
O CARÁTER PRÁXICO DA TEOLOGIA: ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA

(The praxis character of Theology: *an epistemological approach*)

*Francisco de Aquino Júnior **

RESUMO: A teologia é uma atividade constitutivamente práxica. E não simplesmente na medida em que trata de uma realidade práxica; mas também e, sobretudo, pelo modo mesmo de tratá-la. De modo que a práxis será abordada, aqui, não apenas como assunto da teologia, mas como momento constitutivo e determinante do conhecimento teológico enquanto tal. Neste sentido, nossa abordagem circunscreve-se rigorosamente ao âmbito da problemática teoria-práxis. Começaremos esboçando a problemática teoria-práxis (I) para, em seguida, situarmos a discussão sobre o processo de conhecimento teológico no horizonte dessa problemática (II) e, finalmente, explicitarmos o caráter prático da teologia (III). Ele tem a ver com o âmbito de realidade da teologia, com o desenvolvimento da atividade intelectual, com o caráter interessado dessa atividade e com o processo de verificação e historicização da teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia, Caráter prático, Momento, Teoria-práxis.

ABSTRACT: Theology is essentially a praxis activity. And not just insofar as this is a reality characterized by praxis; but also and above all, by the same way it is treated. In the way that praxis will be discussed here not only as a matter of theology, but as a constitutive and determinant moment of theological knowledge as such. In this sense, our approach is limited strictly to the scope of the theory-praxis problematic. We'll start sketching the theory-praxis problematic (I) in order to then put the discussion about the process of theological knowledge on the horizon this problematic (II) and, finally, spell out the praxis character of theology (III). It is related to the scope of the reality of theology, with the development of reflective activity, with the character concerned this activity and with the verification process and the historicity of theology.

KEY-WORDS: Theology, Praxis character, Moment, Theory-praxis.

* Faculdade Católica de Fortaleza. Artigo submetido a avaliação no dia 12/12/2010 e aprovado para publicação no dia 15/12/2010.

A problemática do *caráter prático da teologia* será abordada do ponto de vista estritamente epistemológico, situando-se, portanto, na área da metodologia teológica. Trata-se, certamente, de um aspecto ou elemento do método teológico, mas um aspecto ou elemento fundamental e decisivo. Nosso intento é mostrar como o conhecimento teológico, em grande parte, é determinado pela práxis que procura inteligir. De modo que a práxis não será tratada, aqui, como mero objeto/assunto/tema e/ou meta/finalidade da teologia, como se o fazer teológico enquanto tal não fosse condicionado e determinado por ela. Menos ainda, será tratada como o conjunto das atividades pastorais desenvolvidas pela comunidade eclesial e que constitui a área de estudo da disciplina teologia pastoral, como se as demais áreas e disciplinas da teologia não tivessem um caráter intrinsecamente prático¹. Ela será abordada enquanto momento constitutivo e determinante do conhecimento teológico enquanto tal. Neste sentido, nossa discussão circunscreve-se rigorosamente ao âmbito da problemática teoria-práxis. Trata-se, pois, de determinar os vínculos constitutivos e determinantes do processo de conhecimento teológico (teoria) com a realidade a ser conhecida pela teologia (práxis).

Para isso, esboçaremos de modo mais elaborado a problemática teoria-práxis (I), situaremos a discussão sobre o processo de conhecimento teológico no horizonte da problemática teoria-práxis (II) e explicitaremos o caráter prático da teologia (III). E o faremos dentro da tradição teológica latino-americana (Teologia da Libertação), servindo-nos, sobretudo, das intuições e elaborações de Ignacio Ellacuría.

I. A problemática teoria-práxis

Certamente, ninguém nega que há algum vínculo ou nexos entre teoria e práxis. Pelo menos na medida em que a práxis pode se tornar assunto ou objeto da teoria e que a teoria pode orientar ou auxiliar a práxis. Isso é evidente. A questão é saber que tipo de vínculo se dá aqui e se esse é o único vínculo possível entre ambas. Vejamos:

¹ São as diferentes perspectivas e abordagens da teologia prática ou pastoral (cf. C. FLORISTAN, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca: Sígueme, 2009; M. MIDALI, *Teología pastorale o pratica: camino storico de una riflessione fondante e científica*, Roma: L.A.S., 1991; M. SZENTMÁRTONI, *Introdução à teologia pastoral*, São Paulo: Loyola, 1999; A. BRIGHENTI, *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*, São Paulo: Paulinas, 2006; A. BENTUÉ, “La pastoral como categoría teológica fundamental”, *Teología y Vida* 36 [1995] 7-20; A. VIGERAS, “Que cabe à Igreja fazer hoje? A concepção de teologia prática em Karl Rahner”, *Perspectiva Teológica* 98 [2004] 99-124).

Poderia acontecer que *teoria* e *práxis* fossem realidades completas e autossuficientes e que entre elas não se desse mais que mera *relação* entre *relatos* que, em si e por si, são completamente independentes um do outro. Neste caso, teríamos duas realidades ou relatos (*teoria* e *práxis*) que poderiam ou não estabelecer algum contato entre si (*relação*). Tratar-se-ia, aqui, de um *vínculo puramente externo*, na medida em que nem a *teoria* seria um momento constitutivo da *práxis* nem muito menos a *práxis* seria um momento constitutivo da *teoria*. Isso não nega a possibilidade e mesmo a necessidade do vínculo entre *teoria* e *práxis*; simplesmente determina o tipo de vínculo que se dá entre elas: *relação* entre relatos já constituídos.

No fundo, essa postura se enraíza e se fundamenta naquele dualismo radical que constitui e caracteriza a civilização ocidental desde suas origens até os nossos dias (*inteligência* X *sensibilidade*)² e que está na origem de muitos outros dualismos (*sensível* X *suprassensível*; *material* X *espiritual*)³. Na verdade, diz Zubiri, “a filosofia clássica sempre opôs o *inteligir* ao *sentir*. Inclusive quando alguma vez tentou com Kant unificá-los, tratou-se sempre de ‘unificação’, mas não de ‘unidade’ estrutural formal”⁴. Esse modo de abordar a *sensibilidade* e a *inteligência* contém uma afirmação fundamental e decisiva: “*inteligir* é posterior a *sentir* e essa posterioridade é uma oposição. Foi a tese inicial da filosofia desde Parmênides que vem gravitando imperturbavelmente com mil variantes sobre toda a filosofia europeia”⁵. O mais estranho é que tal oposição se deu sem que se explicitasse em que consiste propriamente o *sentir* e em que consiste propriamente o *inteligir*⁶. E “como não se determinou o que sejam o *inteligir* e o *sentir* enquanto tais, resulta que sua suposta oposição fica então no ar”⁷.

Na verdade, quando se analisa mais detidamente o *sentir* e o *inteligir* humanos, como fez Xavier Zubiri em sua trilogia sobre a *Inteligencia sentiente* (*realidade*, *logos* e *razão*), chega-se a outra conclusão: “o *sentir* humano e o *inteligir* não apenas não se opõem, mas constituem em sua

² Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza, 2006, p. 24.

