

---

## O CARÁTER SOCIAL DA TEOLOGIA

### The social character of Theology

Francisco de Aquino Júnior \*

**RESUMO:** A teologia é uma atividade constitutivamente social; tem um caráter ou uma dimensão social que a caracteriza e a mensura sob certo aspecto. Não apenas trata de questões sociais ou pode servir a determinados interesses sociais, mas é, enquanto atividade estritamente intelectual, uma atividade social. E essa, precisamente, é a problemática com a qual nos confrontamos neste artigo. Nossa pretensão é mostrar em que sentido *toda teologia é social*. Trata-se, portanto, de explicitar e formular de modo sistemático esse caráter ou essa dimensão social da teologia. Para isto, começaremos tratando da *dimensão social da vida humana* e do *caráter social da inteligência humana* para, finalmente, explicitar e formular o *caráter social da teologia*. Ele tem a ver com seu âmbito de realidade, com sua finalidade ou seu caráter interessado, com sua eclesialidade, com suas mediações teórico-conceituais e com seu caráter conflitivo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Teologia, Social, Caráter, Dimensão.

**ABSTRACT:** Theology is a constitutently social activity; it has a character or a social dimension that characterizes it and measures it under a certain aspect. It not only deals with social matters or being able to serve definitive social interests, but it is, while being strict intellectual activity, a social activity. And this, precisely, is the problem which we confront in this article. Our aim is to show in which sense all theology is social. This article endeavors, therefore, to explain and formulate in a systematic way this character or this social dimension of theology. For this, we will begin treating the *social dimension of human life* and the *social character of the human intellect* in order to finally explicate and formulate the *social character of theology*. It is linked with its scope of reality, with its purpose or its interested character, with its ecclesiastical dimension, with its theoretical-conceptual mediations and with its conflictive character.

**KEYWORDS:** Theology, Social, Character, Dimension.

---

\* Departamento de Teologia da Faculdade Católica de Fortaleza (Fortaleza, CE). Artigo recebido no dia 04/03/2011. Autor convidado.

## **Introdução**

A problemática que vamos abordar aqui não diz respeito simplesmente à área da teologia que trata de questões explícita e diretamente sociais: moral social, teologia moral social, teologia social. Menos ainda, diz respeito ao “capítulo” dessa área da teologia que é a doutrina ou o ensino social da Igreja, formulado, sobretudo, nas Encíclicas Sociais. Sequer, restringe-se à teologia da libertação, em suas mais diversas configurações e formulações, mesmo que ela seja a teologia que assumiu de modo mais explícito e conseqüente seu caráter social, sendo, por isso mesmo, conhecida como uma teologia sociolibertadora, ainda que não possa ser reduzida a uma teologia do social nem sequer a uma teologia social. A problemática do caráter social da teologia diz respeito a toda e qualquer teologia e não simplesmente àquelas teologias ou àquela área da teologia que se ocupam com as questões sociais. Toda teologia é essencial e constitutivamente social, embora não possa ser reduzida ao que tenha de social. É, sem dúvida, mais que social, mas sem jamais deixar de ser social. O social é um *caráter* ou uma *dimensão* da teologia e, enquanto tal, *caracteriza* ou *mensura*, sob certo aspecto, a teologia e o próprio fazer teológico em sua totalidade.

E é a esta problemática que nos dedicaremos neste artigo. Nossa pretensão é mostrar em que sentido *toda teologia é social*. Trata-se, portanto, de explicitar e formular de modo sistemático esse caráter ou essa dimensão social da teologia. Para isto, começaremos tratando da *dimensão social da vida humana* e do *caráter social da inteligência humana* para, finalmente, explicitar e formular o *caráter social da teologia*.

### **I. A dimensão social da vida humana**

Que a vida humana tenha a ver com o social, que tenha algo de social, que de alguma forma seja uma realidade social é algo que se aceita sem maiores dificuldades, ou melhor, é algo que se impõe com tal força e poder que não há como negar: “contra fatos não há argumento”. É o poder que a realidade tem de se impor. O problema começa quando se trata de determinar em que consiste precisamente o social e em que sentido pode-se e deve-se afirmar que a vida humana é uma realidade social.

Certamente não podemos desenvolver aqui uma problemática tão ampla e complexa como esta. Sequer podemos esboçar de modo minimamente abrangente as diversas posturas e formulações desenvolvidas ao longo da história. Em todo caso, podemos ao menos identificar (caricaturescamente) três posturas ou tendências que têm marcado de modo decisivo a discussão sobre o social da vida humana, que de algum modo circunscreve o

estado atual da questão e que nos ajudará a explicitar, na tradição filosófica zubiriana, em que sentido falamos de dimensão social da vida humana<sup>1</sup>.

