberation Theology*. Diss. Helsinki, 2008. Internet: <<http://ethesis.helsinki.fi>>, p. 137 n. 488)

a mentora marxista Marta Harnecker também se refira à luta de classes como “o motor da história”⁶, deve reconhecer-se uma expressão da origem comum do pensamento de Teilhard e do marxismo: Hegel e sua filosofia da história.

Gutiérrez desenvolveu a idéia de uma unidade global, e falava de um “único processo salvífico”⁷. A visão unitária se baseava em uma convergência teilhardiana, onde só havia “uma história cristofinalizada”⁸, o que é bem distinto de falar em método da TdL horizontalista. Aqui se fala em “unidade indissolúvel do homem e de Deus”⁹.

Gutiérrez também se alimentava do pensamento do grande teólogo holandês Edward Schillebeeckx, cujo termo “ortopraxis” logo passou a ser comum aos teólogos latino-americanos. Deve lembrar-se essa origem para não imaginar uma simples visão marxista, origem de vários mal-entendidos. De modo semelhante a expressão “ato segundo”¹⁰ é inteligível em um contexto de espiritualidade e de pragmatismo wittgensteiniano da ortopraxis, enquanto falar de “ato segundo” como algo filosoficamente secundário é outra coisa.

No *magnum opus* de Gutiérrez podem achar-se traços de estruturalismo althusseriano da época, ao mencionar a “ruptura epistemológica” de G. Bachelard, tão cara para Louis Althusser e sua Escola, bem como da concepção marxista de ir “construindo um conhecimento científico da realidade histórica”¹¹. Combinar essa frase com a importância das ciências sociais para a reflexão teológica na América Latina¹² mostra que não se tratava somente da ética e da ação cristãs, mas antes de uma interpretação “científica” da práxis histórica.

Segundo Étienne Balibar, companheiro de Althusser, o materialismo histórico era justamente uma “ciência da história”¹³. Para muitos escritores cristãos, nunca foi possível reduzir o marxismo a pura ciência, mesmo que se pretendesse falar nesses termos da “análise

⁶ HARNECKER, Marta. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 29. ed. México & Madrid & Buenos Aires: Siglo XXI, p. 202.

⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 1974, p. 17.

⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed., p. 199–200.

⁹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed., p. 29.

¹⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed., p. 35.

¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed., p. 57.

¹² GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 6. ed., p. 25.

¹³ RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy*, p. 54.

marxista” da realidade. Em seu estudo, nos primeiros anos da TdL, Alfonso García Rubio mostra que, embora o marxismo tivesse sido “fundamentalmente ciência”, para Gutiérrez não foi “pura ciência”¹⁴.

No artigo *Marxismo y cristianismo*, publicado em 1972, na Colômbia, Gutiérrez faz uma ressalva aos “althusserianos” criticando-os de neopositivismo e fideísmo, e a conseqüente separação entre fé e política.

Que relação, dirão, existe entre ser matemático e ser cristão? Nenhuma. O marxismo é uma ciência. Não há problema com o cristianismo, na medida em que o marxismo é ciência. Althusser favoreceu muito tal maneira de raciocinar. Se o marxismo é ciência, seu domínio é diferente do da fé. É o que acontece com muitos cristãos que, lançados na ação revolucionária, começam embeber-se de marxismo”¹⁵.

Gutiérrez criticou os althusserianos puristas, achando que uma visão muito científica do marxismo “castra” e “para o motor revolucionário”. De todo o modo, Gutiérrez aceita que o marxismo seja “fundamentalmente” e “essencialmente” uma ciência, como interpreta Rubio. Ele concede os maiores elogios ao filósofo francês, dizendo que “praticamente o marxismo começa com Althusser”¹⁶. Por outro lado, o marxismo é “fundamentalmente um compromisso na história, um compromisso político”¹⁷. Donde a pergunta: pode o marxismo ser fundamentalmente duas coisas? Ao menos podemos concluir que, mesmo num ano de acontecimentos políticos, como o de 1971, no Chile, e num evento de conotações políticas como a jornada “Participação dos cristãos na construção do socialismo no Chile”, o assunto do althusserianismo e da cientificidade do marxismo não se esclarecia de todo.

Na primeira edição de *Teología de la liberación*, em 1971, Gutiérrez ainda atribuíra grande importância à questão política. Nos escritos posteriores, foi desaparecendo e o Autor se voltou às perguntas

¹⁴ RUBIO, Alfonso García. *Teología de la liberación: política ou profetismo?* 2. ed. São Paulo: Loyola, 1983, p. 243; RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy*, p. 49–50.