³ Cf. I. ELLACURÍA, “La nueva obra de Zubiri: *Inteligencia sentiente*”, in *Escritos Filosóficos III*, San Salvador: UCA, 2001, pp. 297-317, aqui p. 312.

⁴ ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 79.

⁵ *Ibid.*, pp. 11s.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 24s, 79. “Por estranho que pareça, a filosofia não se fez questão do que seja formalmente o *inteligir*. Limitou-se a estudar os diversos atos intelectivos, mas não nos disse o que seja *inteligir*. E o estranho é que o mesmo aconteceu com o *sentir* na filosofia. Foram estudados os diversos *sentires* segundo os diversos ‘sentidos’ que o homem possui. Mas se se pergunta em que consiste a índole formal do *sentir*, ou seja, o que é o *sentir* enquanto tal, encontramos com o fato de que no fundo a questão mesma sequer foi formulada” (*ibid.*, pp. 24s).

⁷ *Ibid.*, p. 25.

unidade intrínseca e formal um só e único ato de apreensão. Este ato, enquanto sentiente é *impressão*, enquanto intelectivo é *apreensão de realidade*. Portanto, o ato único e unitário de intelecção sentiente é impressão de realidade. Entender é um modo de sentir e sentir é no homem um modo de entender⁸. Noutras palavras, o ser humano sente entendendo (“sentir intelectivo”)⁹ e entende sentindo (“intelecção sentiente”)¹⁰. Há, portanto, entre o entender e o sentir “uma unidade estrutural radical pela qual o sentir mesmo é intelectivo e a intelecção mesma é sentiente”¹¹. E assim, diz Ellacuría, “a partir da intelecção sentiente dá-se uma superação radical de toda forma de dualismo entre entender e sentir”¹². Com isso, podemos superar também a clássica separação e/ou oposição entre teoria e práxis, pensando o vínculo entre ambas como algo constitutivo e não como mera relação.

Nesta perspectiva, *teoria e práxis* não constituiriam relatos completos e autossuficientes entre os quais se pudesse ou mesmo se devesse estabelecer alguma relação, mas seriam *momentos constitutivos uma da outra*: a teoria seria um momento da práxis e a práxis seria um momento da teoria. De modo que não haveria práxis sem teoria nem teoria sem práxis. Na verdade, a práxis, enquanto ação humana¹³, tem como uma de suas notas constitutivas a intelecção. Não há práxis que não seja, de alguma forma e em alguma medida, inteligente: “é inevitável algum modo de teoria em qualquer práxis humana e mesmo em qualquer práxis sócio-histórica”¹⁴. E

⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁹ “Na impressão de realidade podemos partir da impressão mesma [...] ‘nesta’ impressão está o momento de realidade [...] Dizer que o momento de realidade está ‘na’ impressão é o mesmo que dizer que a intelecção está estruturalmente ‘no’ sentir: a impressão de realidade é sentir intelectivo” (*ibid.*, p. 82).

¹⁰ “Mas podemos descrever a impressão de realidade partindo do momento de realidade. Neste caso, o momento de impressão está estruturalmente ‘no’ momento de realidade [...] O sentir está, assim, ‘no’ entender. Em virtude disso, esta intelecção é intelecção sentiente” (*ibid.*, p. 83).

¹¹ I. ELLACURÍA, “La obra de Xavier Zubiri sobre la inteligencia humana”, in *Escritos Filosóficos III*, San Salvador: UCA, 2001, pp. 333-342, aqui p. 336.

¹² *Ibid.*

¹³ “Como ser vivente, o homem se encontra entre coisas, umas externas, outras internas, que o mantêm em uma atividade não apenas constante, mas primária; o vivente é uma atividade constitutiva”. E essa atividade tem uma estrutura bem determinada constituída por três notas ou momentos fundamentais: *suscitação* (“o próprio das coisas para o vivente é suscitar uma ação vital”), *afecção* (“esta suscitação modifica o estado no sentido de alterar o tono vital que o vivente possui”) e *resposta* (“esta afecção é uma tensão para uma resposta adequada, a qual deixa o vivente em um novo estado”). Este é “o esquema das ações de todo ser vivente” (X. ZUBIRI, *Sobre el Hombre*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 11ss) que na realidade humana se configura como *intelecção*, *sentimento* e *volição* (cf. *ibid.*, pp. 15ss; ID., *Inteligencia sentiente*, pp. 282ss).

¹⁴ I. ELLACURÍA, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 235-245, aqui p. 235.

a teoria, enquanto inteligência, é *uma* nota fundamental da ação humana que, por mais irredutível que seja, só atua “em unidade primária com todas as demais notas da realidade humana”¹⁵: é “um momento de uma práxis unitária da qual recebe sua última determinação”¹⁶. Trata-se, aqui, portanto, de um *vínculo interno*, no qual teoria e práxis se constituem em *respectividade*¹⁷ uma para com a outra (a teoria é *um momento* da práxis e a práxis tem como *uma de suas notas* fundamentais a teoria), antes e para além de qualquer relação.

Mais que de *relação* (entre relatos), há que se falar, aqui, portanto, de *respectividade* (de notas). E, neste sentido, não basta afirmar que a práxis *pode* se tornar assunto ou objeto da teoria e que a teoria *pode* orientar ou auxiliar a práxis, como se se tratasse simplesmente de relacionar relatos já constituídos que, em princípio, nada teriam a ver um com o outro. É preciso reconhecer que toda práxis tem como *uma de suas notas* fundamentais, constitutivas e determinantes a inteligência e que toda teoria, enquanto inteligência, constitui-se como *um momento* fundamental, constitutivo e determinante de uma práxis, estruturada por uma diversidade de notas (inteligência, sentimento e volição) coerentemente ou sistematicamente articuladas entre si.

¹⁵ ID., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 187-218, aqui p. 206. “A inteligência humana tem, sem dúvida, uma estrutura própria, pela qual se diferencia de outras notas da realidade humana; esta estrutura própria permite uma precisa especialização, irredutível ao que é próprio de outras notas da realidade humana, de modo que só a inteligência entende e o que outras notas fazem é algo formalmente distinto deste entender. Mas o que a inteligência faz, por mais formalmente irredutível que seja, o faz em unidade primária com todas as demais notas da realidade humana. Portanto, o reconhecimento desta estrutura própria não implica que se atribuam a ela uma substantividade e uma autonomia totais, pois sempre está condicionada e determinada pela unidade primária que é o homem como ser vivo” (*ibid.*, pp. 206s).

¹⁶ ELLACURIA, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”.

¹⁷ Para Zubiri, “respectividade é um caráter metafísico da realidade e não simplesmente uma relação ou propriedade entre outras das coisas reais” (X. ZUBIRI, “Respectividad de lo real”, in ID., *Escritos menores: 1953-1983*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 173-215, aqui p. 173). Ela diz respeito tanto à “constituição mesma da coisa real enquanto real”, quanto à sua “atualidade” mundanal, quanto, ainda, à sua “mera atualidade intelectual”. Noutras palavras, ela diz respeito à “estrutura transcendental da abertura do real como ‘realidade mundanal sua’, do real como ‘realidade atual’ no mundo e do real mundanal como ‘meramente atual’ na inteligência. Realidade sua, ser, inteligência, são três momentos estruturais da respectividade do real”. Enquanto “aspectos da abertura da formalidade de realidade”, cada um fundamenta o seguinte. “Precisamente por isto, nem realidade sua, nem ser nem inteligência são relação; são, em última instância, respectividade metafísica” (*ibid.*, p. 215). A distinção zubiriana entre “relação” e “respectividade” é algo fundamental na filosofia e na teologia de Ellacuría. Ela permite superar muitas formas de dualismo e apreender a realidade, simultaneamente, em sua riqueza irredutível de elementos, aspectos e dimensões e em sua unidade radical.