Uma primeira postura ou tendência trata o social como uma espécie de *pacto* ou *contrato* entre indivíduos; como algo *estatuído* (estatuto) ou *instituído* (instituição) pelos indivíduos em vista da garantia e proteção de interesses individuais. Trata-se, pois, de um nexu ou vínculo *estabelecido* por indivíduos e para indivíduos<sup>2</sup>. Esta postura parte do pressuposto de que “o indivíduo é uma substância plena e suficiente” e, conseqüentemente, que “os indivíduos começam por bastar-se a si mesmos, repousam elementalmente sobre si mesmos”. O social, aqui, chegaria *depois* e serviria apenas para “consolidação ou potenciação disso que somos individualmente” e/ou para “assegurar a realidade substantiva do indivíduo para que não se aniquile com os outros”<sup>3</sup>. Ora, que os homens e mulheres tenham interesses particulares e que estabeleçam pactos ou contratos entre si em vista da garantia e proteção desses interesses é algo evidente. Mas que estes pactos ou contratos constituam o nexu ou vínculo social radical entre eles e que exista um indivíduo natural prévio a qualquer nexu ou vínculo social é mais que discutível. Primeiro, porque todos os indivíduos que conhecemos, por mais individuais e individualistas que sejam, são indivíduos socialmente constituídos. Segundo, porque para que eles possam estabelecer pactos ou contratos entre si precisam estar já de alguma forma vinculados uns aos outros.

Uma segunda postura ou tendência trata o social como *algo objetivo* que tem consistência própria independentemente dos indivíduos, como um *objeto dado*, “uma espécie de *realidade supraindividual* que gravita sobre os indivíduos e os configura”<sup>4</sup> – por imposição, por pressão, por imitação, por interação, pouco importa: “um homem fala a língua que fala, tem os costumes e as ideias que tem justamente porque uma sociedade concreta os

<sup>1</sup> Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp. 223-341; ID., *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 37-69; I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA, 1999, pp. 177-314, 380-394; A. GONZÁLEZ, *Un solo mundo: La relevancia de Zubiri para la teoría social*: [www.bubok.es](http://www.bubok.es); ID., *Introducción a la práctica de la filosofía: Texto de iniciación*, San Salvador: UCA, 2005, pp. 237-291.

<sup>2</sup> Um dos representantes mais importantes dessa postura ou tendência é o filósofo inglês John Locke (1632-1704). Para ele, “o objetivo capital e principal da união dos homens em comunidades sociais e de sua submissão a governos é a preservação da propriedade” (J. LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo civil: Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*, Petrópolis: Vozes, 2006, IX, n. 124, p. 156. Sobre Locke, cf. GONZÁLEZ, *Introducción a la práctica de la filosofía*, pp. 238-242; M.A. de OLIVEIRA, “Locke: a emergência do ‘indivíduo livre’ no horizonte do ético”, in *Ética e sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1993, pp. 110-129).

<sup>3</sup> ZUBIRI, *Sobre el hombre*, p. 248.

<sup>4</sup> ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 228.

inculcou. Inclusive o mais rebelde dos homens recebe suas ideias de uma sociedade determinada”<sup>5</sup>. Se para a primeira postura ou tendência os indivíduos “criam a sociedade de modo voluntário e livre” (contrato, pacto), aqui, ao contrário, “a sociedade cria os indivíduos” (imposição, pressão, imitação, interação)<sup>6</sup>; se lá o social não existe senão em função dos interesses individuais, aqui os indivíduos praticamente desaparecem em função do social<sup>7</sup>. Ora, que o social “seja [algo] real e que como realidade seja irreduzível à soma das realidades individuais e à soma das interações individuais não implica que seja uma espécie de realidade substantiva, na qual os indivíduos fossem como que membros de um macro-organismo”<sup>8</sup>. Se por um lado, como afirmávamos há pouco, não existe um indivíduo natural prévio a qualquer nexos ou vínculo social, por outro lado, é preciso afirmar muito claramente que tampouco existe uma realidade social objetiva independentemente dos indivíduos concretos.

Uma terceira postura ou tendência, desenvolvida em diálogo crítico com as duas anteriores, procura superar tanto a posição individualista quanto a posição objetivista do social: o social não é meramente fruto de um pacto

