

**A TEOLOGIA COMO MOMENTO IDEOLÓGICO
DA PRÁXIS ECLESIAL
UMA APROXIMAÇÃO À TEOLOGIA
DE IGNACIO ELLACURÍA**

Francisco de Aquino Júnior

RESUMO: Neste artigo apresentaremos a compreensão de Ellacuría sobre a teologia cristã no que ela tem de mais fundamental, tanto do ponto de vista do fazer teológico quanto do ponto de vista de sua especificidade cristã. Enquanto atividade teórica (teoria teológica), o fazer teológico constitui, de um modo privilegiado, o “momento consciente e reflexo da práxis eclesial”. Enquanto teoria cristã (teologia cristã), supõe que a práxis eclesial que procura entender e servir seja cristã, isto é, esteja voltada para a realização histórica do reinado de Deus. Entre a práxis eclesial cristã (realização do reinado de Deus) e a teologia cristã (intelecção da realização do reinado de Deus) existe uma relação estreita de mútuo condicionamento e determinação, sem que isso comprometa ou anule a especificidade e a função próprias de cada uma.

PALAVRAS-CHAVE: práxis histórica, práxis eclesial, teoria teológica, reinado de Deus, Teologia da Libertação.

ABSTRACT: The article presents Ellacuría’s comprehension on Christian theology, its most fundamental aspects, from two points of view, its theological making and its Christian specificity. Concerning theoretical activity (theological theory), the theological making constitutes, in a privileged manner, the “conscious and reflexive moment of the ecclesial praxis”. Concerning Christian theory (Christian theology), it supposes that the ecclesial praxis, that it seeks to comprehend and serve, be

Christian, in other words, that it faces the historic realization of the Kingdom of God. Therefore, between Christian ecclesial praxis (realization of the Kingdom of God) and Christian theology (an intellection of the realization of the Kingdom of God), there exists a narrow relationship of mutual conditioning and determination, without compromising or annulling the specificity and function proper to each.

KEY-WORDS: Historical praxis, ecclesial praxis, theological theory, Kingdom of God, Liberation Theology

Introdução

Ignacio Ellacuría é, ainda, um teólogo muito desconhecido no Brasil. Nasceu em Portugalete, Espanha, em 1930, aos 17 anos ingressou na Companhia de Jesus e, no ano seguinte, foi enviado à América Central como membro fundador do noviciado em Santa Tecla, El Salvador. Estudou Humanidades e Filosofia em Quito, Equador; Teologia em Innsbruck, Áustria – onde foi aluno de Karl Rahner; e doutorou-se em Filosofia em Madri, Espanha, sob a direção de Xavier Zubiri¹. De volta a El Salvador, em 1967, dedicou-se, sobretudo, ao trabalho na Universidade Centro-americana “José Simeón Cañas”. Ali foi professor de filosofia, membro da “Junta de Diretores”, coordenador do Departamento de Filosofia, fundador e diretor do “Centro de Reflexão Teológica” (CRT), diretor da revista *Estudios Centro Americanos* (ECA) e reitor. Desde a universidade foi se tornando um salvadorenho no sentido mais pleno da palavra. Viveu com uma intensidade ímpar – eclesial, política, acadêmica – a *realidade* salvadorenha. Participou ativa e radicalmente do “fato Romero” que fez de El Salvador e de sua Igreja um “sinal dos tempos”. Sua *encarnação* nessa *realidade* e sua *fidelidade*, aí, ao Deus de Jesus e à práxis do seu reinado o conduziram à “Glória” do Martírio aos 16 de novembro de 1989². E fez de sua *teologia*, enquanto *momento reflexo e consciente da práxis eclesial* em que estava inserido, uma teologia, verdadeiramente, salvadorenha, centro-americana, latino-americana³.

¹ Sua tese foi apresentada em 1965 na Universidade Complutense de Madri, e tinha como tema “La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri”.

² Sobre o martírio de Ellacuría e seus companheiros, cf. *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*: depoimento de Jon Sobrino, São Paulo: Loyola, 1990.

³ Algumas notas biográficas de Ellacuría, bem como, alguns ensaios de sínteses (mais ou menos felizes) de seu pensamento podem-se encontrar em J. SOLS LUCIA, *El legado de Ignacio Ellacuría*: para preparar el decenio de su martirio = Cuadernos Cristianisme i Justícia, Barcelona, 1998; *idem*, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid: Trotta, 1999 [recensão de F. A. JÚNIOR, *Perspectiva Teológica* 92 (2002) 125-128]; J. SOBRINO / R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría*: “aquella libertad esclarecida”, Santander: Sal Terrae, 1999.

Seus escritos constituem um leque muito amplo de temas e perspectivas⁴. Daí que a aproximação ao seu pensamento seja, ao mesmo tempo, difícil e fecunda. Poderíamos abordá-lo a partir de temas ou assuntos específicos (homem, igreja, violência, universidade...); a partir de perspectivas distintas (filosofia, teologia, ciências sociais); ou, ainda, a partir de categorias que determinam tanto a perspectiva quanto o tema ou assunto (realidade, história, pobre, reino de Deus).

Queremos aproximar-nos de seu pensamento a partir da perspectiva teológica. E o faremos não apresentando sua reflexão sobre um dentre tantos assuntos desenvolvidos, mas apresentando sua compreensão de teologia. De modo que nosso estudo se enveredará pelo caminho epistemológico, situando-se, portanto, na área da metodologia teológica. É claro que não vamos abordar todos os aspectos da metodologia teológica, mesmo porque Ellacuría não tratou de todos os seus aspectos, nem mesmo todos os que dele recebeu um tratamento especial.

Nosso estudo deter-se-á em apenas três questões: 1. O lugar do fazer teológico no contexto histórico da práxis eclesial; 2. As condições para que esse fazer teológico seja *cristão*; 3. A relação teoria e práxis na Teologia da Libertação. O desenvolvimento dessas questões dar-se-á, sobretudo, a partir de dois de seus artigos: *La teología como momento ideológico de la práxis eclesial*⁵ e *Relación teoría y práxis en la teología de la liberación*⁶.

Convém ressaltar que embora as questões aqui abordadas não esgotem a metodologia teológica, ocupam um lugar primordial no seu desenvolvimento, uma vez que elas dizem respeito ao núcleo mais fundamental da identidade da *teologia cristão*. E isso tanto no que diz respeito ao “fazer teológico”, enquanto atividade, quanto à sua identidade cristã.

1 – “Que lugar ocupa o fazer teológico no contexto histórico da práxis eclesial”?

O modo como Ellacuría formula esta questão põe, de antemão, os limites e as fronteiras de sua resposta. O “fazer teológico” e o “produto teológico” serão compreendidos e abordados “no contexto histórico da práxis eclesial”. Portanto, uma ação e um produto, simultaneamente, eclesial e histórico.

⁴ A Universidade Centro Americana de El Salvador publicou o conjunto de sua obra em quatro grandes tomos de *Escritos filosóficos*, três de *Escritos teológicos*, três de *Escritos políticos* e um de *Escritos universitários*, além de sua monumental *filosofia de la realidad histórica*.

⁵ Publicado originalmente na Revista *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 457-476 e, recentemente, em *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, 163-185. Tomaremos como referência a última publicação.

⁶ Mais que um texto sistematicamente desenvolvido, trata-se, aqui, de um esquema de 1985 publicado em *ibidem*, 235-245.

Daí o desafio que se põe de explicitar e fundamentar a relação entre teologia, práxis eclesial e práxis histórica. Sua reflexão está estruturada em quatro pontos.

A. Esquece-se, com freqüência, o *caráter histórico*⁷ do “fazer” e do “produto” teológicos. “Continua pesando sobre a teologia a antiga pretensão de ser um saber absoluto e supremo”⁸. É como se ela fosse imune aos acontecimentos históricos. Nada a afetasse. Estivesse sempre por cima. Embora até se reconheça sua finalidade prática, afinal toda teologia se pretende eclesial, pouco se reflete sobre esta finalidade e, menos ainda, sobre seus condicionamentos históricos.

Para Ellacuría é importante perceber que não existe essa teologia a-histórica. Toda teologia é histórica e paga todos os tributos dessa historicidade. Mesmo quando não trata de questões imediata e explicitamente práticas. “É, pois, uma ingenuidade mais ou menos interessada crer que a teologia goza de um estatuto especial que a faz imune a todo condicionamento desfigurador, ao menos quando não se refere explicitamente a questões práticas... A teologia, mesmo como puro exercício racional, paga todos os tributos que são próprios desse exercício, entre outros, o de levar-se a cabo desde uma realidade limitada e interessada e a serviço de uns interesses determinados” (165). Por mais que se queira ser objetivo no trato das questões teológicas, sobremaneira quando se trata de suas verdades mais fundamentais, a escolha e/ou exclusão de temas e, sobretudo, a forma de abordá-los são sempre condicionadas por interesses mais ou menos legítimos. Isso não significa reduzir o fazer teológico a um subjetivismo anárquico insuperável. Significa, simplesmente, levar a sério o seu caráter histórico e a necessidade de explicitar o modo de sua superação crítica.