II. A teologia no horizonte da problemática teoria-práxis

Depois de esboçar a problemática teoria-práxis, situaremos a discussão sobre o processo do conhecimento teológico no horizonte dessa problemática, ou seja, circunscreveremos e formularemos a questão do fazer teológico nos termos da problemática teoria-práxis. Isso não significa que o fazer teológico tenha sido sempre compreendido e formulado nestes termos, embora não se possa negar que a teologia sempre manteve conscientemente algum vínculo e/ou interesse prático, pelo menos enquanto atividade eclesial e enquanto serviço à fé, para não falar dos interesses sociais e políticos mais ou menos explícitos. Evidentemente, pode-se discutir se esse vínculo foi explicitado de modo suficiente, elaborado de modo satisfatório e desenvolvido e assumido de modo consequente. Essa é outra questão. Em todo caso, não se pode negar sem mais o caráter e o interesse práticos da teologia ao longo da história. De modo que não nos perguntaremos, aqui, se a teologia teve/tem ou não vínculos e interesses práticos. Isso é evidente. O que nos interessa é ver como ela vem compreendendo, elaborando e desenvolvendo esse vínculo.

É claro que isso não foi sempre abordado e desenvolvido pela teologia. Pelo contrário. Pouquíssimos teólogos se confrontaram explicitamente com esta questão. Normalmente, faz-se teologia. De vez em quando, problematiza-se o fazer teológico. De qualquer forma, confrontando-se ou não com essa questão, o fazer teológico implica sempre uma determinada concepção do saber (respeito à práxis), mais ou menos consciente e/ou elaborada. De modo que a problemática do vínculo da teologia com a práxis está sempre presente, sendo ou não explicitada e tematizada. E é isso que nos permite situar o fazer teológico no horizonte da problemática teoria-práxis.

Certamente, não podemos nem é nossa pretensão aqui mostrar como se deu esse vínculo nas mais diversas teologias desenvolvidas ao longo dos séculos. Sequer pretendemos mostrar como se dá esse vínculo nas teologias desenvolvidas atualmente. Em todo caso, não obstante o risco de simplificação e reducionismo, podemos identificar na história da teologia cristã três períodos nos quais predominaram determinadas concepções do fazer teológico no que diz respeito ao vínculo da teologia com a práxis. É o que tentaremos esboçar a seguir.

O primeiro período corresponde à teologia bíblica, desenvolvida no horizonte cultural semítico, ainda que em diálogo com o horizonte cultural helenista e assimilando alguns de seus elementos ou aspectos. É claro que na Bíblia não se encontra nenhuma teoria do conhecimento nem sequer uma definição rigorosa do mesmo. Ela não é um livro de epistemologia e, portanto, não tem a pretensão de mostrar como se dá o processo de conhecimento nem de definir o conhecimento enquanto tal. Mas é claro também que na Bíblia se fala muito de conhecimento e que, ao fazer, o concebe de

um modo muito concreto¹⁸. Tal concepção não aparece numa *definição abstrata* do conhecimento (ela não define o conhecimento enquanto tal), mas na *descrição de processos concretos* de conhecimento (ela descreve o conhecimento de determinadas realidades). E aí o conhecimento aparece sempre como algo fundamentalmente experiencial, prático. Conhecer a Deus, por exemplo, é viver em comunhão com ele, realizar sua vontade. Nas palavras do profeta Jeremias: “Fez justiça a pobres e indigentes, e isso sim é conhecer-me – oráculo do Senhor” (Jr 22,16). Nas palavras de São João: “Sabemos que o conhecemos se cumprimos seus mandamentos. Quem diz que o conhece e não cumpre seus preceitos, mente e não é sincero. Mas quem cumpre sua palavra tem de fato o amor de Deus plenamente. Nisso conhecemos que estamos com ele. Quem diz que permanece com ele deve agir como ele agiu” (1Jo 2,4ss); “quem não ama não conheceu a Deus, já que Deus é amor” (1Jo 4,8). Não se trata tanto de especulação abstrata e de conceitos formais, mas de experiência, de praxis. Só na experiência, na praxis dá-se real e verdadeiramente conhecimento. Como diz Clodovis Boff, “o conhecer bíblico é propriamente um conhecer concreto. Ele tem um conteúdo ativo, incluindo uma dimensão afetiva e volitiva. Poderíamos traçar a equação: Conhecer = Amar = Fazer. Assim, conhecer a Deus é, por um lado, amá-lo, adorá-lo, confiar nele; por outro lado, é observar a Torá, é praticar a solidariedade e a justiça”. Noutras palavras, “o conhecer bíblico se dá por dois caminhos: o do *phatos*: pelo sentir, experimentar; o da *praxis*: pelo fazer, praticar. Tal é a síntese da gnosiologia bíblica”¹⁹. Nesta perspectiva, como bem adverte Antonio González, “convém não esquecer que o termo hebraico habitualmente traduzido por ‘palavra’ e que está por trás do *logos* joanino não é outro senão *dabar*, o qual pode significar tanto ‘palavra’ como ‘fato’, ‘sucesso’, ‘acontecimento’ e inclusive ‘coisa’. Por isso, as traduções indo-europeias (tanto o *logos* conceitual helenístico, como o *verbum* psicolinguístico de Agostinho ou o *Wort* luterano) são enormemente unilaterais e se movem [...] dentro do fenôme-

¹⁸ Cf. H. ZIMMERMANN, “Conhecimento”, in J. BAUER (org.), *Dicionário de teologia bíblica*, vol. I, São Paulo: Loyola, 1988, pp. 204-210; G. ZIENER, “Palavra”, in *ibid.*, pp. 794-798; J. CORBAN / A. VANHOYE, “Conhecer”, in X. LEÓN-DUFOUR (org.), *Vocabulário de teologia bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1972, pp. 165-169; Cl. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 188-192.