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, *Introducción a la práctica de la filosofía*, p. 243.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> “Ao longo da história da filosofia estas ideias tiveram muitos e diversos defensores. Um dos mais notáveis é, sem dúvida, o filósofo idealista alemão Wilhelm Friedrich Hegel” (1770-1831). Para ele, “a realidade em sua totalidade não é outra coisa que o desenvolvimento e a plasmação da Ideia ou Razão Universal” (*ibid.*). Nesta perspectiva, “o indivíduo praticamente desaparece [...]. Os indivíduos não são mais que marionetes encarregadas, já de antemão, de representar um determinado papel [...]. Mais. A morte, a miséria e a opressão dos indivíduos não deixam de ser caminhos trágicos que a Razão tem que tomar para realizar-se nas lutas e nos conflitos da História. Estamos nas antípodas de Locke: enquanto para aquele a sociedade e o Estado são instrumentos a serviço dos indivíduos, para Hegel o indivíduo não é mais que um meio que a história toma para se realizar” (*ibid.*). E é isto que está na origem da sociologia como ciência: a “descoberta” da sociedade como realidade objetiva. Por mais que a sociologia tenha nascido “em conflito com a filosofia em geral e, mais concretamente, com o idealismo especulativo de Hegel”, tem em comum com ele a compreensão do social como algo objetivo. Assim como Hegel, todos os grandes fundadores da sociologia moderna (Saint-Simon, Comte, Marx, Durkheim) tratam a sociedade “como algo objetivo, anterior aos indivíduos” (*ibid.*, p. 245). Certamente, esta não é a única leitura possível de Hegel. Há quem defenda que, em seu esforço de superar “a ‘postura solipicista’ que caracteriza a filosofia moderna da subjetividade”, Hegel “tenta pensar dialeticamente o que havia sido separado pela filosofia da modernidade: o direito do indivíduo e o direito da totalidade social”. De modo que “individualidade e sociabilidade não podem ser consideradas apenas como dimensões justapostas, mas como dimensões contraditórias que mutuamente se incluem e se excluem e por isso não podem ser pensadas separadamente” (M.A. de OLIVEIRA, “Hegel: normatividade e eticidade”, in *Ética e sociabilidade*, São Paulo: Loyola, 1992, pp. 198-226, aqui pp. 211s). A questão é saber se tal pretensão de fato se efetiva em seu pensamento ou se sua reação à “postura solipicista” não acabou de fato conduzindo-o ao outro extremo, para além de suas pretensões e de sua consciência. Valeria a pena, aqui, analisar sua obra clássica *Filosofia da história* (cf. F. HEGEL, *Filosofia da história*, Brasília: UnB, 2008). Mas isso extrapolaria de modo excessivo os limites de nossa abordagem do tema.

<sup>8</sup> ELLACURÍA, *Filosofia de la realidad histórica*, p. 228.

ou contrato entre indivíduos, mas tampouco é algo que paira sobre os indivíduos. Nem existe um indivíduo natural prévio a qualquer nexos ou vínculo social nem existe uma realidade social anterior a todo e qualquer indivíduo. Na verdade, a raiz do nexos ou vínculo social “não é estranha aos indivíduos. A sociedade não paira sobre si mesma. Seu substrato ou seu apoio são os indivíduos, mas os indivíduos enquanto estão realmente vinculados entre si e com todo o haver humano. Isso é o que confere caráter físico e real ao social sem dar-lhe caráter de unidade substancial independente, de substância que se baste a si mesma, ainda que seus componentes sejam realidades individuais”<sup>9</sup>.

Nesta perspectiva, o social aparece como uma *dimensão* constitutiva da vida humana e, enquanto tal, como algo que *mensura*, sob certo aspecto, a vida humana em sua totalidade. Nem é algo consecutivo a um suposto estado natural-individual da vida humana nem é algo prévio aos indivíduos concretos. O problema, aqui, consiste em explicitar esse caráter dimensional do nexos ou vínculo social, de modo que apareça, simultaneamente, como algo *constitutivo* da vida humana em sua totalidade (nem consecutivo a ela nem independente dela) e como algo *irreduzível* na vida humana (nem independente da vida humana concreta, nem mera soma de indivíduos).

Para Zubiri, o nexos ou vínculo social da vida humana dá-se e se manifesta em dois níveis ou modos fundamentais. Trata-se, antes de tudo, de um *vínculo* ou *nexo biológico*. Todos os homens e mulheres, na medida em que nascem uns dos outros, estão geneticamente vinculados; pertencem à mesma espécie, ao mesmo *phylum*. Por sua própria estrutura biológica (código genético), os humanos se constituem em respectividade uns aos outros, estão vertidos uns aos outros. Antes de serem indivíduos, são membros do tronco ou *phylum* humano; sua própria individualidade se inscreve e se constitui nessa pertença à espécie. “A raiz última da versão de um homem a outro, dos homens entre si, é uma razão genética”, diz Zubiri<sup>10</sup>. Mas isso não é tudo. Por esta versão de caráter genético, os humanos se encontram em uma situação comum, compartilham um mesmo mundo humano, con-vivem uns com os outros. E aí, precisamente, nesta “co-situação”, neste “mundo humano” compartilhado, nesta “con-vivência” vai-se dando o *processo de co-humanização* dos indivíduos: modo de con-viver e organizar a vida. Trata-se de um processo intrinsecamente social, no qual os outros já estão metidos na vida da criança antes mesmo que ela possa suspeitar que haja outras pessoas no mundo (nutrição e amparo) e continuam metidos ao longo da vida, muito mais do que se pensa. O vínculo ou nexos social se configura, aqui, no dizer de Zubiri, como “constituição

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 229s.