Se a consciência do caráter histórico de todo e qualquer saber é fundamental para sua lucidez e criticidade, o é muito mais quando se trata do saber teológico, uma vez que muitas de suas afirmações “são, ao menos aparentemente, inverificáveis e, por tanto, mais propensas a desfigurações e manipulações nem sempre conscientes” (165). Enquanto “um tipo especial de exercício racional”, a teologia paga “tributos especiais”. Na medida em que seu saber não é do tipo empírico-experimental (“objetivo”), sua forma de conhecimento e seu modo de fundamentação parecem muito mais propensos a manipulações subjetivistas. E isso não se resolve simplesmente

⁷ Para Ellacuría não se trata apenas de que a teologia seja feita na história, mas, antes, de que ela seja, em si mesma, histórica. Esta distinção é importante porque, teoricamente, poder-se-ia pensar – e há quem pense, por ingenuidade ou má fé – que embora sendo feita na história, ela não é, necessariamente, histórica, no sentido de estar sujeita aos vai-e-vens da história. Acontece que o fato de ela tratar do Ab-soluto não significa que o seu tratamento seja ab-soluto. Pelo contrário. É sempre situado, condicionado...

⁸ “La teología como momento ideológico de la práxis eclesial”, *op. cit.*, 164. A partir de agora, nos itens 1 e 2, os números entre parênteses, sem outra indicação, remetem a páginas deste artigo.

apelando para a revelação e o magistério como se eles estivessem fora da história e, portanto, fossem imunes a seus condicionamentos. Em primeiro lugar pelo “caráter opcional do âmbito da fé que acompanha não apenas o seu início, mas todo seu exercício” (166). Em segundo lugar “porque a revelação mesma é histórica em sua estrutura, de modo que não pode ter um único sentido unívoco para situações realmente distintas; e se assim é a revelação enquanto entrega, o é muito mais enquanto recepção” (166), seja pelo que tem de seletivo, seja pelo que tem de hierarquizador. E em terceiro lugar porque “o magistério também está sujeito a condicionamentos históricos, inclusive nos momentos supremos de seu exercício” (166).

A insistência no caráter histórico da revelação, da fé e da teologia nem de longe se aproxima do relativismo e subjetivismo que marcam nossa epocalidade. É apenas um alerta para não se cair em “ingenuidades valorativas”, fazendo passar por “verdade”, sem mais, o que não passa de interesses de um grupo determinado: “O discurso religioso pode ser uma mistificação do discurso econômico e político... inclusive quando aparentemente não fala mais que de Deus e do divino” (166). Daí que, “sem chegar ao exagero de pensar que o discurso teológico seja apenas isso, cabe sempre a pergunta e a suspeita de quanto disso há em todo discurso teológico” (166). Dito em outras palavras, o teólogo deve, sempre, perguntar-se “a quem e a que condutas favorecem suas reflexões ou quem se dá bem com elas” (167).

Um dos grandes méritos da Teologia da Libertação consiste, exatamente, em reconhecer o caráter político de seu discurso⁹. Além de honesto, este reconhecimento, na medida em que se expõe a todo tipo de crítica, evita, em princípio, a “mistificação” de qualquer posição ou projeto político e se abre à possibilidade de “correção”.

B. “Para não esquecer, no fazer teológico, sua incidência histórica, é necessário enquadrá-lo na práxis eclesial e a esta na práxis histórica” (167). Na medida em que se compreende o fazer teológico como um momento específico de uma práxis específica, é mais fácil determinar o seu lugar e explicitar sua função.

A práxis eclesial é o lugar da teologia. Práxis eclesial é tomada, aqui, em um sentido muito amplo. Diz respeito não apenas à transformação sócio-política, menos ainda à ação revolucionária, ou ao compromisso ético decorrente da fé. Ela “abarca todo o fazer, de algum modo histórico, da Igreja, entendida como comunidade de homens que, de uma ou de outra maneira,

⁹ Esse caráter político da Teologia da Libertação é abordado por Ellacuría em vários artigos publicados no primeiro tomo de seus Escritos Teológicos: “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo” (303-312); “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina” (313-345); “El transfondo económico-político de Puebla” (365-370); “Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (397-448); “Teología de la liberación y marxismo” (461-497); “Marxismo y cristianismo” (499-507); “Es conciliable el análisis marxista con la fe cristiana?” (509-516).

realizam o reino de Deus” (167)¹⁰. A expressão “reino de Deus” é utilizada para destacar “o aspecto de práxis, isto é, de ação transformadora que compete à Igreja em seu caminhar histórico” (168).

Ao situar a *teologia* no contexto da *práxis eclesial*, Ellacuría recusa-se a tratá-la como “um fazer teórico autônomo”. Ela constitui, isto sim, “um elemento dentro de uma estrutura mais ampla” (práxis eclesial) que não apenas “a contextualiza e a determina”, mas que é “essencialmente subsidiária de uma práxis histórica”. De modo que o fazer teológico e o produto teológico aparecem, aqui, como essencialmente subordinados à práxis eclesial e, através desta, à práxis histórica total. Esta subordinação é, segundo ele, não apenas uma “necessidade”, mas também um “ideal”.

Necessidade na medida em que, como qualquer outro fazer, “está determinado pelo que é a práxis histórica em um momento determinado” (168). Isso não significa que o teólogo não possa superar, criticamente, a práxis eclesial imediata (nem sempre cristã!) em que ele está inserido. Até porque, na medida em que se pretenda cristão, o fazer teológico deve orientar, cristãmente, a práxis eclesial. Mas o fato de poder superá-la não lhe confere uma autonomia absoluta. Parte sempre dessa práxis e volta-se para ela. É sempre determinado “pelo que é ou pelo que há de ser a práxis eclesial” (168).

Ideal na medida em que “não é concebível à margem da Igreja”. Não obstante sua autonomia, enquanto fazer teórico (um fazer específico), parte, sempre, da práxis eclesial e está a seu serviço, pelo menos enquanto está “toda inteira voltada para a realização do reino” (168).

A relação entre a *práxis eclesial* (“práxis teológica”) e o *fazer teológico* (“teoria” teológica) é, para Ellacuría, um aspecto fundamental da metodologia teológica. O fazer teológico tem características e exigências próprias que o distinguem da práxis eclesial. Mas isso não significa que possa ser considerado como um fazer completamente autônomo em relação à práxis eclesial total. Ele é apenas um de seus momentos. Momento esse que conta com “tarefas predominantemente técnicas, cuja melhor contribuição será a perfeição de seu tecnicismo” (168). Mas que no seu conjunto é orientado pela práxis eclesial e para a práxis eclesial. Essa orientação eclesial é, portanto, constitutiva do fazer teológico, enquanto fazer teológico.

C. A “práxis eclesial”, na qual o fazer teológico está inserido, é “um momento” que conta com “relativa autonomia” em relação à “práxis histórica totalizante”. Para Ellacuría, essas duas determinações da práxis eclesial são fundamentais: ela “conta com certa autonomia” e é “apenas um momento”

¹⁰ E, aqui, Ellacuría distancia-se de uma compreensão estreita e reducionista da TdL, que a compreende como uma reflexão teológica das questões sociais. Ela não é uma espécie de “Teologia do político”, mesmo que tenha uma dimensão política e trate de questões explicitamente políticas. Essa compreensão da TdL aparece, dentre outros, em Clodovis Boff e é explicitamente criticada e rejeitada por Ellacuría. Cf. a propósito “Historicidad de la salvación cristiana”, *op. cit.*, 535-596, aqui 538s.

da práxis história que não apenas é “mais ampla e englobante, mas verdadeiramente totalizante” (169).

Autonomia é, aqui, entendida sob um duplo aspecto. Negativamente ela diz respeito ao “fato de que como práxis não seja, ao menos em princípio, um mero reflexo mecânico de outras instâncias” (169). Positivamente ela diz respeito à “capacidade própria para reagir sobre outras instâncias não eclesiais” (169). É claro que a autonomia da práxis eclesial em relação à práxis histórica total é algo que deve ser conquistado de fato. Não está garantida de antemão. É, em princípio, uma possibilidade mais que uma realidade. Entretanto, não se trata de uma possibilidade meramente abstrata e idealista, mas de uma possibilidade historicamente efetivada. As abordagens críticas do cristianismo, diz Ellacuría, revelam que sua ação não foi, sempre (ainda que o tenha sido em grande parte), um mero reflexo do contexto em que estava inserido. É uma possibilidade que conta com fundamentos sociológico, teológico e epistemológico.