¹⁹ BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 188. O estranho é que, depois de descrever tão bem o modo bíblico de conhecer frente ao modo grego de conhecer, ao tentar articular ambos os modos de conhecimento, evitando uma contraposição pura e simples entre eles, Boff acaba negando o modo bíblico de conhecer em função do modo grego de conhecer: “Ora, a teologia não é justamente o esforço de conjugar as duas [concepções], no sentido de articular a sabedoria bíblica e a ciência grega? Não é a tentativa de dar ao *conteúdo da Sabedoria (bíblica) a forma da Ciência (grega)*? Enfim, não é com a Bíblia que se aprende a fazer teologia, mas com a Grécia. E vice-versa: não é com a Grécia que se aprende teologia como conteúdo, mas sim com a Bíblia. E ei-las, pois, corretamente harmonizadas” (*ibid.*, p. 192). Mas, se a Bíblia não oferecesse mais que o conteúdo da teologia e se o único modo possível de conhecer fosse o modo grego, não teria porque falar de modo bíblico de conhecer.

no [...] denunciado por Nietzsche da cisão entre inteligência e sentir no pensamento ocidental desde Parmênides, em virtude do qual palavra e ação aparecem como dois âmbitos não só diferentes, mas também distintos e até contrapostos”²⁰. Mas esta não é a perspectiva bíblica do conhecimento. Pelo contrário. Na Bíblia, inteligência e sentido, conhecimento e ação não só não se opõem, mas se implicam e se determinam mutuamente. O conhecimento bíblico tem um caráter fundamentalmente prático-experiencial.

O segundo período corresponde ao desenvolvimento e à elaboração da teologia cristã no horizonte cultural greco-helenista. Quase toda a teologia cristã foi desenvolvida nesse horizonte cultural. Na verdade, a “filosofia helenística, platônica e aristotélica foi durante séculos o marco teórico escolhido para interpretar toda a realidade, também a realidade das relações de Deus com o homem e do homem com Deus”²¹. E este horizonte teórico, como afirma Xavier Zubiri, é marcado por um dualismo entre inteligência e sensibilidade com consequências decisivas para a concepção do fazer teológico e para o seu desenvolvimento. Não é que o horizonte bíblico tenha sido pura e simplesmente substituído pelo horizonte grego sem influenciá-lo ou alterá-lo em alguma medida. Os processos de inculturação são mais complexos do que parecem. Em todo caso, diz Ellacuría, a propósito do caráter histórico da salvação, “na passagem do que era uma experiência fundamentalmente biográfica e histórica, com sua própria interpretação teórica, para uma formulação metafísica, a historicidade tinha ficado diluída em benefício de uma essencialidade estática”, uma vez que “o paradigma de interpretação racional era a explicação da natureza com suas próprias categorias metafísicas. Respeito à natureza, a história carecia de realidade e de razoabilidade (científica)”²². E, aqui, vemos como o vínculo entre o dualismo inteligência X sensibilidade e o dualismo teoria X práxis é muito mais estreito do que parece: o primeiro conduz ao segundo e o fundamenta; o segundo supõe o primeiro e o aprofunda. Daí porque a teologia desenvolvida nesse horizonte teórico seja marcadamente uma teologia dualista (corpo X alma; matéria X espírito; mundo X Deus etc.) e que a concepção do fazer teológico a ela subjacente, explicitada ou não,

²⁰ A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador: UCA, 1994, p. 60.

²¹ I. ELLACURIA, “Historia de la salvación”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 597-628, aqui p. 597.

²² *Ibid.*, pp. 597s. “Só podia haver ciência do universal. O não permanente e univocamente repetível caía fora do âmbito do saber e ficava reduzido a mera opinião. As vicissitudes das biografias pessoais e os sucessos da história dos povos podiam se converter em exemplos e em impulso, mas não era base suficiente para alcançar um saber sólido sobre o qual fundamentar o conhecimento do mundo e a conduta do homem [...]. A história e o histórico tinham ajudado mais a obscurecer a límpida e refulgente firmeza da razão, apoiada na natureza, que a descrever o que é a essência da natureza humana” (*ibid.*, p. 598).

seja caracterizada por um dualismo epistemológico mais ou menos radical (inteligência X sensibilidade; teoria X práxis). Assim é que Tomás de Aquino, embora admitindo que a sagrada doutrina tenha questões ou dimensões “especulativas” e “práticas”, acaba defendendo que ela é “mais especulativa que prática” (*STh* I, q.1, a.4). E mesmo um Karl Rahner, com toda a influência da tradição espiritual inaciana e com toda sua abertura ao mundo moderno e às ciências contemporâneas, não conseguiu se livrar completamente do dualismo sensibilidade X inteligência. Fala, certamente, do “espírito no mundo” (*Geist in Welt*), mas não chega a tematizar o caráter mundano do espírito (*weltlicher Geist*). É que, no fundo, dentro da tradição filosófica ocidental, ele continua compreendendo a inteligência como “abstração”, “juízo”, “conceituação”²³. Por mais que os sentidos possam oferecer à inteligência o material a ser inteligido, o inteligir mesmo não é *sentiente*, mas *conceiente*, para usar a formulação de Zubiri²⁴. Provavelmente por isso, Rahner tampouco conseguiu superar totalmente o dualismo teológico reinante. Embora tenha superado o dualismo clássico “natureza X graça” através do conceito “existencial sobrenatural” (*übernatürliches Existential*) e tenha reduzido o conceito “natureza” a um “conceito residual” (*Restbegriff*)²⁵, continua falando de “duas histórias” (profana X sagrada). Mesmo que se trate de histórias “co-extensivas” (*koextensiv*)²⁶, trata-se de duas histórias²⁷. De modo que a teologia ocidental é marcada por um dualismo mais ou menos radical entre inteligência e sensibilidade e, conseqüentemente, entre teoria e práxis.

O terceiro período corresponde à renovação teológica que se desenvolve na Europa depois da segunda guerra mundial e se consolida na Igreja católica no movimento de renovação conciliar, particularmente em sua

²³ Cf. K. RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Herder, 1971, pp. 63-77; M.A. DE OLIVEIRA, “É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner”, in P.R. DE OLIVEIRA / C. PAUL (org.), *Karl Rahner em Perspectiva*, São Paulo: Loyola, 2004, pp. 201-218, especialmente pp. 214s.

²⁴ Cf. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, pp. 83ss. “A filosofia clássica [...] pensa que há dois atos: o ato de sentir dá ‘à’ inteligência o que esta vai inteligir [...] Dizer que os sentidos dão ‘à’ inteligência o que esta vai inteligir é supor que a inteligência tem como objeto primário e adequado o que os sentidos apresentam ‘a’ ela. Em virtude disso, a inteligência seria então o que chamo inteligência sensível. Inteligência sensível é inteligência ‘do’ sensível” (*ibid.*, p. 83) e ela consiste em conceber o sensível. Daí seu caráter “conceiente” (*ibid.*, pp. 86s).

²⁵ Cf. K. RAHNER, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in ID., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln / Zürich / Köln: Benzinger, 1954, pp. 323-345.

²⁶ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental da fé*, São Paulo: Paulus, 1989, p. 176.