¹⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Marxismo y cristianismo. Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá: CEDIAL, 1972, p. 15–35, aqui, 21–22.

¹⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Marxismo y cristianismo. Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá: CEDIAL, 1972, p.23.

¹⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Marxismo y cristianismo. Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá: CEDIAL, 1972, p. 27.

dogmáticas. Assim, na edição de 1990, enfatizou, numa nota de rodapé, que os “critérios últimos” vêm da Palavra de Deus¹⁸. Mas este tipo de retração deixa muito a desejar, dado que, do ponto de vista prático, nunca temos acesso direito a esses critérios. É como se a questão hermenêutica pudesse ser esquecida, simplesmente porque falamos de “critérios últimos”, que são, como é óbvio, critérios teológicos. Possivelmente seja uma tentativa de voltar ao terreno seguro da teologia dogmática.

É importante notar que, para os marxistas, também existia uma “última” realidade, a famosa “última instância” do estruturalismo dialético althusseriano. Althusser se apoiava na conhecida carta de Friedrich Engels a Bloch, de 1890: a realidade que determina tudo na história, em última instância (*in letzter Instanz*), é a produção e reprodução da vida real¹⁹.

A contrapartida da última instância pode-se buscar na *prima causa* e no *primus motor* da primeira e segunda vias de Tomás de Aquino. Provar o que não pode ser provado, eis o desafio da apologética. As Igrejas da reforma puseram menos ênfase sobre a teologia natural, porque os elementos nominalista e escotista foram mais marcantes na tradição da Reforma. Dado que a criação é obra livre de Deus, não podemos deduzir algo de Deus, a partir da realidade criada. Os “sinais dos tempos” são sinais para aqueles que neles crêem, para outros, não. Dessa maneira, rompeu-se todo o arcabouço apologético para convencer os infiéis.

Nenhuma filosofia travou mais guerras contra o nominalismo do que o marxismo oficial. Abra-se qualquer manual de marxismo-leninismo, ou Konstantinov ou Oizerman, e se encontrará uma forte dose de realismo, sob a designação de “materialismo”, em contraposição aos que não entendem as necessidades básicas dos seres humanos e suas bases “materialistas”. De outro lado, todo “idealista” é classificado como solipsista, fechado em seu mundo pessoal. Infelizmente para os marxistas, a distinção entre idealismo e realismo é tão velha quanto a filosofia e nunca se resolveu pelo poder e muito menos pelo poder político. Nem Balibar e nem os filósofos soviéticos puderam resolver cientificamente a prevalência da matéria.

¹⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación*. 14. ed. Salamanca: Sígueme, 1990, p. 66 n. (a); ver RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy*, p. 44.

¹⁹ RAUNU, Jukka. *The Mediated Immediacy*, p. 56 n. 194.

É possível explicar o que o termo “Deus” significa, utilizando-se as cinco vias tomistas. Do mesmo modo, seria possível apontar para a importância dos fatores econômicos da sociedade, como o fez Karl Marx, em sua produção. Mas se pretender provar ou mesmo pressupor um *primum* ou *ultimum*, entrará no campo estritamente metafísico e especulativo. Assim, revelam-se a fraqueza e o limite da especulação metafísica.

É o que se pode verificar na “última instância” do Althusserianismo. Trata-se de um exemplo de especulação marxista por excelência. Ela tem todas as características de *prima causa* e torna-se presa fácil para uma crítica kantiana da razão pura: o mais alto dos entes (*höchstes Wesen*) é importante para nossa mente, em termos regulares e instrumentais, mas nossa razão não fornece informações sobre este fundamento em si. Do mesmo modo, uma “última instância” econômica é um conceito altamente fideísta e especulativo e mostra o tomismo invertido de Althusser.

De fato, a “última instância” é um conceito teológico. Um cristão crê que a *causa causarum* não deixou de existir, mesmo que sua existência, *prima causa*, fique obnubilada pelas causas segundas. Foi Juan Luis Segundo que, em *Fe e ideología*, deu uma interpretação “tomista” do althusserianismo, falando em termos de “relação necessária e determinante, não-imediata, senão em última instância, isto é, aberta a uma autonomia relativa”²⁰. Ele citou a apologética de Althusser em *Pour Marx*: as instâncias “primeiras”, ou as superestruturas, nunca deixam lugar para a majestade da economia²¹. “Nem no primeiro momento, nem no último nunca soa a hora solitária da ‘última instância’”. De fato, pode-se perguntar se a interpretação marxista da história não fosse tão “mítica”, a história bíblica talvez fosse menos criticada²².