Sociologicamente, a autonomia da práxis eclesial fundamenta-se na diversidade e especificidade das *funções* que constituem o tecido social. “A função cristã não se confunde, nem sequer no que tem de empírico e constatável, com outras funções sociais distintas” (169), como a função econômica, política, cultural+ etc¹¹.

Teologicamente, ela se fundamenta “na presença postulada de um algo ‘mais’ na história que se faz efetivo nela” (169). Um “mais” que faz da história uma realidade “transcendentalmente aberta”, e que deve, de alguma forma, ser comprovado historicamente¹².

E, epistemologicamente, ela se fundamenta “na singularidade de seu objeto [o reino de Deus] e de seu modo próprio de alcançá-lo e de realizá-lo” (169). O reino de Deus, contudo, tem dimensões e implicações políticas, econômicas, culturais, etc. e como tal pontos em comum com outras tarefas ou funções históricas, “como unidade viva, tem uma autonomia própria” (169).

¹¹ Para Ellacuría, a compreensão do dinamismo histórico passa, necessariamente, pela compreensão da *funcionalidade do real*. “La estructura del todo de lo real hace que el dinamismo cobre un peculiar carácter transcendental. Las cosas reales están todas ellas ‘en función de’ las demás, donde este ‘en función de’ há de entenderse en un sentido físico. Precisamente, esta funcionalidad de lo real en tanto que real es lo que debe entenderse estrictamente por causalidad”. *Idem, Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA, 1999, 587-591, aqui 587.

¹² É este “mais” que faz da história “el lugar privilegiado de la revelación y de la salvación”. Não apenas os indivíduos são transcendentalmente abertos. Também a história, como tal, o é. “La historia, en efecto, es lo transcendentalmente abierto porque engloba en si la apertura de la realidad y de la doble apertura unificada de la inteligencia y de la voluntad, de la aprehensión y de la opción. Esta apertura que en cada ser humano es la apertura transcendental elevada de un ‘existencial sobrenatural’ (Rahner), es en la totalidad de la historia la apertura transcendental elevada de una historicidad gratuita... Es la historia misma, y no sólo los individuos que están en ella, la que está llamada a ser historia de salvación”. “Historia de la salvación”, in *Escritos Teológicos I*, 597-628, aqui, 604.

A insistência na especificidade e autonomia da práxis eclesial não pode desconhecer ou tornar insignificante sua determinação histórica. Ellacuría não fala, simplesmente, de autonomia da práxis eclesial. Sua formulação é muito precisa. Fala de uma “certa autonomia”, de uma “autonomia relativa”. Não obstante sua peculiaridade, a práxis eclesial constitui “um momento dentro de uma práxis histórica mais ampla que a engloba e a totaliza” (169). Essa inclusão da práxis eclesial na práxis total é, para ele, um fato, uma necessidade e uma exigência mesma da fé.

Ante de tudo, um fato: se “se aceita que cada práxis histórica tem uma certa unidade – cada práxis histórica e inclusive a práxis total da história universal atual... –, não obstante sua complexidade, não se pode atribuir facticamente ao momento da práxis eclesial nem ser o todo da práxis histórica, nem tampouco o elemento totalizador, nem sequer ser aquele elemento que ‘em última instância’ fundamenta e determina todos os demais de um modo real e efetivo” (169s). A práxis histórica total é constituída por múltiplos elementos ou funções (materiais, biológicos, econômicos, políticos, culturais, eclesiais, etc)¹³ que se condicionam ou se determinam mutuamente, em maior ou menor proporção. O fato de a práxis eclesial *querer ser* a instância totalizadora de sentido e/ou a instância crítica última da história não faz com que *realmente o seja*. Isso “seria uma ilusão puramente idealista que confundiria as construções de sentido com o que é a realidade operante da história” (170). Se passarmos dos princípios abstratos e das meras intenções aos resultados reais de suas aplicações, chegaremos à conclusão de que “não somente outros momentos da práxis histórica são mais determinantes do que ocorre na história” (por exemplo, o econômico), mas que, provavelmente, a práxis eclesial é “mais determinada por outros momentos da história” do que determina estes outros momentos (170).

Mas além de ser um fato, a inclusão da práxis eclesial na práxis total é uma necessidade. “A práxis eclesial, por sua própria índole real, carece de condições materiais para ser a instância dominante do curso histórico” (170). Embora a pretensão de determinar o rumo da história esteja presente e até seja alimentada na comunidade eclesial e a experiência da mesma em determinados contextos ou circunstâncias tenha dado ou dê a impressão de poder “intervir decisivamente na história”, isso não significa que, realmente, tenha determinado e nem mesmo intervindo decisivamente no seu rumo. Na medida em que aumenta o peso real de outras “funções” ou instâncias históricas, essa pretensão além de impossível se torna “ridícula”. “Que a práxis eclesial deva incidir na história, e não apenas nos ânimos dos indivíduos e através da conversão das pessoas, não significa que tenha que ser ou possa ser o momento determinante do processo histórico” (170).

¹³ Sobre a estrutura dinâmica da história, com suas forças e seus dinamismos, cf. *Filosofia de la realidad histórica, op. cit.*, 564-598.

Finalmente, esta inclusão é uma exigência intrínseca da fé cristã. “A práxis eclesial não tem seu centro em si mesma, nem tampouco em um Deus alheio à história, mas em um Deus que se faz presente na história” (170s). O centro da práxis eclesial, como da práxis de Jesus Cristo, é o reino de Deus e sua realização na história. Realização que se dá, conforme as parábolas evangélicas, a modo de “fermento na massa” e de “sal na comida”. Fermento e sal e não massa e comida. Isso mostra que “nem a transcendência da fé nem a necessidade de sua implicação histórica anulam a imanência própria da história, mas que respeitam e apóiam as distintas instâncias autônomas” (171).

De modo que, se por um lado, a práxis eclesial, enquanto “um momento” da práxis histórica total, é por ela condicionada (muito mais do que comumente se aceita); por outro, na medida em que conta com “relativa autonomia” e não tem o seu centro em si mesma, deve pôr-se a serviço dessa mesma práxis histórica total – mas como fermento e sal e não como massa e comida.

D. “O fazer teológico, com efeito, representa, de um modo privilegiado, o momento ideológico da práxis eclesial” (171). A palavra “ideológico”, fruto do contexto em que é utilizada¹⁴, precisa ser bem compreendida. Ela significa, simplesmente, o “elemento consciente e reflexo” da práxis eclesial. Além do mais, embora o fazer teológico seja, por excelência, esse momento consciente e reflexo, certamente não o esgota. “A esse momento pertencem outras atividades como a liturgia, a arte, os exercícios espirituais etc; mas de modo especial a atividade teológica” (171).

Na medida em que o fazer teológico é um momento da práxis eclesial que, por sua vez, é um momento da práxis histórica total; na medida em que essa práxis histórica total, atualmente, apresenta-se como uma práxis dividida e conflitiva, o lugar ou posição que a práxis eclesial tomar nessa práxis dividida e conflitiva determinará, em grande parte, sua configuração, bem como o seu momento “ideológico”, o fazer teológico. Isso não significa negar a autonomia da práxis eclesial nem do seu momento “consciente e reflexo”. Significa, simplesmente, reconhecer que sua autonomia é sempre relativa, nunca absoluta. Não reconhecer essa relatividade da autonomia da práxis eclesial supõe, segundo Ellacuría, que “ou não se cai na conta de quanto se está condicionado por um dos focos do conflito” ou que já se está “deliberadamente em um deles”. “No primeiro caso, a auto-

¹⁴ Esta definição da teologia aparece, pela primeira vez, em 1978. “Eran tiempos en los que en ciertos ambientes intelectuales predominaba el debate suscitado por la sociología del conocimiento y la crítica de las ideologías”. Cf. R. ALVARADO, “Perfil de un teólogo”, in J. SOBRINO / R. ALVARADO, *op. cit.*, 132. Curioso que, 10 anos depois, embora mantendo a mesma compreensão, já não utiliza a expressão “ideologia”. Define a teologia como “una fe en busca de entendimiento y cómo realizar históricamente el reino de Dios”. I. ELLACURIA, “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, *op. cit.*, 317.

nomia não se exercita e, no segundo, essa autonomia se põe conscientemente a serviço de uma determinada práxis histórica” (172). Não adianta apelar para a totalidade, para além das parcialidades, como se fosse possível atingi-la sem se deixar afetar pelo conflito. Essa solução, além de “hipotética e idealista”, é “irrealizável” historicamente. “A pretensão de sair do conflito supõe a pretensão de sair da história, quando não aumentar indiretamente o poder de uma das partes em conflito” (172). Não é possível superar o conflito sem se inserir nele. E não é possível se inserir no conflito a não ser assumindo uma de suas partes. O único modo histórico possível “de situar-se na totalidade é incorporar-se reflexamente em uma das partes contrapostas para reassumir a contraposição e lograr, assim, superá-la” (172). Embora advertindo contra o risco e a tentação de uma divisão maniqueísta da história, na qual de um lado estaria todo o bem e do outro todo o mal, Ellacuría afirma ser possível determinar em cada situação histórica qual a parte ou posição mais configurada pelo princípio do bem e qual a mais configurada pelo princípio do mal. De modo que se, por um lado, não é possível colocar-se acima dos conflitos históricos; por outro, a escolha do lugar que se assume no conflito não é uma escolha arbitrária.