²⁷ Vale a pena ver a crítica lúcida e conseqüente de Antonio González a Rahner (cf. A. GONZÁLEZ, “El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez”, *Revista Latinoamericana de Teología* 18 [1989] 335-364, aqui pp. 341-349; ID., *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, Santander: Sal Terrae, 1999, pp. 32-43).

recepção e desenvolvimento na América Latina com a teologia da libertação²⁸. Seja pela necessidade e urgência de transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas (Europa pós-guerra, movimentos de libertação na América Latina, Vaticano II – Medellín etc.), seja pela descoberta do caráter histórico do conhecimento (filosofias hermenêuticas, filosofias da linguagem, filosofias da vida, da ação, da práxis, ciências sociais, históricas, culturais etc.), a teologia foi aos poucos explicitando e enfatizando sua origem e sua finalidade práticas, embora nem sempre tenha conseguido perceber e formular adequadamente o caráter prático do conhecimento enquanto tal. Primeiro na Europa (Moltmann, Metz, Schillebeeckx)²⁹. Depois na América Latina com a teologia da libertação³⁰. Aqui, especialmente, insistiu-se no vínculo teoria-práxis. Embora com concepções distintas da práxis (vida cristã, cultura popular, atividade social e política, reinado de Deus etc.) e de seu vínculo com a teoria (ato primeiro – ato segundo, mediações, círculo hermenêutico, momento da práxis), os teólogos da libertação sempre entenderam a TdL como uma teologia da práxis: “um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado” (Gustavo Gutiérrez)³¹; uma espécie de praxeologia da libertação (Hugo Assmann)³²; “momento consciente e reflexo da práxis eclesial” (Ignacio Ellacuría)³³; “teologia do político e suas mediações” (Clodovis Boff)³⁴; “*intellectus amoris*” (Jon Sobrino)³⁵, entre outros. O problema é que isso sempre foi muito mais pressuposto que explicitado e elaborado, como

²⁸ Em 1975 constatava Juan Alfaro em um encontro sobre o método da teologia latino-americana no México: “A teologia católica está vivendo nos últimos trinta anos um processo de mudanças profundas. Trata-se realmente de um fenômeno novo em sua história que desde o século XIII tinha se mantido (salvo raras exceções) em uma surpreendente homogeneidade de problemas e de método [...] A partir da segunda guerra mundial iniciou-se um movimento acelerado de evolução que se torna visível antes de tudo na renovação da temática teológica [história, realidades terrenas, mundo, progresso humano, esperança, libertação, política, práxis]. Toda essa temática nova tem uma orientação comum: o interesse pela dimensão histórica, comunitária, intramundana da existência cristã” (J. ALFARO, “Problemática actual del método teológico en Europa”, in E. RUIZ MALDONALDO, *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México: Venecia, 1976, pp. 409-429, aqui p. 409).

²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 421-429.

³⁰ Cf. A. GONZÁLEZ, “La vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, *Sal Terrae* 983 (1995) 667-675; ID., “El significado filosófico de la teología de la liberación”, in J. COMBLIN / J.I. GONZÁLEZ FAUS / J. SOBRINO, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Trotta, 1993, pp. 145-160.

³¹ G. GUTIÉRREZ, *Teología da libertação: perspectivas*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 74.

³² Cf. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca: Sígueme, 1973, pp. 62-65.

³³ Cf. I. ELLACURÍA, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 163-185.

³⁴ Cf. Cl. BOFF, *Teología e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1993.

³⁵ Cf. J. SOBRINO, *El principio-misericordia: bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander: Sal Terrae, 1992, pp. 47-80.

se fosse algo evidente e indiscutível e como se todos pensassem e dissessem o mesmo ao falarem de teoria-práxis. Com raríssimas exceções, os teólogos da libertação quase nunca se confrontaram de modo mais profundo e consequente com essa problemática. E os poucos que o fizeram, Clodovis Boff e Ignacio Ellacuría, partiram de pressupostos teóricos tão diferentes que chegaram a conclusões não apenas distintas, mas, sob certos aspectos, até mesmo contrárias.

Clodovis Boff, apoiado numa concepção idealista do saber e do conhecimento (Aristóteles, Tomás de Aquino, Althusser)³⁶, chega a afirmar que “as coisas reais permanecem atrás do processo cognitivo”³⁷, que “a práxis não é mediação teórica alguma”³⁸ e que “uma prática teológica como tal só é ‘culpável’ dos critérios de sua gramática, isto é, do conjunto das regras que organizam seu discurso”³⁹. É como se o conhecimento fosse autossuficiente, completamente independente da realidade, reduzido a seu momento discursivo e como se a verdade se reduzisse à coerência interna e ao rigor da argumentação, independentemente de se esse sistema discursivo, por mais coerente e lógico que seja, expressa/traduz ou não a realidade tal como ela é e se dá a conhecer. Nesta perspectiva, é claro, a práxis não é um momento constitutivo do processo de conhecimento teológico enquanto tal. Na formulação de Boff, ela pode ser “matéria prima” da teologia e/ou “meio no qual” o teólogo vive (*medium in quo*), mas jamais “meio com o qual” se faz teologia (*medium quo*)⁴⁰. Consequentemente, o ponto de partida e o princípio fundamental da teologia só podem ser para Boff a positividade da fé (*fides quae*)⁴¹, embora reconheça que em seu fazer teológico a teologia oriental tenha privilegiado a dimensão experiencial da fé (*fides qua*) e a TdL tenha privilegiado a

³⁶ BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, pp. 22, 29ss; ID., “Como vejo a teologia latino-americana trinta anos depois”, in L.C. SUSIN (org.), *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*, São Paulo: Loyola, 2000, pp. 79-95, aqui p. 86. Desde Parmênides foi-se dando um processo de subsunção da intelecção à “declaração do que a coisa é”; “foi-se identificando intelecção e logos predicativo. Foi o grande descobrimento de Platão no *Sophistes* que culminou em Aristóteles, para quem o logos mesmo é *apóphansis* do que a coisa é. É o que chamo *logificação da inteligência*” (ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, p. 86). “Por esse mesmo caminho, foi-se desviando a filosofia escolástica, tão admiradora de Aristóteles em suas diferenças com Platão que não se deu conta das consequências gravíssimas que implicava a teoria aristotélica da inteligência para um verdadeiro realismo” (I. ELLACURÍA, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, in *Escritos Filosóficos III*, San Salvador: UCA, 2001, pp. 403-430, aqui p. 405).

³⁷ BOFF, *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, p. 147.

³⁸ ID., “Teologia e prática”, *REB* 36 (1976/n.144) 789-810, aqui p. 796.

³⁹ ID., *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, p. 60.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 157, 377, 385.

⁴¹ ID., *Teoria do método teológico*, p. 111; ID., “Retorno à arché da teologia”, in L.C. SUSIN (org.), *Sarça ardente. Teologia na América Latina: prospectiva*, São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 145-187, aqui pp. 148s.

dimensão prático da fé⁴². Boff assume, portanto, uma concepção do saber e do conhecimento, na qual a práxis não interfere diretamente na teoria teológica: fica antes (pressuposto) ou depois (visada)⁴³. E, assim, além de reduzir o conhecimento teológico a seu momento discursivo e de não assumir de modo conseqüente a mediação prático de toda linguagem (também teológica), acaba negando a “densidade epistemológica da práxis” que, ao menos teoricamente, chega a admitir em algum momento⁴⁴. Com isso, nega, de fato, uma das intuições e um dos princípios teóricos mais fecundos e mais determinantes dessa “maneira nova de fazer teologia” que é a TdL: o primado da práxis. E ao negar o caráter prático do conhecimento, acaba negando a outra intuição fundamental e determinante da TdL enquanto teoria: a perspectiva do pobre e oprimido como lugar teológico fundamental, como se o conhecimento fosse neutro e estivesse acima dos interesses e conflitos sociais.