É justamente esse o lado teológico do althusserianismo: uma apologética da “última instância” que, no final das contas, nunca se pode provar.

Minha dissertação mostra que J. B. Libanio fez parte de uma séria discussão sobre a *differentia specifica* da teologia no Brasil, nos anos

²⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Fe e ideología* (El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I). Madrid: Crisandad, 1982, p. 222.

²¹ SEGUNDO, Juan Luis. *Fe e ideología*, p. 242.

²² Cf. as considerações de J. L. SEGUNDO a respeito das narrativas míticas bíblicas (*Fe e ideología*, p. 204-213).

80. Na sua obra sobre a teologia da libertação, achamos este parágrafo: “[...] são as mediações hermenêuticas teológicas que definem, em última instância, a qualidade teológica de um discurso, e não a realidade que é interpretada. Esta pode ser já teológica ou não. Toda realidade humana é teologizável. A qualidade não-teológica de um discurso deve ser medida, não a respeito do que se fala, sobre o que se reflete, mas à luz do que se reflete e se fala”²³.

O texto tem duas raízes: uma formal e outra, material. O que significa isso? Falar em termos de “qualidade teológica de um discurso” nos leva a perguntar qual é o seu objeto formal, ou “a coisa de que uma ciência trata” e “o aspecto” ou a “dimensão, faceta, lado, nível, razão específica”²⁴. Mas, dizendo que “toda realidade humana é teologizável”, Libanio, de novo, coloca ênfase no objeto material como ponto de partida da teologia. É conhecido que, anteriormente, Clodovis Boff na *Teologia e prática*²⁵ já enfatizara o objeto material em termos de ciência social: “[...] a palavra teológica só pode chegar depois. Ela se diz a partir e para além de toda palavra, marxista ou outra”.

Por isso, não é difícil encontrar afirmações, de certo modo, paradoxais, na descrição feita por Libanio. Assim, por exemplo, quando, no livro *Teologia da Libertação*, afirma que, “de identidades materiais não se conclui necessariamente a identidade formal” e que as verdadeiras formalidades da TdL e marxismo são profundamente diferentes e, em pontos básicos, radicalmente contraditórias”. As “coincidências materiais e ocasionais” não bastam para acabar com essa incompatibilidade do cristianismo e do marxismo como os teólogos da libertação muitas vezes pretendiam²⁶.

É importante notar que a formulação de duas perspectivas, a formal e a material, têm suas raízes na teologia neo-escolástica. Francisco Taborda destacou, em seu artigo, que a “condição de possibilidade para que se tome o político como tema de reflexão teológica é a universalidade do objeto material da teologia”. Mas, de todos os modos, a prioridade não é do objeto material, nem como prioridade lógica. Nós não temos um acesso direto à realidade; seja dor ou cor, sempre entra um componente pessoal e “idealista” no processo

²³ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 217.

²⁴ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 41.

²⁵ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 120.

²⁶ LIBANIO, João Batista. *Teologia da libertação*, p. 43.

de conhecimento, por empirista que seja. Embora nessa linha de compreensão a prioridade formal seja epistemologicamente requerida, a divisão neo-escolástica do conhecimento por seu “ato primeiro” material e o seu “ato segundo” formal é altamente duvidosa.

Em palavras de Tomás de Aquino, a universalidade do objeto da teologia se dá *sub ratione Dei*: “Na Doutrina Sagrada tudo é tratado sob a perspectiva de Deus: seja por ser o próprio Deus, seja por estarem as coisas ordenadas a Deus como princípio e fim”²⁷. Mas ele também enfatizava que a “Sagrada Doutrina não trata de Deus e das criaturas de forma igual, mas de Deus principalmente e das criaturas conforme se referem a Deus como princípio e fim”²⁸. Parece que esta última frase do Doutor Angélico ficou esquecida na escola de Lovaina, que tanto influenciou os vários teólogos da libertação: Gutiérrez, Segundo e C. Boff.