Sendo assim, o “momento ideológico” da práxis eclesial, seu “momento consciente e reflexo”, será profundamente condicionado e determinado pelo lugar que a práxis eclesial ocupar no contexto da práxis histórica conflitiva e dividida. Ela poderá situar-se de um lado ou de outro. E conforme a posição que ela assuma no conflito, de que lado esteja, seu “momento ideológico”, terá uma ou outra configuração. Não é verdade a acusação simplista e abstrata de que a práxis eclesial move-se, sempre, “na esfera do ideal, contraposta ao econômico e ao político institucional” e que é, sempre, “uma práxis encobridora, quando não defensora, da dominação e da opressão próprias da exploração capitalista” (172). Essa acusação além de simplificar e reduzir os acontecimentos históricos, acaba universalizando acontecimentos particulares. Nem toda práxis eclesial é idealista e está a serviço da opressão e dos opressores, mesmo que em grande parte o tenha sido e continue sendo. De modo que tanto a “práxis eclesial” como seu “momento ideológico” podem estar de um lado ou de outro. Podem estar do lado do opressor e a serviço da opressão e podem estar do lado dos oprimidos e a serviço de sua libertação. “Atribuir, portanto, ao fazer teológico um caráter ideológico não implica necessariamente uma acusação, mas sim uma cautela e uma chamada de atenção” (173). Dependendo do lugar em que ele se situe, terá uma ou outra configuração. Poderá ser “pejorativamente ideológico” ou “positivamente ideológico”. No primeiro caso, ou não se “atende a seu caráter de momento da práxis eclesial” ou, consciente ou inconscientemente, “responde a uma práxis eclesial que favorece de fato o lado opressor da práxis histórica”. No segundo caso, participa “de forma positiva da práxis eclesial”, como seu momento consci-

ente e reflexo, e “responde, justifica e apóia aquela práxis que favorece o lado dos oprimidos na construção e estabelecimento de uma terra nova” (173).

Em síntese, o “fazer teológico” é, por excelência, o “momento consciente e reflexo” da “práxis eclesial” que, por sua vez, é um “momento da práxis histórica total”. Enquanto “momento”, conta com “relativa autonomia”: Relativa porque está sempre relacionado e, de alguma forma, sempre condicionado e determinado por uma realidade mais ampla (preocupação central desse item). Autonomia porque tem uma especificidade que o distingue de outros momentos (conforme veremos no item 3). Desse modo, o “fazer teológico” aparece, simultaneamente, como uma ação e um produto eclesial e histórico. Não pode ser efetivado nem compreendido fora dessa relação direta com a práxis eclesial (como seu momento consciente e reflexo) e indireta com a práxis histórica total (através da práxis eclesial da qual é um momento). E assim fica estabelecida a relação constitutiva entre teologia, práxis eclesial e práxis histórica.

2 – “Que práxis eclesial legitima cristãmente o fazer teológico”?

No item anterior, vimos a relação estreita e constitutiva entre o “fazer teológico” e a “práxis eclesial”. Enquanto “momento consciente e reflexo”, o fazer teológico corresponde, ideologicamente, a uma práxis eclesial, qualquer que seja. Mais além de uma constatação, essa relação é um desafio e um ideal. O fazer teológico deve “pôr-se a serviço da práxis eclesial, sempre que esta seja cristã ou em ordem a que o seja: não é um fim em si mesmo, nem tem raízes em si mesmo, mas tampouco pode subordinar-se a qualquer práxis eclesial” (174). Por esta razão, diz Ellacuría, não basta situar o fazer teológico no contexto histórico da práxis eclesial. É preciso saber que práxis eclesial “proporcionará o máximo de condições para que o fazer teológico seja o mais cristão possível” (174). Trata-se de uma questão, à primeira vista, sem muita relevância do ponto de vista epistemológico. No entanto, se considerarmos que a teologia, conforme vimos anteriormente, é o momento consciente e reflexo da práxis eclesial; que não estamos falando de qualquer teologia, mas de teologia cristã; e que nem toda práxis eclesial é cristã, veremos que a pergunta pela “práxis eclesial que legitima cristãmente o fazer teológico” não é uma pergunta desprovida de densidade epistemológica. Ela diz respeito à identidade mesma da teologia cristã e, enquanto tal, ao seu conhecimento.

A resposta à pergunta pela práxis eclesial adequada para um fazer teológico verdadeiramente cristão dar-se-á, aqui, a partir da compreensão e prática comuns da Teologia da Libertação, não obstante seus diferentes matizes e suas distintas formulações.

A. Para encontrar a práxis eclesial adequada é necessário concebê-la a partir e em função da realização do reino de Deus na História. A realização do reino de Deus constitui o centro e a preocupação fundamental da práxis eclesial e, conseqüentemente, do seu momento ideológico. Esta não é uma afirmação secundária nem desprovida de fundamentos. Pelo contrário. É uma afirmação essencial e fundamental. Suas conseqüências são determinantes, inclusive, do método teológico. Um dos princípios metodológicos fundamentais da Teologia da Libertação é que “todo fazer eclesial deve realizar-se em prosseguimento do Jesus histórico” (175). E como o fazer teológico nada mais é que o momento consciente e reflexo do fazer eclesial, sua preocupação central não poderá ser outra senão a realização do reino de Deus. Nas palavras de Ignacio Ellacuría, “se o objeto fundamental da missão de Jesus foi o reino de Deus, deve sê-lo também da práxis eclesial e do momento ideológico dessa práxis eclesial” (175).

Com essa afirmação fundamental não está dito, de antemão, o que seja o reino de Deus, como Jesus o entendeu e como deve ser entendido em cada situação histórica. Essas são tarefas a serem desenvolvidas pela teologia¹⁵. O que aqui está dito é que a realização do reino de Deus constituiu o centro da vida e da missão de Jesus e, conseqüentemente, deve constituir o centro da vida e da missão da Igreja, bem como do seu momento ideológico – o fazer teológico.

Mas, embora seja preciso, ainda, determinar o que foi o reino para Jesus e o que deve ser em cada situação, essa determinação não pode ser arbitrária. O reino de Deus que constitui o “*Faktum* fundamental da teologia cristã” não é outro senão o que foi “anunciado por Jesus”, tal como aparece no Novo Testamento, “lido e interpretado [...] a partir daquela situação que o próprio Jesus e seu anúncio do reino postulam como situação privilegiada” (176) e prosseguida historicamente. É a partir das exigências históricas da realização do reino de Deus que a práxis eclesial deve ser configurada. A “práxis eclesial adequada”, diz Ellacuría, “medirá sua adequação pelo que seja em cada caso a exigência do reino de Deus” (176), isto é, ela deverá adequar-se às exigências de realização do reino em cada momento ou situação. De modo que se pode falar, aqui, de uma espécie de “circulação hermenêutica” entre o reino de Deus e a práxis eclesial adequada: o reino se concretiza na práxis adequada e a práxis adequada historiciza o reino. Ambos se condicionam e se reinterpretem “pela presença e pelo influxo do Espírito de Cristo” (176).

O reino de Deus, de que estamos falando, “inclui formalmente a Deus” e “inclui formalmente seu reinado na história”, mas “os inclui em uma unidade intrínseca” (176). Deus e seu reinado não são duas realidades contrapostas, separadas ou, mesmo, justapostas. Aqui não há lugar para dualismo ou reducionismo, verticalismo ou horizontalismo. A realidade e o conceito de reino de Deus assumem numa unidade fundamental tudo o que diz

¹⁵ Cf. *idem*, “Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia”, in *Escritos Teológicos II*, San Salvador: UCA, 2000, 307-316.

respeito à realidade de Deus e tudo o que diz respeito à realização histórica de seu reinado.