Ignacio Ellacuría, por sua vez, apoiado numa concepção prático-realista do saber e do conhecimento (Xavier Zubiri)⁴⁵, (1) compreende a inteligência humana como apreensão da realidade e enfrentamento com ela⁴⁶, (2) afirma que “a principal fonte de luz [da teoria] é, certamente, a realidade e não – quem sabe – que condições aprióricas do sujeito humano”, embora precisando que “essa realidade só é fonte de luz referida à inteligência, a uma inteligência, claro, que, por sua vez, está vertida à realidade”⁴⁷, (3) fala da teoria como um momento da práxis: “momento teórico da práxis”⁴⁸ e, conseqüentemente, trata a “teoria teológica” como um momento da “práxis teológica”⁴⁹. Evidentemente, trata-se de *um* momento irreduzível com estrutura e dinamismo próprios, com exigências, atividades e aparato técnico específicos, mas de um *momento* de um processo mais amplo que é a práxis teológica – a realização histórica do reinado de Deus. Nesta perspectiva, a “práxis teológica” não fica simplesmente atrás (pressuposto) ou na frente (visada) da “teoria teológica”, como para Boff, mas é parte do próprio processo de construção da “teoria teológica” (*medium quo*). Seja na medida em que constitui a realidade a ser teologizada e, assim, de-

⁴² Cf. ID., “Teología”, in J.J. TAMAYO-ACOSTA (org.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid: Trotta, 2005, pp. 866-870, aqui pp. 866s.

⁴³ ID., *Teología e prática: teologia do político e suas mediações*, p. 147.

⁴⁴ ID., “Prefácio auto-crítico”, in *ibid.*, pp. III-XII, aqui p. V.

⁴⁵ Cf. ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 206, nota 32.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 207.

⁴⁷ ID., “Función liberadora de la filosofía”, in *Escritos Políticos I*, San Salvador: UCA, 1993, pp. 93-121, aqui p. 105. “A realidade faz seu trabalho, mas a inteligência também faz o seu e a respectividade entre ambas adquire modalidades distintas que, sem negar ou anular a prioridade da realidade, não nega o dinamismo e mesmo a atividade próprios da mente humana em seu afã de arrancar da realidade toda sua luz mediante enfoques distintos que a própria inteligência vai gerando” (*ibid.*).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁴⁹ Cf. ID., “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, p. 235; ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, p. 171.

termina, em alguma forma, seu acesso intelectual; seja na medida em que produz e/ou medeia as próprias possibilidades intelectivas (estruturas de pensamento, conceitos etc.); seja na medida em que direciona o fazer teológico em função de determinados interesses mais ou menos legítimos do ponto de vista evangélico; seja na medida em que se constitui em lugar de historicização e de verificação da teoria teológica. Ellacuría parte, portanto, de uma concepção do saber e do conhecimento que lhe permite superar a tradicional e dominante visão idealista do conhecimento teológico, da qual Boff é um exemplo exímio, e assumir, de modo consequente, teórica e teologicamente, a “densidade epistemológica da práxis” e, com ela, o caráter determinante do lugar social dos pobres e oprimidos no fazer teológico.

E é nesta perspectiva aberta por Ignacio Ellacuría que abordaremos a seguir o caráter prático da teologia. Nosso intento é mostrar como a práxis teológica é determinante e constitutiva da teoria teológica, ou seja, como o processo de conhecimento teológico é um processo constitutivamente prático.

III. O caráter prático da teologia

Tendo formulado adequadamente a problemática teoria-práxis e tendo situado a teologia no horizonte dessa problemática, resta-nos explicitar o caráter prático da teologia. Ele tem a ver com a realidade a ser inteligida pela teologia (1), com o desenvolvimento da atividade intelectual (2), com o caráter interessado dessa atividade (3) e com o processo de verificação e de historicização da teologia (4). Vejamos.

1. Realidade a ser inteligida pela teologia

O caráter prático da teologia diz respeito antes de tudo à própria realidade a ser inteligida por ela. Diferentemente do que se costuma pensar e do que dá a entender uma abordagem meramente etimológica da expressão (*Theós* = Deus e *logia* = palavra), a teologia não trata de Deus sem mais. Trata de Deus, sim, enquanto e na medida em que se faz presente e atua na história. Trata, portanto, da *ação de Deus na história* que é sempre, de alguma forma e em alguma medida, *re-ação* frente a determinadas situações e acontecimentos (salvação) e *inter-ação* com pessoas e povos concretos (povo de Deus – Igreja). Daí a insistência de Ellacuría em que o assunto ou o objeto da teologia cristã não seja Deus sem mais, mas o *reinado de Deus*⁵⁰.

⁵⁰ Cf. ID., “Fe y justicia”, in *Escritos Teológicos III*, San Salvador: UCA, 2002, pp. 307-373, aqui p. 311; ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 175s; ID., “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, pp. 235, 240s; ID., “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 313-345, aqui p. 315; ID., “Aporte de la teología

“Evidentemente, não se trata da materialidade do termo”⁵¹, como se não fosse possível formular o assunto da teologia cristã de outro modo. Mas tampouco trata-se, aqui, de uma mera “fórmula verbal ou de um rodeio estilístico para falar de Deus sem mais”⁵², como se não houvesse razões objetivas para preferir esta expressão a outras. A opção de Ellacuría pela expressão reinado de Deus se dá tanto por seu caráter prático (ação de Deus na história)⁵³, quanto por sua referência direta a Jesus Cristo (centro de sua vida e missão)⁵⁴ e a sua Igreja (povo de Deus – Igreja)⁵⁵, quanto por seu caráter salvífico (parcialidade pelos pobres e oprimidos)⁵⁶, quanto, ainda, por seu potencial englobante e totalizador do assunto da teologia cristã (Deus e seu reinado na história)⁵⁷.

Mas com isso ainda não dissemos tudo. O caráter prático da teologia enquanto teoria não se deduz simplesmente da afirmação de que ela trata do reinado de Deus ou da ação salvífica de Deus na história, portanto, de uma prática. Ele tem a ver, sobretudo, com o caráter determinante da realidade a ser inteligida no próprio processo de inteligência. É que o modo de inteligência depende em boa medida da realidade a ser inteligida: a inteligência de uma realidade puramente biológica é distinta da inteligência de uma realidade pessoal; a inteligência de uma realidade puramente espiritual (se é que é possível) é distinta da inteligência de uma realidade histórica, por mais espiritual que seja. Sendo assim, a determinação do reinado de Deus como assunto da teologia é, em boa medida, a determinação de seu próprio processo de inteligência, uma vez que o acesso intelectual a uma realidade qualquer depende em grande parte do modo como esta realidade está constituída e se deixa inteligir.

O caráter prático da teologia tem a ver, portanto, com a realidade a ser inteligida (reinado de Deus como prática) e com a determinação do próprio

de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, in *Escritos Teológicos II*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 193-232, aqui pp. 202s.

⁵¹ ID., “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, in *Escritos Teológicos II*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 307-316, aqui p. 312.

⁵² ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, p. 176.

⁵³ Cf. ID., “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, pp. 314s; ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 167s, 178ss; ID., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, pp. 212s.