<sup>10</sup> ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano*, p. 42.

do mundo humano”, como processo de “co-humanização”<sup>11</sup>. Em síntese, os humanos estão genética e humanamente vinculados uns aos outros. São, por sua própria *estrutura biológica* e por seu próprio *processo de humanização*, seres essencial e constitutivamente sociais.

No processo de humanização, eles se vinculam uns aos outros e convivem entre si, para o bem ou para o mal, tanto de modo *pessoal* quanto de modo *impessoal*<sup>12</sup>. Por um lado, vinculam-se e convivem com os outros enquanto *peçoas*: “comunhão pessoal”. Neste modo de convivência (família, amizade, vizinhança, comunidade etc.), as *peçoas* são absolutamente insubstituíveis. Ele surge com as *peçoas* e desaparece quando elas desaparecem. Por outro lado, vinculam-se e convivem com os outros impessoalmente: “sociedade”. Aqui, não conta a *peçoas* enquanto *peçoas*, mas enquanto impessoalizada, isto é, enquanto reduzida a *outro*, enquanto ocupa um lugar e uma função na sociedade e, assim, intervém, de algum modo, na vida dos outros. Se na convivência *pessoal* as *peçoas* são absolutamente insubstituíveis, na convivência *impessoal* são perfeitamente substituíveis, desde que se encontre alguém que desempenhe sua função.

Num sentido bastante amplo, o social diz respeito tanto à “comunhão *pessoal*” quanto à “sociedade”. Mas, em sentido estrito, diz respeito unicamente à sociedade. Nela, homens e mulheres se fazem presentes e atuam na vida uns dos outros – con-vivem – de modo *impessoal*, ou seja, enquanto *peçoas* reduzidas à mera alteridade: “meros outros”. E essa redução *impessoal* vai-se aprofundando na medida em que a sociedade vai crescendo e se complexificando através de suas instituições, organizações e modos de funcionamento. Basta ver como se dá o vínculo ounexo social nas grandes cidades e nos processos de modernização econômico-tecnológicos

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 44s. “O progenitor vai satisfazendo necessidades ou tomando a iniciativa de dar coisas que pensa que aquele de quem cuida vai necessitar ou que vão lhe ajudar. Há uma mosca, pode-se espantá-la e assim estamos todos tranquilos, etc. [...] nestes atos tão simples e tão elementares produz-se algo muito mais profundo: ao longo do tempo [...] a criança vai adquirindo a conformação do que poderíamos chamar o caráter ‘humano’ de sua vida. O que vem de fora para a criança é mais que a influência de outra *peçoas*, é a conformação de sua humanidade. É uma espécie de co-situação de co-humanização. Vai adquirindo precisamente um mundo e um caráter humano” (*ibid.*, p. 44). O caráter social de todo esse processo de humanização tem a ver precisamente com sua condição de “publicidade”. Entende-se, aqui, por publicidade “aquela condição do humano pela qual este âmbito do humano está à disposição de todos” (ELLACURIA, *Filosofia de la realidad histórica*, p. 214). Não se trata de “uma propriedade real das coisas mesmas”, mas da “condição das coisas”, enquanto tornadas acessíveis ou não aos demais (*ibid.*, p. 215).

<sup>12</sup> Cf. ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano*, pp. 56-60. “Podem-se considerar as ações a partir de dois pontos de vista. Antes de tudo, como momentos de uma vida *pessoal*, isto é, como modos de possuir-se a si mesmo como realidade ‘sua’ no todo do real, Mas pode-se considerar não como momentos da vida *pessoal*, mas ‘reduzidos’ a ser ações que pertencem à *peçoas* apenas no sentido de que se dão ou têm realidade nela. Nesta medida, não são ações ‘*pessoais*’, mas apenas da *peçoas*; dão-se nela, mas nada mais. Eis aqui a essência do *impessoal*: o *pessoal* ‘reduzido’ a ser *da peçoas*” (*ibid.*, p. 57).

(sistema financeiro internacional, crise ecológica, agro-hidro-negócio, internet etc.): cada vez menos as pessoas se vinculam umas às outras de modo pessoal. Evidentemente, continuam vinculadas umas às outras, inter-agem e interferem (mais do que nunca) na vida umas das outras, mas de modo cada vez mais impessoal, isto é, enquanto pessoas reduzidas a meros outros. A sociedade diz respeito, portanto, ao modo impessoal (pessoa reduzida a “mero outro”) de vínculo e con-vivência humanos. Ela consiste, diz Antônio González, na organização e estruturação impessoais da atividade da espécie humana de modo coletivo. E tanto no que diz respeito às atividades mais propriamente econômicas (produção e distribuição de bens de utilidade), quanto no que diz respeito às atividades predominantemente sociopolíticas (instituições sociais de organização e controle), quanto, ainda, no que diz respeito às atividades mais tipicamente cultural-ideológicas (ciência-tecnologia e ideologia)<sup>13</sup>.