Por ser reino de *Deus*, “apela à totalidade do Deus revelado por Jesus e em Jesus; mas apela a essa totalidade segundo o modo próprio da revelação de Jesus” (177). E aqui se supera todo risco de imanentismo e historicismo. Não se perde nada da chamada transcendência de Deus, embora esta seja entendida a partir de Jesus Cristo – o que nem sempre coincide com as compreensões e especulações que se fizeram sobre ela ao longo da história¹⁶.

Mas, por ser *reino* de Deus, “apela à história e ao homem como lugar da presença e atuação do Deus de Jesus Cristo” (177). E aqui se supera todo risco de transcendentalismo e espiritualismo. Não se perde nada da chamada imanência nem se compromete sua autonomia, embora esta seja compreendida no horizonte do reino de Deus.

Falar de Deus e do seu reinado, conforme advertimos anteriormente, não são duas tarefas da teologia cristã, como se fosse possível efetivá-las separadamente. O *reino* de *Deus*, em sua unidade intrínseca e constitutiva é, segundo Ellacuría, o único “objeto fundamental” da teologia cristã. De modo que à teologia cristã diz respeito tudo que se refere a Deus e tudo que se refere à realização histórica de seu reinado. Por isso mesmo, afirma, a Teologia da Libertação, enquanto teologia cristã, não pode ser reduzida a uma teologia das questões sociais – uma espécie de doutrina social da Igreja. A Teologia da Libertação tem como objeto “a totalidade da fé” – o reino de Deus. Sua preocupação com as questões sociais, com a justiça social, em pé de igualdade com as questões ditas “religiosas”, só se entende e se justifica por sua referência ao *reino* de Deus¹⁷.

¹⁶ No seu artigo “Historicidad de la salvación cristiana”, Ellacuría critica a compreensão que muitas vezes se teve e se continua tendo da transcendência: “Se identifica lo transcendente con lo separado y así se supone que la transcendencia histórica es lo que está separado de la historia. Transcendente sería lo que está fuera o más allá de lo que se aprehende inmediatamente como real, de modo que lo transcendente sería siempre de otro, lo distinto y separado, sea en el tiempo, sea en el espacio, sea en su entidad. Pero hay otro modo radicalmente distinto de entender la transcendencia, que es más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico. Este modo consiste en ver la transcendencia como algo que trasciende ‘en’ y no como algo que trasciende ‘de’, como algo que físicamente impulsa a ‘más’, pero no sacando ‘fuera de’; como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios [...], no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente y eficaz lo que estaba ya efectivamente presente”, in *Escritos Teológicos I*, 535-596, aqui 542.

¹⁷ Este modo de tratar teologicamente as questões sociais possibilita e proporciona uma nova configuração da Doutrina Social da Igreja: além de conferir uma maior densidade teológica e teologal às questões sociais, trata como mais seriedade as mediações teóricas e práticas que subsidiavam as respostas que oferece em cada situação, não apenas relativizando-as, mas medindo-as por sua maior ou menor coerência com os postulados históricos do reino de Deus.

B. É que o conceito mesmo de reino de Deus “é um conceito dinâmico, ao mesmo tempo histórico e trans-histórico”. Diz respeito não só à realidade de Deus, mas também à efetivação histórica do seu reinado. De modo que “a realidade do reino de Deus implica, em si mesma, o problema de sua realização. É uma realidade em realização” (178). E uma vez que o problema central da teologia cristã é o reino de Deus, ela terá que se confrontar e assumir seriamente o problema de sua realização histórica com todas as implicações que esse problema acarreta. O aspecto de *realização* do reino de Deus é, portanto, decisivo para a teologia cristã.

Na medida em que a *realização* é um aspecto inerente e constitutivo da realidade e do conceito de reino de Deus, a teologia não poderá se reduzir-se a uma “pura interpretação” ou a uma “mera busca da verdade” e do “sentido” do reino de Deus. “Sendo tudo isso, tem que ser também algo que deve fazer-se, algo que deve orientar uma realização, a qual deve fazer Deus presente nas condições reais dessa realização” (178)¹⁸. Realização não significa, aqui, a efetivação, sem mais, de um projeto econômico e político: além de não ter “capacidade” para isso (não dispor das mediações necessárias), não é esta a “função” da práxis eclesial nem do seu momento ideológico no conjunto da práxis histórica. Mas o fato de não ser sua “função” e de não dispor das “capacidades” necessárias, não faz com que qualquer projeto econômico e político ou qualquer conduta seja compatível com o reino de Deus. Embora o reino de Deus, e precisamente por ser de Deus, não se esgote em nenhum projeto concreto, há projetos e condutas que são inconciliáveis com o reino de Deus.

Tudo isso faz com que a teologia tenha que se *inserir*, através da práxis eclesial, na totalidade da práxis histórica, sendo, aí, fermento do reino de Deus. Esta inserção “compete ao fazer teológico no seu conjunto e só derivadamente aos seus momentos integrantes” (179). É o fazer teológico no seu conjunto que está diretamente vinculado à práxis eclesial, enquanto seu momento consciente e reflexo. No entanto, há momentos e tarefas no fazer teológico que não estão nem precisam estar diretamente vinculados à práxis eclesial. O “imediatismo ativista” e o pragmatismo teológico, diz Ellacuría, são “a ruína da práxis teológica e, em definitivo, de sua contribuição relativamente autônoma ao conjunto da práxis histórica” (179)¹⁹.

O caráter prático (realização) e histórico (inserção) do reino de Deus faz com que o fazer teológico, para além de todo e qualquer imediatismo e pragmatismo, não possa efetivar-se “à margem da experiência histórica

¹⁸ Esta compreensão se fundamenta no postulado epistemológico do primado da realidade e da práxis sobre a verdade e o sentido. Cf. a propósito, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *op. cit.*, 187-218.

¹⁹ A especificidade e a autonomia do fazer teológico em relação à práxis eclesial serão desenvolvidas no item seguinte.

nem tampouco à margem das ciências sociais” (179)²⁰. Se a “função” da teologia é orientar a realização histórica do reino de Deus, ela não poderá realizar sua função sem considerar o que é “em cada momento a práxis histórica” e quais são “as condições reais para uma reta encarnação de seu esforço nessa práxis histórica” (179). Não se trata, simplesmente, de “ações estratégicas e táticas” que visam a interferir no curso histórico. Está em jogo o reino de Deus mesmo, no que ele tem de “concreção histórica”.

E aqui se levanta a questão se a teologia pode ser entendida apenas como “reflexão” e “sistematização” cristãs da práxis histórica. Este é um ponto tenso entre os teólogos da libertação e seus opositores. Fala-se de reducionismos, distorções, incompreensões...²¹ Na perspectiva da Teologia da Libertação, duas questões parecem fundamentais.

Em primeiro lugar, “toda teologia deve fazer-se a partir de uma práxis e para uma práxis, que seja a realmente exigida pela realização do reino de Deus na história” (180). A dificuldade, aqui, reside em saber o que é o reino de Deus e quais as mediações adequadas à sua realização em cada momento histórico. As divergências surgem imediatamente, seja no que diz respeito ao conceito de reino de Deus, seja no que no diz respeito ao modo de sua realização. A verdade destas divergências, diz Ellacuría, deve ser medida *positivamente*, “segundo sua contradição operativa do que é injustiça e do que é opressão e exploração do homem pelo homem”; e *negativamente*, “segundo a posição que os poderes opressores e exploradores tomem em relação a ela” (180). Trata-se, aqui, de “um critério verificável historicamente”. Um critério muito mais seguro que uma mera conformidade com fórmulas teóricas. Afinal de contas, “um reino de Deus que não entra em conflito com uma história configurada pelo poder do pecado não é o reino do Deus de Jesus, por muito espiritual que pareça; assim como, também, um reino de Deus que não entre em conflito com a malícia e a maldade da existência pessoal tampouco é o reino do Deus de Jesus” (180).

Em segundo lugar, e na medida em que a práxis eclesial é um momento da práxis histórica total, pode-se dizer que a teologia não é apenas uma reflexão sobre a práxis eclesial, mas, também e inclusive, sobre a práxis histórica total – na perspectiva da realização do reino de Deus. Isso não leva, necessariamente, a nenhum tipo de reducionismo. Nem da teologia ao seu aspecto histórico, nem da história à sua dimensão teológica. Afinal,

²⁰ Para Ellacuría, o lugar e a importância teológicos e teológicos das ciências sociais no fazer teológico compreendem-se a partir de dois princípios básicos: “El primero, la necesaria relación de la historia de la salvación con la salvación en (y de) la historia; el segundo, consecuencia del anterior, la necesidad que tiene el cristianismo de mediaciones históricas – teóricas e prácticas – para desarrollar su inteligencia de la fe y su realización de la salvación”. *Idem*, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, in *op. cit.*, 303-312, aqui 304.