⁵⁴ Cf. ID., “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, pp. 313s; ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 175s; ID., “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”, pp. 202s.

⁵⁵ Cf. ID., “Iglesia como pueblo de Dios”, in *Escritos Teológicos II*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 317-342.

⁵⁶ Cf. ID., “Recuperar el reino de Dios: Desmundanización e historización de la Iglesia”, pp. 315s; ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 182ss.

⁵⁷ Cf. ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 176ss; ID., “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, pp. 315s.

processo de intelecção pela realidade a ser inteligida (reinado de Deus como determinante de seu acesso intelectual). Tanto pelo *assunto*, quanto pelo *modo de tratamento*, a teologia é uma atividade fundamentalmente prática.

2. Desenvolvimento da atividade intelectual

Mas o caráter prático da teologia não diz respeito apenas ao *reinado de Deus* enquanto *assunto* da teologia e enquanto determinante de seu *acesso intelectual*. Diz respeito também ao próprio quefazer teológico, enquanto atividade intelectual. É que a atividade intelectual é uma atividade intrinsecamente prática.

Primeiro, por ser ela mesma “um dos momentos essenciais de toda prática possível”⁵⁸: a teologia é um momento da prática do reinado de Deus. Como vimos anteriormente, por mais irreduzível que seja e por mais importante e determinante que seja, a atividade intelectual é apenas uma nota da ação humana e só se dá em respectividade e interação com as outras notas da ação humana. Aliás, em sentido estrito, nem deveríamos falar de atividade intelectual, como se fosse uma atividade completa frente a atividades não intelectivas. Deveríamos falar sempre de uma nota ou de um momento da ação humana. Sem falar que, dependendo da realidade a ser inteligida, como é o caso do reinado de Deus, o conhecimento, além de ser um momento da prática, necessita da prática “não apenas para sua comprovação científica, mas também para pôr-se em contacto com a fonte de muitos de seus conteúdos”⁵⁹.

Segundo, pelo caráter intrinsecamente prático do momento intelectual da ação humana. Seu desenvolvimento depende, em grande parte, das possibilidades intelectivas disponíveis em um determinado momento, de sua apropriação e, a partir dela, da criação de novas possibilidades intelectivas. Por um lado, depende em cada momento das “possibilidades” teóricas disponíveis. Elas “se constituem como resultado de uma marcha histórica e representam o substrato a partir do qual se pensa”⁶⁰. E isso é distinto em cada época, em cada povo, em cada situação. Não se conta sempre com as mesmas possibilidades teóricas⁶¹. Mas, conta-se sempre com algumas possibilidades e somente a partir delas e com elas dá-se o processo de intelecção.

⁵⁸ ID., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 211.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 209.

⁶¹ “Não era possível, por exemplo, fundamentar a teoria da relatividade senão a partir de possibilidades teóricas determinadas, proporcionadas pela história real da matemática e da física. Da mesma forma, determinadas leituras da fé não são realmente possíveis senão a partir de determinações históricas bem precisas que tornam possíveis, realmente possíveis, situações concretas e mediações históricas diversas” (*ibid.*).

Elas o condicionam positiva (possibilitando-o) ou negativamente (dificultando-o ou impedindo). Por outro lado, “a inteligência, inclusive nos casos mais teóricos, tem um momento de opção”⁶². E, aqui, reside o caráter fundamentalmente práxico do momento intelectual da ação humana. É preciso optar entre as possibilidades disponíveis em cada momento e a partir delas ir criando novas possibilidades intelectivas. O processo de *apropriação de possibilidades* intelectivas vai-se constituindo, assim, como um processo de *capacitação* intelectual: “a constituição da possibilidade real é ela mesma processual e é o que formalmente deve entender-se como capacitação; a capacitação é um processo pelo qual se vai incorporando ao sujeito em questão um poder-poder, um poder possibilitar, um poder fazer possível”⁶³. De modo que nenhuma formulação teórica, por mais abstrata e especulativa que seja, explica-se, simplesmente, a partir de si mesma. Depende, sempre, em alguma medida, das possibilidades intelectivas disponíveis e apropriadas e da capacitação para a criação de novas possibilidades intelectivas.

Seja enquanto momento constitutivo da práxis, seja enquanto processo de apropriação e criação de possibilidades intelectivas, o desenvolvimento da atividade intelectual se constitui, portanto, como um processo fundamentalmente práxico. Além de ser um *momento da práxis*, é um *momento práxico*.

3. Caráter interessado da atividade intelectual

Além da realidade a ser inteligida (reinado de Deus como assunto da teologia e como determinante de seu acesso intelectual) e do próprio processo de intelecção (momento da práxis e momento práxico), o caráter práxico da teologia tem a ver também com os interesses inerentes a toda atividade intelectual.

Enquanto momento da práxis (intelecção-sentimento-volição) e enquanto momento práxico (apropriação e criação de possibilidades intelectivas), a intelecção tem uma origem e uma finalidade páxicas e, enquanto tal, ela é condicionada por interesses mais ou menos explícitos. Assim como toda práxis está condicionada por e responde a certos interesses, assim também seu momento intelectual.

⁶² *Ibid.*, p. 209.

⁶³ ID., *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA, 1999, p. 554. “O conceito de capacidade busca expressar esta constituição do poder enquanto logra fazer um poder. [...] com ela nos deparamos com algo que diz respeito não simplesmente ao exercício de umas potências, mas que abre um âmbito ou outro de possibilidades: mais que a atualização de uma ou outra possibilidade, no caso das capacidades encontramos com a constituição do âmbito mesmo de um tipo de possibilidades ou de outro. Neste sentido, não apenas se faz algo novo, não apenas se atualiza uma possibilidade, mas constitui-se o princípio histórico do humanamente possível” (*ibid.*, p. 560).

Não existe práxis desinteressada. Tampouco a práxis do reinado de Deus. Toda ação, toda práxis está estruturada e dinamizada a partir e em função de determinados interesses que podem estar ou não explicitados e que podem ser mais ou menos legítimos do ponto de vista evangélico. Mesmo a ação mais gratuita, é uma ação interessada: no bem do outro, mas interessada. Ao se reagir a certos acontecimentos ou situações de um modo ou de outro, optando-se por determinadas possibilidades de re-ação/interação dentro do conjunto de possibilidades disponíveis, faz-se sempre por alguma razão ou por algum interesse que pode estar em conflito com outros interesses. É isso, em boa medida, condiciona e determina a atividade intelectual, enquanto momento da práxis. Não poderia ser diferente. Se a intelecção é um momento da práxis e se a práxis está estruturada a partir e em função de determinados interesses, é claro que esses interesses estruturam e determinam, de alguma forma e em alguma medida, o momento mais propriamente intelectual da práxis.

Primeiro, por sua origem e finalidade práxicas. “O conhecer humano [...], sobretudo em disciplinas como a teologia que faz referência explícita a realidades humanas, desempenha, junto à sua função de contemplação e de interpretação, uma função práxica que vem de e se dirige à configuração de uma determinada estrutura social”⁶⁴. Não apenas procede de uma práxis interessada, mas acaba favorecendo os interesses inerentes a essa mesma práxis, na medida em que “se converte em favorecedora ou contraditória de determinadas forças sociais”⁶⁵. E assim se dá com a teologia: não apenas procede da práxis do reinado de Deus (origem), mas está a serviço dessa mesma práxis (finalidade). De uma forma ou de outra, está condicionada e dinamizada por um interesse muito concreto: a realização do reinado de Deus.