Convém, por fim, insistir no fato de que o caráter impessoal desse modo de vínculo ou nexos social que é a sociedade não a transforma em algo que paira por cima das pessoas concretas e que seja absolutamente independente delas. Não existe a “sociedade em si”, como algo separado das pessoas. O que existe são pessoas concretas vinculadas de modo impessoal umas às outras e vinculadas de uma forma ou de outra. A organização e estruturação impessoais do vínculo social, a sociedade, é fruto da inter-ação das pessoas, em sua coletividade, e por elas é mantida ou pode ser transformada. Não é algo que exista em si, que seja fruto do acaso, do destino, de uma suposta razão universal ou determinação de Deus e que, portanto, seja inalterável, intransformável. De modo que se a transformação social não é algo tão simples (querer não é sem mais poder!), tampouco é algo impossível (sempre foi assim e sempre será assim!). Depende da ação concreta de pessoas e grupos concretos, da correlação de forças que se vai construindo e da viabilidade das alternativas que se vão descobrindo e forjando.

Por mais *irredutível* que seja (e nisso Hegel e os fundadores da sociologia têm razão), o social não é senão uma *dimensão da vida humana* (e isso contra tanto a posição individualista quanto à posição objetivista): a dimensão, segundo a qual ela está intrínseca e essencialmente constituída em respectividade biológica (esquema ou código genético) e humana (processo de humanização) às demais pessoas. Enquanto dimensão, o social é constitutivo da vida humana e não meramente consecutivo a ela, como pensa a postura individualista. E enquanto constitutivo, não é nada anterior, acima e independentemente das pessoas concretas, como pensa a postura objetivista. É neste sentido, precisamente, que falamos do *social como uma dimensão da vida humana*: algo que a *constitui* e, enquanto tal, a *mensura* sob certo aspecto.

<sup>13</sup> Cf. GONZÁLEZ, *Introducción a la práctica de la filosofía*, pp. 255-272.



## II. O caráter social da inteligência humana

Se o social é uma dimensão constitutiva da vida humana e se a inteligência é um dos momentos ou uma das notas essenciais da vida humana, essa inteligência será, necessariamente, social. E num tríplice sentido.

Primeiro, por ser *nota* ou *momento constitutivo da vida humana*<sup>14</sup>. “Sem dúvida, a inteligência humana tem uma estrutura própria, pela qual se diferencia de outras notas da realidade humana. Esta estrutura própria permite uma precisa especialização, irreduzível 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 desse entender. Mas o que a inteligência faz, por mais formalmente irreduzível 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 atribua à inteligência uma substantividade e autonomia totais, pois sempre está condicionada e determinada pela unidade primária que é o homem como ser vivo”<sup>15</sup>. E este, como vimos no item anterior, é, por sua própria estrutura biológica e por seu próprio processo de humanização, uma realidade intrínseca e essencialmente social. De modo que a inteligência, enquanto momento ou nota da vida humana, é também algo intrínseco e essencialmente social. Noutras palavras, enquanto *caráter* e *dimensão* da vida humana, o social *caracteriza* e *mensura* a vida humana em sua totalidade, inclusive em seu momento mais propriamente intelectual.

Segundo, por ser *inteligência de realidades sociais ou, em todo caso, de realidades inseridas de algum modo na vida social*. Por um lado, grande parte das realidades com as quais nos enfrentamos intelectivamente são realidades de ordem estritamente social (relações interpessoais, familiares e grupais, modos e regras de convivência, instituições sociais, estruturas de governo etc.) ou realidades que têm uma dimensão social constitutiva (tudo o que diz respeito à vida humana, na medida em que esta tem uma dimensão social constitutiva: biologia, psicologia, economia, política, religião etc.). Por outro lado, mesmo as realidades que não são de ordem estritamente social (mundo material, vegetal, fenômenos naturais, Deus etc.) ou que só analogicamente ou por extensão podem ser ditas sociais (mundo animal<sup>16</sup>),

<sup>14</sup> Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, pp. 11-41; ID., *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 281-285; O.B. FERNÁNDEZ, *Verdad y acción: Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Granada: Comares, 2002; F. AQUINO JÚNIOR, *A teologia como inteligência do reinado de Deus: O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*, São Paulo: Loyola, 2010, pp. 238-245.

<sup>15</sup> I. ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, in *Escritos Teológicos I*, San Salvador: UCA, 2000, pp. 187-218, aqui pp. 206s.

<sup>16</sup> Para Zubiri, não se pode falar de modo estrito em sociedade animal. Entre animais não há propriamente sociedade, mas apenas agrupação. Para haver sociedade é necessário



enquanto apreendidas intelectivamente, são inseridas num âmbito de realidade intrinsecamente social e adquirem um sentido<sup>17</sup> rigorosamente social. Melhor dito, são apreendidas intelectivamente precisamente por estarem inseridas na vida humana e terem aí algum significado. De modo que, por tratar sempre de realidades sociais ou de realidades de algum modo inseridas na vida social, a intelecção tem um carácter social indiscutível.