²¹ Cf. “Estudio teológico-pastoral de la ‘Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación’”, in *ibidem*, 396-448.

existe apenas uma única história. E esta única história pode ser enfocada sob vários aspectos. “O que importa à teologia é a realização histórica do reino de Deus” (181), tanto no que ele tem de histórico (mediações), quanto no que ele tem de Deus (transcendência). “Ver a história a partir do reino e com a preocupação operante de sua realização é pôr em contato fecundo dois lugares preñhes de revelação que, em sua unidade, dão a esta sua plenitude e concreção históricas” (181). E essa é a preocupação fundamental da Teologia da Libertação! Mas ainda não se disse tudo.

C. 1. “Se a práxis histórica é uma práxis dividida”; 2. “se nessa práxis histórica dividida fazem-se presentes e operantes o reino de Deus e o reino do mal”; 3. “se a práxis eclesial não pode ser neutra com relação a essa divisão e a essa presença operativa”; 4. “se o fazer teológico recebe sua verdade, sua verificação de sua encarnação na verdadeira práxis eclesial, na práxis eclesial verdadeiramente cristã”; 5. “há que se perguntar em que forma de práxis eclesial deve encarnar-se esse seu momento ideológico que é o fazer teológico” (182). Está em jogo, aqui, o *lugar*²² em que a realidade e a verdade do reino de Deus é mais acessíveis.

Para Ellacuría, a determinação desse lugar privilegiado, em que o fazer teológico deve encarnar-se, dá-se partindo do princípio de que “o lugar privilegiado da teologia é o mesmo que o lugar privilegiado da práxis eclesial” (182) que, por sua vez, não pode ser outro senão o lugar privilegiado da práxis de Jesus. Isso não significa negar a autonomia e a especificidade do fazer teológico enquanto um momento (específico e autônomo) da práxis eclesial. Significa, simplesmente, reafirmar sua vinculação estreita com a práxis eclesial – uma espécie de *connaturalitas* (conaturalidade), para falar como os antigos. Essa vinculação exige do teólogo um “compromisso fundamental” e uma “práxis original”.

Para a Teologia da Libertação, esse compromisso e essa práxis “devem ficar determinados pelo que é a Igreja dos pobres ou a Igreja popular e pelo que há de ser, em cada caso, a exigência cristã, tal como se mostra nesta Igreja dos pobres” (182)²³. De fato, esse novo jeito de ser igreja – Igreja dos pobres – e essa nova maneira de fazer teologia – Teologia da Libertação – caracterizam a experiência eclesial mais autêntica e original da América Latina.

Normalmente, reconhece-se a importância do compromisso real com a práxis libertadora dos oprimidos para a Teologia da Libertação. Essa é uma de

²² Cf. “Los pobres, ‘lugar teológico’ en América Latina”, in *ibidem*, 139-161.

²³ Sobre a Igreja dos pobres, cf. nos *Escritos Teológicos II*, “Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres”, 417-437; “El auténtico lugar social de la Iglesia”, 439-451; “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación”, 453-485; “Notas teológicas sobre religiosidad popular”, 487-498.

suas características peculiares. No entanto, “o que não se vê com muita clareza é o que essa inserção representa como momento metodológico essencial do fazer teológico” (183). É claro que a “encarnação” no mundo dos pobres e o compromisso de “descer da cruz os povos crucificados” é uma exigência evangélico-pastoral e pertence ao núcleo mais fundamental da espiritualidade cristã. Mas com isso ainda não se disse tudo. A “encarnação” no mundo dos pobres não se justifica apenas por razões pastorais. Ela pertence, também, ao trabalho propriamente teológico, “já que sem ela se faz impossível captar adequadamente a realidade” (183). De modo que ela é uma exigência tanto da práxis eclesial, quanto do seu momento ideológico. Uma exigência, portanto, prática (realização do reino de Deus) e teórica (inteleção do reino de Deus).

Por isso mesmo, diz Ellacuría, a “Igreja dos pobres” não é apenas uma alternativa pastoral (uma dentre tantas outras); nem sua teologia – Teologia da Libertação – uma espécie de teologia pastoral para os países subdesenvolvidos. Ela é “o lugar privilegiado da reflexão teológica e da realização do reino de Deus” (183). Não só da realização do reino de Deus, mas também do exercício teórico “que pretende depurar teoricamente essa realização” (183). Evidentemente, essa afirmação fundamental não garante um nível acadêmico²⁴ de elaboração teórica. Garante, entretanto, “sua orientação certa na valorização global da mensagem e da práxis cristã” (183).

Esta afirmação de que a Igreja dos pobres é o lugar privilegiado da práxis eclesial e de sua reflexão teológica parece, à primeira vista, desconsiderar ou desvalorizar a realidade e a práxis das Igrejas do Primeiro Mundo. Afinal, elas têm problemas próprios e formas próprias (práticas e teóricas) de respondê-los. Não seria “uma limitação e uma imposição terceiro-mundista o querer reger a práxis eclesial e a teologia pelo que é a Igreja dos pobres” (184)?

Tanto a afirmação quanto sua problematização são, já, para Ellacuría, uma conquista da Teologia da Libertação. Ela supõe o reconhecimento de que “a teologia européia não é a teologia por antonomásia” (184). Mas além de uma conquista, é um desafio. Desafio de se justificar prática e teoricamente, de explicitar sua relevância cristã e sua consistência teórica. Desafio, enfim, de regular-se e adequar-se às exigências de uma Igreja dos pobres.

No que diz respeito ao desafio de justificar-se, duas razões fundamentais precisam ser consideradas. A primeira é que o lugar privilegiado da reve-

²⁴ Para Ellacuría, a profundidade e o rigor da formulação teórica não se identifica, sem mais, com sua elaboração acadêmica. Mais ainda. A elaboração acadêmica não é, sequer, uma condição indispensável para a profundidade e o rigor teóricos. E “no es esto volver a sustituir con piadosismos y voluntarismos el necesario ejercicio de la inteligencia; precisamente, porque los problemas son de tal seriedad y complejidad que se requiere un soberano esfuerzo intelectual” (184).

lação bíblica, no seu conjunto, “é o que pode denominar-se o mundo dos pobres e dos oprimidos” (184). E isso tanto pelo contexto histórico em que ela acontece, quanto pelos seus destinatários privilegiados. A segunda é que a situação atual da imensa maioria da humanidade é de pobreza e de opressão. E se a Igreja quer, realmente, ser católica e universal, deverá atender prioritariamente aos pobres e oprimidos. Conseqüentemente, se a teologia pretende “uma certa universalidade, mesmo que seja histórica, deverá tomar muito em conta o que é essa situação” (185). Uma terceira razão poderia, ainda, ser considerada. A situação real das Igrejas localizadas no Primeiro Mundo é marcada pelo pecado de seus países, enquanto “responsáveis mais ou menos diretos – por cumplicidade ou por omissão – do que ocorre de maneira trágica e massiva na maior parte do mundo” (185). Por isso mesmo, Ellacuría convoca, profeticamente, as Igrejas do Primeiro Mundo a levarem a sério a parábola do samaritano: “Não aconteça que, ocupadas em tarefas mais elevadas e religiosas, passem distante do próprio Jesus crucificado na história” (185)!

Em síntese, 1. “se a teologia entende-se a si mesma como momento ideológico da práxis eclesial”; 2. “se a práxis eclesial toma partido na práxis histórica universal por aquela parte que sofre o pecado e a injustiça do mundo”; 3. “se essa práxis eclesial é a de uma Igreja dos pobres, que tenta por seus meios próprios a realização do reino de Deus na história”; 4. “então, o fazer teológico, cujo objeto fundamental será o reino de Deus e seu objetivo radical a realização desse reino, estará em ótimas condições para realizar cristãmente sua tarefa própria” (185).

3. “Relação teoria e práxis na Teologia da Libertação”

Depois de termos visto que a teologia é, por excelência, o “momento consciente reflexo da práxis eclesial” (um momento, portanto!); que a práxis eclesial adequada a um fazer teológico verdadeiramente cristão é a que pode adequar-se às exigências históricas da realização do reino de Deus; e que essa práxis eclesial adequada é a da Igreja dos pobres; resta-nos explicitar como se dá, efetivamente, a *relação* entre a *práxis eclesial* (“práxis teologal”) e o *fazer teológico* (“teoria teológica”). E o faremos, com Ellacuría, a partir da relação teoria e práxis na Teologia da Libertação.