Segundo, por seu caráter práxico. Já vimos que o processo de intelecção se dá mediante a apropriação e a criação de possibilidades intelectivas. E esse processo está condicionado “por uma multidão de elementos que não são puramente teóricos”⁶⁶, mas que dependem de condições e interesses biográficos e históricos. A opção por investigar uma realidade concreta ou algum aspecto ou dimensão dessa realidade e a opção por certas mediações teórico-conceituais nunca são neutras nem se dão por razões meramente teóricas. Isso que vale para o pensamento em geral, vale, particularmente, para o pensamento teológico, muito mais propenso a “desfigurações e manipulações nem sempre conscientes”, dado o caráter “aparentemente” inverificável de muitas de suas afirmações⁶⁷. Daí a necessidade de

⁶⁴ ID., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 210.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 209s.

⁶⁷ ID., “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, p. 165.

“se perguntar temática e permanentemente a que mundo social respondem, já que nem sequer uma formulação puramente teórica se explica em todo seu sentido só a partir de si mesma”⁶⁸. Ora, “a atividade teológica, além de estar submetida a múltiplas pressões de ordem social, que se não são desmascaradas mistificam seus resultados, tem que lançar mão de recursos teóricos que podem ser resultado de ideologizações mais o menos larvadas”⁶⁹. De uma forma ou de outra, implícita ou explicitamente, ela está sempre condicionada por interesses mais ou menos legítimos do ponto de vista evangélico.

Seja por sua origem e finalidade práxicas (reinado de Deus), seja por seu caráter prático (apropriação de possibilidades teórico-conceituais), o fazer teológico está sempre condicionado e dinamizado por determinados interesses que o tornam uma atividade constitutivamente práxica, vale a redundância.

4. Verificação e historicização da teologia

Por fim, o caráter prático da teologia tem a ver com sua verificação e com sua historicização. Enquanto momento intelectual da práxis do reinado de Deus, a teologia está a serviço dessa práxis e tem nela seu lugar e seu princípio de verificação.

Por um lado, a teologia tem na práxis do reinado de Deus seu lugar e seu princípio de verificação fundamentais. Enquanto intelecção de uma realidade histórico-prática (reinado de Deus), ela verifica sua veracidade nessa práxis e o faz praxicamente. De modo que a práxis, além de *lugar* de experiência ou provação da teoria (onde), constitui-se em *princípio* com o qual se mede ou se pondera sua veracidade (como). Se é teoria de uma práxis, a teologia pode e deve ser testada/provada nessa práxis (lugar) e pode e deve ser praticável-historizável (princípio). Na verdade, diz Ellacuría: “uma teoria teológica que não seja verificável na práxis teológica, carece ao menos de uma de suas dimensões essenciais que é a historicidade. Podem dar-se partes ou aspectos de uma teoria que não sejam verificáveis de forma direta e, inclusive, que sua verificabilidade de forma indireta não seja constringente. Mas na medida em que a teoria teológica é um modo de teorização de uma fé que é salvífica, tem que encontrar como totalidade alguma forma de verificação histórica desse caráter salvífico”⁷⁰.

Por outro lado, a teologia está a serviço do reinado de Deus e deve encontrar alguma forma de realizá-lo. Não está interessada apenas em inteli-

⁶⁸ ID., “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 210.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 214.

⁷⁰ ID., “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, p. 241.

lo, mas também em torná-lo realidade. E esse interesse condiciona e determina em alguma medida o próprio processo de intelecção. Enquanto momento intelectual de uma práxis concreta (reinado de Deus), a teologia está condicionada e orientada pelos interesses inerentes a essa práxis (sua realização histórica). Não é uma atividade neutra ou des-interessada nem se desenvolve de modo absolutamente objetivo: suas opções teórico-conceituais estão intimamente ligadas a seus interesses práticos; não apenas provém da práxis (seu momento intelectual), mas está orientada a essa mesma práxis (sua meta) e, por isso, deve encontrar alguma forma de realização (historicização). Não é que primeiro se faça a teologia (teoria) e depois se procure realizá-la (práxis), como se o interesse prático não fosse inerente ao desenvolvimento do momento intelectual da práxis. Por isso mesmo, diz Ellacuría, “uma teologia absolutamente irrelevante para uma situação histórica determinada, além de despotencializar a práxis teológica requerida, deixa de ser um *intelectus fidei* para ser um estudo de inoperatividades”⁷¹.

Seja por seu lugar e princípio de verificação (práxis do reinado de Deus), seja por sua finalidade (realização ou historicização do reinado de Deus), a teologia enquanto intelecção tem um caráter intrinsecamente prático.

Conclusão

Toda essa discussão sobre *o caráter prático da teologia* pode parecer excessivamente especulativa e abstrata e, ironicamente, com pouca ou nenhuma relevância e incidência práticas. No entanto, ela é muito mais determinante e decisiva no fazer teológico e tem muito mais implicações práticas do que parece à primeira vista.

Afinal, como afirma Antonio González, a propósito da “primazia da prática” na TdL, “o ponto de partida da teologia determina decisivamente a perspectiva utilizada para abordar teologicamente esses problemas [sociais, econômicos, ecológicos etc.]. Se a teologia partisse, por exemplo, da pergunta pelo sentido da vida, o diálogo cultural entre as distintas cosmovisões se situaria no primeiro plano de interesse, enquanto que outros problemas humanos seriam relegados a um segundo termo ou seriam excluídos do campo da teologia. A eleição adequada do ponto de partida da teologia pode determinar decisivamente a formulação da mensagem que o cristianismo quer transmitir a uma humanidade atravessada por enormes conflitos”⁷².

⁷¹ *Ibid.*, pp. 241s.

⁷² GONZÁLEZ, “La vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, p. 669.

Assumir, portanto, de modo consciente e conseqüente, o caráter prático da teologia (realidade a ser inteligida, processo de inteligência, caráter interessado do conhecimento, verificação e historicização da teologia), além de tornar o fazer teológico mais crítico, porque mais consciente de si, torna-o mais bíblico (conhecer–experimental–fazer) e mais relevante historicamente (busca de mediações práticas e teóricas para a realização do reinado de Deus em nosso mundo). Afinal, o que é conhecer a Deus senão amá-lo (1Jo 4,8), praticar sua vontade (1Jo 2,3ss), fazer justiça aos pobres e oprimidos (Jr 22,16; Mt 25,31-46)?

Francisco de Aquino Júnior é doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemanha), professor de teologia na Faculdade Católica de Fortaleza e presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte (CE). É autor das obras: *A teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*, São Paulo: Loyola, 2010 e *A dimensão sócio-estrutural do reinado de Deus: escritos de teologia social*. São Paulo: Paulinas, 2010.

Endereço: Caixa Postal 27
62930-000 *Limoeiro do Norte* – CE
e-mail: axejun@yahoo.com.br