Terceiro, pela própria *dinâmica do processo intelectual*. Não apenas inteligimos realidades rigorosamente sociais ou em todo caso inseridas num âmbito de realidade social, mas *inteligimos socialmente*. O próprio processo de intelecção é um processo estritamente social. Seja na medida em que se enfrenta com realidades sociais que, de alguma forma e em alguma medida, determina seu dinamismo (o modo de conhecer uma realidade qualquer está determinado em grande parte pela constituição dessa realidade e pelo modo como ela se deixa apreender intelectivamente). Seja na medida em que é possibilitado por estruturas intelectivas e por sistemas de conceitos socialmente desenvolvidos e mediados (o processo intelectual depende sempre das possibilidades teóricas disponíveis em cada lugar e em cada momento e estas “se constituem como resultado de uma marcha histórica e representam o substrato a partir do qual se pensa”<sup>18</sup>). Seja na medida em que responde a determinados interesses sociais, mais ou menos explícitos (“o conhecer humano tem uma dimensão social estrita não apenas por sua origem, mas também por sua destinação”; dimensão esta que se não for explicitada e elaborada criticamente conduz facilmente a ideologizações). Seja, finalmente, na medida em que se constitui como um estrito processo de ideologização (enquanto não apenas responde a determinados interesses, mas o faz de modo camuflado, mascarando a realidade e apresentando-se como pura objetividade).

---

que o vínculo ou nexos social seja vivido como algo “en propio”, “de suyo”, isto é, como “realidade”. “O momento de realidade é o que constitui o carácter radicalmente distintivo e próprio do que é uma sociedade frente a uma agrupação animal. É o que constitui a passagem da agrupação animal para a sociedade humana. Sociedade é uma convivência fundada expressa e formalmente na realidade. Só por extensão pode-se falar de sociedades animais. Inclusive no caso do animal doméstico, não se pode falar de uma sociedade estrita. O cachorro está incorporado à vida do homem e à sociedade humana, mas não como ‘sócio’. É uma incorporação à sociedade, mas sem que haja essa con-vivência social, bilateral, essencial para a sociedade” (ZUBIRI, *Tres dimensiones del ser humano*, p. 39).

<sup>17</sup> “Sentido” diz respeito ao lugar e à função que as coisas ocupam e desempenham na vida humana. Certamente, no processo de intelecção as coisas são apreendidas, em última instância, como “realidade”, isto é, como algo que lhe pertence “en propio”, “de suyo”, como algo que “atua sobre as demais coisas ou sobre si mesmo, formalmente, em virtude das notas que possui”. Mas, enquanto apreendidas, passam a fazer parte da vida humana e adquirem aí um sentido (lugar, função) determinado. É a distinção zubiriana entre “coisa-sentido” e “coisa-realidade” (cf. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, pp. 103-108; ID., *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 19).

<sup>18</sup> ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 209.

De modo que, enquanto nota ou momento constitutivo da vida humana, enquanto apreende realidades de algum modo social e enquanto as apreende socialmente, a inteligência humana tem um caráter intrínseca e estritamente social. E isso vale para qualquer atividade intelectual. Conseqüentemente, vale, *mutatis mutandis*, para essa atividade intelectual específica que é a teologia. É o que veremos a seguir.

### III. O caráter social da teologia

Depois de nos confrontarmos com a problemática da *dimensão social da vida humana* e do *caráter social da inteligência humana*, resta-nos explicitar o *caráter social da teologia*, enquanto atividade estritamente intelectual. Ele tem a ver com o âmbito de realidade a ser inteligido pela teologia (1), com a finalidade ou o caráter interessado da teologia (2), com o caráter eclesial/institucional da teologia (3), com suas mediações teórico-conceituais (4) e com seu caráter conflitivo (5).

#### 1. Âmbito de realidade da teologia

O caráter social da teologia diz respeito antes de tudo ao seu “âmbito de realidade”<sup>19</sup>, isto é, à “totalidade concreta e histórica” com qual ela se enfrenta intelectivamente. 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*<sup>20</sup>,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 212. “Por âmbito de realidade, entendemos, aqui, não um objeto ou uma série de objetos, mas a totalidade concreta e histórica com que uma determinada atividade [intelectiva, no caso a teologia] se enfrenta” (*ibid.*). Sobre a problemática do “âmbito de realidade” da teologia, cf. F. AQUINO JÚNIOR, “O reinado de Deus como assunto da teologia cristã”, *REB* 71 (2011/n.281) 47-68.