A. Embora não haja uma identificação, sem mais, entre a “teoria teológica” e a “práxis teologal”, suas relações são “necessárias e mutuamente determinantes”²⁵. Por *teoria teológica* Ellacuría entende “o máximo exercício racional e ‘científico’ possível” sobre o reino de Deus (235), que é seu

²⁵ *Idem*, “Relación teoría y práxis en la teología de la liberación”, in *op. cit.*, 235. A partir de agora, os números entre parênteses, sem outra indicação, remetem a páginas deste artigo.

objeto englobante. Por *práxis teologal* entende a realização histórica do reino de Deus.

Embora a teoria seja *um momento* da práxis – “de uma práxis unitária da qual recebe sua última determinação” (235) –, ela tem uma *autonomia relativa* que, se não for respeitada e desenvolvida, faz com que a própria práxis, como totalidade, “fique empobrecida”. É verdade que em toda e qualquer práxis existe algum nível ou modo de teoria. Mas sua potenciação ao máximo nível de racionalidade “é um *desideratum* sem o qual a práxis fica empobrecida e muitas vezes gravemente desviada” (236).

No caso específico da relação entre práxis e teoria cristãs, “sempre se manteve e é necessário continuar mantendo a co-determinação e a coerência vigilantes e vigiadas na teoria teológica e na práxis teologal” (236). E isso tanto por causa dos seus efeitos políticos ou sociais “na configuração da marcha social”, quanto pela necessidade de encontrar “o máximo de verdade e de santidade” numa e noutra.

Essa necessidade e co-determinação não é apenas uma questão de fato, de mera constatação. É, ademais, “um ponto essencial tanto para a riqueza do trabalho teórico quanto para a retidão da práxis” (236). O problema está no risco de “desvio”, seja da teoria seja da práxis. A teoria pode ser desviada pela prática, assim como pode estar a serviço de uma prática desviada.

A práxis teologal correta não apenas “permite ou possibilita a realização de um discurso teológico correspondente”²⁶ – seja pelo “sujeito comum”²⁷, seja pelo “objeto comum”²⁸, seja, ainda, pelo fato de ser assumida pela teoria sob a forma de questão²⁹ – como pensa Clodovis Boff. Além de permitir ou possibilitar, ela *promove* “um discurso teológico não puramen-

²⁶ C. BOFF, *Teologia e Prática: A teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1993, 291. Boff está falando da relação entre “lugar social e lugar epistêmico”. Ele se afasta do que chama de “posições extremas” – “não há relação alguma” e “existe uma relação direta e íntima” – e propõe, com M. de Certeau, pensá-la através dos conceitos de “permissão” e de “interdição”. No desenvolvimento destas categorias, chega à seguinte conclusão: “O engajamento político por uma causa dada no seio de um grupo ou classe definidos, se de um lado não garante a qualidade interna de uma teoria teológica, constitui, certamente, do outro, a condição necessária que permite a esta mesma teoria teológica a escolha de um objeto teórico determinado e adequado (temática), bem como a de um estilo proporcionado à sua comunicação”, *ibidem*, 294s.

²⁷ Aqui, a interferência, se dá “pelo *estilo* da linguagem que reveste uma teoria teológica. Neste sentido é interessante constatar como as opções políticas prévias deixam suas marcas no modo de escritura de um teórico social e mais ainda de um ‘teólogo político’... Estas marcas se observam no torneio das frases, na escolha do léxico e dos exemplos, na ênfase dos temas, na relação aos destinatários da palavra etc”, *ibidem*, 294.

²⁸ “O ‘que-fazer’ político torna-se então e ao mesmo tempo o ‘que-pensar’ teológico. A posição prática fornece à teoria os ‘materiais’ de seu trabalho”, *ibidem*.

²⁹ “A Práxis faz parte da Teoria sob a forma de problemas, de vontade de mudança, de busca, de desejo ou de utopia, numa palavra, essencialmente como questão”, *ibidem*, 362.

te formal” e *potencia* teoricamente esse discurso “a partir do nível das apreensões primordiais que é o ponto de arranque e o ponto final do inteligir humano” (237). Sem dúvida nenhuma, Boff percebe aspectos muito importantes da relação teoria-práxis. Mas isso não é tudo. Do “permitir” ao “promover”, diz Ellacuría, existe uma grande diferença. Isso não significa desconhecer ou suprir “a capacidade intelectual e a metodologia teológica” (237). Elas têm sua especificidade e sua função próprias. Significa, simplesmente, reconhecer que é na “práxis teologal” onde “se dão as apreensões primordiais histórico-transcendentes que põem em contato e atualizam a realidade em questão, a qual não apenas apresenta problemas reais, mas a realidade dos problemas e, mais ainda, a realidade histórico-transcendente que traça e orienta os caminhos de solução” (273).

A teoria teológica correta, por sua vez, é “elemento essencial para que a práxis teologal seja o que deve ser” (237). De modo que se pode falar, aqui, de um “círculo de determinação” entre a práxis teologal e a teoria teológica. Determinação que é decisiva tanto para a “retidão do fazer teologal”, quanto para a “riqueza do fazer teológico”. Se tomarmos em consideração a teoria teológica usual na América Latina durante tantos séculos, perceberemos que “não apenas descuidou de pontos essenciais da mensagem cristã”, mas que conduziu a “práticas teologais não cristãs”, seja no âmbito pessoal, seja no âmbito social (237). Certamente, uma teoria teológica “mais rica e correta” pode tanto “corrigir” os desvios da práxis teologal, quanto “impulsionar” essa mesma práxis à historicização do reino de Deus.

De modo que, embora a teoria não tenha, sempre e necessariamente, sua origem diretamente na práxis nem a relação entre ambas seja, necessariamente, uma relação dialética, sua mútua determinação pode propiciar um avanço tanto para a teoria quanto para a práxis – “desde que se assegurem as condições teóricas e práticas do mesmo” (238). Entretanto, se falta “talento teológico”, “conversão pessoal” ou “lucidez prática”, o avanço, seja da teoria seja da práxis, ficará comprometido. É possível que exista uma teoria que não esteja relacionada a uma “práxis real”; assim como é possível que um teólogo receba sua inspiração de uma práxis da qual não participa diretamente. Mas, mesmo nestes casos, dá-se algum nível de relação com a práxis. No primeiro caso, a teoria estaria ligada a uma “práxis imaginada”. No segundo caso, o teólogo manteria algum nível de relação com a práxis que inspira sua teoria. Em todo caso, “se a práxis é adequada e as potencialidades teóricas são suficientes, está-se na melhor condição para uma potenciação mútua em contínuo progresso” (238). A práxis correta fornece à teoria a “riqueza da realidade”. A teoria correta fornece à práxis a “retidão real”.

B. A partir da relação teoria e práxis, tal como foi proposta acima, o problema da relação ortodoxia e ortopráxis ganha uma nova configuração.

A *ortodoxia* de um pensamento teológico não pode ser medida, apenas, “por sua conformidade com a lei e, derivadamente, com a tradição e o magistério”. Ela precisa ser medida a partir “do todo da fé devidamente hierarquizado” (239). Aqui está em jogo o problema da “riqueza” da realidade da fé. *Negativamente*, ela exige, em primeiro lugar, “que não haja nada no pensamento teológico que contradiga ou que desvirtue o que é revelado e o que é dogmaticamente definido”; e, em segundo lugar, que não haja nada “que contradiga ou desvirtue outros elementos do ensinamento da Igreja” (239). *Positivamente*, ela exige muito mais, pois se não oferece “a plenitude da fé nas possibilidades de uma determinada situação histórica, [...] está truncando, de fato, a fé e [...] está desorientando positivamente os que vivem nessa situação” (239).

A ortopraxis teologal não é apenas uma derivação da ortodoxia teológica. Ela “tem sua própria autonomia e independência” e, ademais, converte-se “em princípio da ortodoxia teológica” (239). Não se trata, simplesmente, de saber o que é mais importante: “se a confissão explícita da fé ou a prática moral correta” (239). Trata-se, aqui, de uma questão estritamente epistemológica, a saber, da relação teoria-praxis. Relação que é fundamental para que tanto a teoria quanto a praxis sejam o que devem ser e dêem de si o que podem dar.

É verdade que a ortopraxis teologal tem, primariamente, uma “certa autonomia” com relação à ortodoxia teológica, uma vez que “seus momentos originantes” – “a fé e a consciência” – não provêm da ortodoxia teológica. E esta ortopraxis teologal é o que é próprio da *Igreja dos pobres*, “rica em graça e realidade, tanto em fé e consciência quanto em experiência histórica” (240). Essa é sua riqueza. E é com ela que participa, fecunda e renova a ortodoxia teológica. Autonomia não significa, aqui, auto-suficiência e independência, sem mais. Por isso fala de “certa autonomia”. Afinal, a ortopraxis teologal pode ser “retificada” e “potenciada” pela ortodoxia teológica, desde que provenha da praxis teologal correta e a ela se refira. Mas a teoria também pode “paralizar ou substituir” a praxis. Por isso mesmo, diz Ellacuría, “a ortopraxis, no que tem de histórica e no que tem de transcendente, pode e deve ser medida, tanto pelas ciências sociais quanto pelo próprio que-fazer teológico” (240).