Caietano, sim, interpretou Tomás: “*Omnia enim dicuntur considerari in theologia in quantum sunt divinitus revelabilia*” (comm. in I^{am}, q.1, a.3). Foi a partir das interpretações subsequentes de neotomismo, na Bélgica e na França, que se afirmou a prioridade do objeto material. Segundo C. Boff, “se Deus é efetivamente (o que é) o Sentido do Mundo e da História, então não existe, em princípio, objeto ou acontecimento algum que não possa ser teologizado. Tudo é teologizável”²⁹.

Por conseqüência, a Teologia do Político não pode erigir-se senão a esta condição de princípio: “que o Político seja passível de ser teologizado.” Nisso, Clodovis Boff é perfeitamente tomista: em princípio não há nada sob o céu que não possa ser “teologizado” ou que não seja “revelável”, em termos de Caietano. Mas, universalizar este ponto, para uma frase “tudo é teologizável”, parece demasiado fácil e, como vimos no caso de Libanio, pode levar a um mal-entendido. Será que esqueceu-se o “*in quantum*”? Não parece evidente que a política seja sempre uma realidade teologizável.

²⁷ “*Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*” (S. Th. I, q. 1, a.7.).

²⁸ “*Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem*” (S. Th. I, q.1, a.3).

²⁹ BOFF, Clodovis. *Teologia e prática*, p. 85.

Outra característica da Teologia da Libertação é a divisão de trabalho entre a ciência e a filosofia. Mais exatamente, os teólogos da libertação parecem ter aceitado uma forte dose de filosofia empirista. Foi o empirismo e o positivismo que Hugo Assmann, teólogo recentemente falecido, criticara em sua autocrítica³⁰. O próprio método da TdL, ver – julgar – agir, foi muito positivista ao acreditar numa possibilidade de “ver” a realidade, sem se dar conta dos pressupostos epistemológicos pessoais. Um método para ver, julgar e agir não é possível, porque sempre “julgamos” antes de entrar no mundo sensível. Um mundo humano é sempre um mundo interpretado.

Na teologia política, houve muita ruptura entre sujeito e objeto, mas a Teologia da Libertação nasceu da intenção de distinguir para poder unir. Seria importante ver como essa ruptura e distinção aconteceram no “althusserianismo”. Segundo o novo estudo de Rolando Boer, *Criticism of Heaven*, Althusser começou com uma esperança de poder unificar marxistas e católicos, e desde sua filiação ao Partido Comunista Francês, em 1948, passou a caracterizar-se pelo resto de sua vida como um “marxista católico”³¹. A internacionalidade de seu pensamento é católica, mas a rejeição à sua religião também alcança dimensões religiosas. É como se Althusser em seu anti-humanismo (e anticristianismo) nos tivesse dado uma imagem especular do cristianismo. Ele foi um militante da Ação Católica por muitos anos, e as filosofias e mundividências da juventude ficaram em seu pensamento. A Igreja sempre era a “causa ausente” da sua obra; a religião é o sistema ideológico mais forte, mesmo que seja uma ficção útil para a sociedade³².

O estudo de Boer ajudou a entender melhor a influência filosófica de Althusser. A sua relação com a teologia foi contraditória: sua primeira fase política, a de “unificar” os cristãos e esquerdistas, cedeu a uma ruptura e desesperança. Althusser não acreditava mais na possibilidade de a Igreja mudar politicamente. Do mesmo modo, a primeira fase da Teologia da Libertação com a grande “visão unitária”

³⁰ ASSMANN, Hugo. Por uma teologia humanamente saudável. In: SUSIN, Luiz C. (Org.). *O mar se abriu: trinta anos de teologia na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 115–130, aqui, 116-118.

³¹ BOER, Roland. *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Leiden: Brill, 2007, p.108.

³² BOER, Roland. *Criticism of Heaven*, p.159, 142.

cedeu a uma ruptura, mas a uma ruptura filosófica *à la* Althusser. Tratou-se de uma ruptura entre o sujeito e o objeto.

No meu estudo, pretendi mostrar o cerne da produção de Libanio como uma antítese a essa divisão. Trata-se fundamentalmente de uma espiritualidade prática *in actione contemplativus* e de uma fé que seja eticamente relevante. Tradicionalmente se chama *fides caritate formata*, mas modernamente seria “pragmatismo”, ou uma ortopráxis que unisse os elementos cognitivos e teológicos de “orto” e os elementos pessoais de “práxis”. Isto evitaria uma nova separação, dado que se trata de pôr uma ênfase igual à fé e à ética. É a fé eticamente consciente que é a contribuição duradoura da teologia latino-americana.