<sup>20</sup> Cf. I. ELLACURÍA, “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”, in *Escritos Teológicos III*, San Salvador: UCA, 2002, pp. 175s; ID., “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, in *Escritos Teológicos III*, San Salvador: UCA, 2002, pp. 235, 240s; ID., “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, in *Escritos Teológicos I*, pp. 313-345, aqui p. 315; ID., “Aporte de la teología 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.

tanto no que tem de Deus, quanto no que tem de realização histórica de seu reinado, mas em sua unidade radical de reinado de Deus. E não por acaso, quando se trata de determinar o assunto da teologia cristã, fala-se normalmente de revelação e de fé: a teologia trata da revelação e da fé cristãs<sup>21</sup>. O próprio Tomás de Aquino, falando de Deus como assunto (*subiectum*) da doutrina sagrada, ou seja, “aquilo de que se fala nessa ciência”, tem que admitir que o conhecimento de Deus (“quem ele é”) está mediado pelos “efeitos que ele produz na ordem da natureza ou da graça” (STh I, q.1, a.7). De uma forma ou de outra, não há como falar de Deus sem falar da criação e, mais concretamente, da história da salvação. E esta tem uma dimensão intrínseca e constitutivamente social. Num duplo sentido. Por um lado, diz respeito à história de pessoas e de povos concretos, cuja dimensão social é indiscutível<sup>22</sup>. Por outro lado, produz ou desencadeia um dinamismo histórico-social com enormes implicações nos processos de estruturação social e política da sociedade<sup>23</sup>. De modo que a história da salvação, da qual se ocupa a teologia, além de se dar numa história social e política, tem densidade e implicações sociais e políticas.

Mas isso não é tudo. Pois poderia acontecer que, embora tratando de uma realidade que tem uma dimensão social constitutiva, a teologia enquanto tal, isto é, enquanto atividade estritamente intelectual não fosse, em si mesma, uma realidade social e que entre o fazer teológico e a realidade a ser inteligida pela teologia não se desse mais que relação entre relatos que em si e por si nada teriam a ver um com o outro<sup>24</sup>. Acontece que a inteligência

<sup>21</sup> Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelação e teologia*, São Paulo: Paulinas, 1968, pp. 86-96; Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Tournai: Desclée, 1962, pp. 127-132; J.B. LIBANIO / A. MURAD, *Introdução à teologia: Perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo: Loyola, 1996, pp. 67-75; Cl. BOFF, *Teoria do método teológico*, Petrópolis: Vozes, 1998, pp. 110-195; H. RITO, *Introdução à teologia*, Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 37-52.

<sup>22</sup> Por mais que se queira destacar aí as relações biográficas e pessoais e o caráter pessoal da relação dos homens com Deus, não se pode esquecer o caráter social e político dessas vidas e relações, “cujo peso é indubitável na própria configuração pessoal da revelação de Deus ao homem e do encontro do homem com Deus” (ELLACURÍA, “Fe y justicia”, pp. 318s).

<sup>23</sup> Não se pode esquecer que “a constituição do povo de Israel é inseparável da constituição da revelação veterotestamentária” (*ibid.*, p. 319), nem que a revelação de Deus em Jesus Cristo é inseparável de sua práxis do reinado de Deus e que esta tinha implicações e repercutia na estruturação das relações sociais e políticas de seu tempo. Pense-se, por exemplo, no contato com os impuros (leprosos, samaritanos etc.), nas curas em dia de sábado, na comensalidade com “pecadores”, na equiparação e mesmo na subordinação do amor a Deus ao amor ao próximo, nos conflitos com as forças políticas de seu tempo e, sobretudo, em sua crucificação.

<sup>24</sup> Essa parece ser a tendência de Clodovis Boff, na medida em que trata vida e pensamento, teoria e prática como realidades não apenas “distintas”, mas mesmo “heterogêneas, ainda que combináveis” (BOFF, *Teoria do método teológico*, p. 391; cf. *ibid.*, pp. 112, 121, 168). “As leis do pensamento, bem como as da linguagem, são outras que as da realidade. A ordem do ser não é a ordem do conhecer” (ID., *Teologia e prática: Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1993, p. 216; cf. *ibid.*, p. 341). “Do ponto

de uma realidade qualquer está determinada, em boa medida, pela constituição dessa realidade e, conseqüentemente, pelo modo como ela se deixa apreender intelectivamente: a intelecção de uma realidade puramente biológica é distinta da intelecção de uma realidade pessoal; a intelecção de uma realidade puramente espiritual, se é que é possível, é distinta da intelecção de uma realidade histórica, por mais espiritual que seja; a intelecção de uma realidade constitutivamente social é distinta da intelecção de uma realidade a-social. De modo que o caráter social da história da salvação ou do reinado de Deus, assunto da teologia cristã, determina de algum modo seu próprio processo de intelecção. Seja na medida em que se enfrenta com uma realidade constitutivamente social, seja na medida em que necessita de mediações teóricas capazes de apreender e formular de modo conseqüente essa realidade em sua totalidade, também no que tem de social.

O caráter social da teologia tem a ver aqui, portanto, com seu âmbito de realidade (dimensão social da história da salvação ou do reinado de Deus), enquanto determinante de seu processo de intelecção, no sentido acima explicitado.