C. Embora a teoria teológica seja um momento constitutivo da praxis teologal, seu momento consciente e reflexo, ela não se reduz a uma reflexão sobre essa praxis, “sobretudo se esta se reduz ao que realiza uma determinada comunidade, em uma determinada situação”. Ela é “mais que uma reflexão teológica sobre uma determinada praxis histórico-teologal” (240).

A teoria teológica requer, além da praxis histórico-teologal, a reflexão. E isso “já no nível da pastoral”, mas também “como passo intermediário

para uma teoria teológica”. Além do mais, tem um objeto muito maior que uma determinada práxis. Sem falar do “aparato teórico que supera as características técnicas do que pode dar de si uma reflexão” (241). O *objeto* da teoria teológica é o reino de Deus, tal como “vem-se dando e se dará na totalidade da histórica da salvação” (241), mesmo que a ele se tenha acesso a partir de sua realização histórica em uma determinada práxis teologal. Ellacuría fala, aqui, de *objeto menor* (uma determinada práxis teologal) e *objeto maior* (a totalidade do reino de Deus no que tem de Deus e no que tem de realização histórica do seu reinado). Quanto ao *aparato teórico*, diz, “exige hábitos, métodos, capacidades e conhecimentos bastante específicos e desenvolvidos” (241).

Mas o fato de não se reduzir a uma reflexão teológica sobre uma determinada práxis teologal, não minimiza a importância dessa práxis que é, ademais, “lugar de verificação da verdade total que compete à teoria teológica” (241). Por esta razão, Ellacuría não aceita, sem mais, a afirmação de Clodovis Boff de que “a tese da práxis como critério de verdade está vinculada ao empirismo e conduz ao pragmatismo”³⁰. Afinal, uma teoria que não seja verificável na práxis “carece ao menos de uma de suas dimensões essenciais que é a historicidade” (241). É claro que esta verificação não se dá sempre de forma direta e imediata. Mas na medida em que a teoria teológica é “um modo de teorização” da práxis teologal – que é uma práxis salvífica – “tem que encontrar alguma forma de verificação histórica desse caráter salvífico” (241). Mesmo que a historicidade da salvação pertença, formalmente, à práxis teologal e não à teoria teológica, uma vez que esta é um momento daquela, está marcada por sua historicidade. Além do mais, uma teoria teológica que não tenha nenhuma relevância histórica, além de “despotenciar a práxis teologal requerida, deixa de ser um *intellectus fidei* para ser um estudo de inoperatividades” (241s).

Entre a teoria teológica (“lugar de iluminação e de retificação”) e a práxis teologal (“lugar de verificação”) existe, portanto, não um “círculo vicioso”, mas um “círculo virtuoso”. Com isto não se afirma que a práxis teologal seja o único ou o principal critério da teoria teológica. Existem outros critérios como a “revelação”, o “magistério”, a “coerência racional interna” etc. O que se afirma é que “a práxis teologal é também critério de uma das dimensões essenciais da teologia como iluminadora e potenciadora da fé” (242). E quanto mais rica for a práxis teologal, mais ela potenciará a teoria teológica e, ao mesmo tempo, mostrará que a teologia conforma-se mais às exigências da fé em uma determinada situação. O que se quer afirmar, aqui, é que a práxis teologal é um dos critérios da teoria teológica. Não o único nem o principal, mas um critério essencial. É que “a verdade que se

³⁰ C. BOFF, *op. cit.*, 388; cf., 335ss.

busca no conhecimento tem múltiplas dimensões que não se esgotam, por exemplo, na coerência interna, no rigor da argumentação etc” (242)³¹.

D. A Teologia da Libertação, enquanto teoria, diz Ellacuría, está ordenada à uma práxis de libertação histórico-transcendente. E nesta práxis, continua, “pode e deve tomar verificação histórica”. Ela não é seu “único critério”, mas é um “critério necessário”.

Essa orientação da teologia à libertação histórico-transcendente é um “postulado razoável e justificável”. Embora a realização histórica do reino tenha “aspectos importantes que não são de imediata verificação”, tem aspectos “que são de alguma maneira verificáveis, seja de maneira direta (os mais referidos à história), seja de maneira indireta (os mais referidos à transcendência)” (243).

Além do mais, se uma teoria libertadora não se corresponde com alguma forma de libertação historicamente verificável, ela se revela formalmente vazia, quando não, falsa. A insistência, inclusive nos assuntos mais referidos à transcendência, na sua relação com o ser humano possibilita a constatação do vazio formal ou da falsidade de uma teoria teológica: “Se produz os efeitos contrários ao que se disse que deve produzir, estaríamos obrigados a mudar a teoria. Se produz efeitos alheios ao que se disse que deve produzir, estaríamos obrigados a corrigir a teoria” (244). Isso, sem falar nos temas que por estarem diretamente vinculados com a práxis, encontram nela seu “melhor corretivo teórico”. É o caso da “opção preferencial pelos pobres” e da perspectiva da libertação em geral, no que ela tem de histórica.

A insistência no fato da práxis ser um critério da teoria não nega que “existam outros critérios que não são formalmente a práxis” (244). Ater-se exclusivamente ao critério da práxis é empobrecedor na medida em que deixa de lado outros “elementos essenciais” para a normatividade da práxis eclesial, inclusive no seu momento ideológico. Mas “a insuficiência do critério da práxis” não pode levar ao desconhecimento do seu “caráter de necessidade” que, ademais, incide, de muitas formas, sobre os outros critérios, “pois nenhum deles deixa de ser histórico, embora não se reduza a ser histórico” (245).

Em síntese, 1. embora a teoria teológica e a práxis teologal não se identifiquem, “suas relações são necessária e mutuamente determinantes”; 2. partindo desse ponto de vista, o problema da relação ortodoxia e ortopráxis pode receber uma nova abordagem; 3. apesar de sua referência essencial e fundamental à práxis teologal, a teoria teológica não se reduz a uma

³¹ Ellacuría faz referência, aqui, tanto à teoria de Aristóteles dos distintos modos de saber (*Metafísica*) e dos distintos modos de ciência (*Ética a Nicômaco*), quanto à teoria de Zubiri das várias dimensões da verdade (*Sobre la esencia*).

reflexão sobre ela; 4. enquanto teoria, a Teologia da Libertação está ordenada a uma práxis de libertação histórico-transcendente que se converte, ademais, em *um* critério normativo da mesma.

A modo de conclusão

Para Ignacio Ellacuría, a *identidade da teologia cristã*, no que ela tem de mais fundamental, precisa ser considerada tanto do ponto de vista da *especificidade do “fazer teológico”*, enquanto uma atividade entre outras, quanto do ponto de vista de sua *especificidade cristã*.

No que diz respeito ao “fazer teológico”, enquanto uma atividade específica, ele é compreendido como o “momento ideológico da práxis eclesial”, isto é, como seu momento “consciente e reflexo” por excelência. Essa compreensão da teologia supõe tanto sua vinculação e dependência à práxis eclesial, quanto sua autonomia enquanto uma atividade específica.

No que diz respeito à especificidade cristã da teologia, é necessário, por um lado, que a práxis da qual ela constitui o momento ideológico seja uma práxis adequada às exigências do reino de Deus; e, por outro, que ela esteja a serviço dessa mesma práxis adequada.

Desse modo, a práxis eclesial adequada e o fazer teológico adequado condicionam-se e determinam-se mutuamente sem que esse condicionamento e essa determinação prescindam ou anulem a especificidade e a função próprias de cada um.

Esperamos que essa aproximação à teologia de Ellacuría ajude-nos a configurar a práxis eclesial na qual estamos inseridos às exigências históricas da realização do reino de Deus (com tudo o que isso supõe, implica e significa), ao mesmo tempo que nos ajude a conformar nossa teologia (enquanto uma atividade específica, com características, exigências e métodos próprios) a essa práxis eclesial adequada.

Francisco de Aquino Júnior, Mestre em Teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte; professor de Teologia no Instituto Teológico Pastoral do Ceará; presbítero e membro da Comissão Pastoral da Terra da Diocese de Limoeiro do Norte – CE.

Endereço: Cx. P. 27 — Limoeiro do Norte — CE
62930-000
e-mail: axejun@hotmail.com