## **2. Finalidade ou caráter interessado da teologia**

Mas, além de tratar de uma realidade que tem uma dimensão social constitutiva e enquanto tal determina seu processo de intelecção como um processo intrinsecamente social, a teologia tem uma finalidade ou um interesse social inerente: é uma atividade socialmente interessada; responde a interesses sociais concretos, mais ou menos explícitos e/ou legítimos.

Antes de tudo, isso é um *fato*. Não há como negar o caráter socialmente interessado da teologia. Aberta ou veladamente, consciente ou inconscientemente, ela responde ou corresponde a determinados interesses sociais e está em conflito com outros tantos interesses igualmente sociais: legitimando-os ou deslegitimando-os, promovendo-os ou confrontando-os, facilitando-os ou dificultando-os. E isso tanto em se tratando de questões ou problemas mais explícita e diretamente sociais (propriedade, questões de gênero, meio ambiente, relações de poder, estruturas da sociedade e da Igreja, pecado social etc.), quanto em se tratando de questões ou problemas

---

de vista da prática teológica, a práxis (política) não é nem pode ser critério de verdade (teológica). A razão é simples: é que a prática política é de outra ordem que a prática teórica. Por isso uma nada tem a ver com a outra” (*ibid.*, p. 341). Nesta perspectiva é que, ao tratar da “relação entre lugar social e lugar epistêmico”, não pode concebê-la senão no sentido de que “um engajamento político dado *permite* ou possibilita a realização de um discurso teológico correspondente” (*ibid.*, p. 291). Seja através de um “sujeito comum”, seja através de um “objeto comum” (*ibid.*, p. 294). Boff não percebe que o modo mesmo de conhecer uma realidade qualquer está determinado em boa medida pela sua constituição ou que a realidade determina em boa medida seu processo de conhecimento.

aparentemente pouco ou nada sociais (linguagem teológica patriarcal e imperial, monoteísmo, estrutura e exercício do poder na Igreja, relação cruz-salvação etc.).

Mas além de ser um fato, é algo *inerente* à própria estrutura do discurso teológico. Enquanto momento intelectual de uma práxis que tem uma dimensão social fundamental, a teologia responde ou corresponde aos interesses inerentes a essa práxis: seja enquanto a apreende, seja enquanto está a seu serviço. Além de proceder de uma práxis socialmente interessada, acaba favorecendo os interesses inerentes a essa práxis, na medida em que “se converte em favorecedora ou contraditora de determinadas forças sociais”<sup>25</sup>. Não é jamais uma atividade socialmente neutra e indiferente, por mais objetiva que seja. Primeiro, porque, em se tratando de uma realidade socialmente constituída, a objetividade tem um caráter social intrínseco. Segundo, porque a objetividade de um processo intelectual não se contrapõe a nem nega seu caráter de momento de uma práxis socialmente interessada.

*De facto et de jure*, a teologia se apresenta, portanto, como uma atividade socialmente interessada. A questão não é saber se uma teologia qualquer está ou não a serviço de algum interesse social ou se é ou não por ele condicionada ou determinada. A questão consiste em saber a serviço de que interesse social concreto está uma determinada teologia ou que interesse social concreto a condiciona ou determina. Por esta razão, o teólogo deve se perguntar constantemente “a quem e a que condutas favorecem suas reflexões ou quem se sente à vontade com elas”<sup>26</sup>. Explicitar a “origem” e a “destinação” sociais de uma teologia qualquer é a única forma de evitar e/ou superar seu processo de “ideologização”<sup>27</sup>, isto é, sua instrumentalização por interesses sociais pouco ou nada evangélicos. Isso que vale para o pensamento em geral<sup>28</sup>, 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 afirmações<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 210.

<sup>26</sup> ELLACURÍA, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, pp. 163-185, 167.

<sup>27</sup> ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 211.

<sup>28</sup> “O conhecer humano tem, assim, uma estrita dimensão social não só por sua origem, mas também por sua destinação. O que se necessita, então, para não cair em ideologizações obscuras é levar a hermenêutica até a análise crítica e o desmascaramento, quando preciso, das origens sociais e das destinações sociais de todo conhecimento” (*ibid.*).

<sup>29</sup> ELLACURÍA, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, p. 165. “As afirmações mais abstratas podem resultar, às vezes, em expressão religiosa de uma situação cuja verdade é tudo menos religiosa. O discurso religioso pode ser a mistificação do discurso econômico e político, e isso não apenas quando fetichiza determinadas realidades históricas, fazendo delas coisas divinas ou diabólicas, mas, inclusive, quando apa-

O caráter social da teologia diz respeito, aqui, aos interesses sociais (*de facto et de jure*) inerentes à própria atividade teológica, enquanto momento de uma práxis socialmente interessada e enquanto favorecedora ou contraditória de determinados interesses sociais, mais ou menos explícitos e/ou evangélicos.

### **3. Caráter eclesial/institucional da teologia**

Profundamente vinculada à problemática dos interesses sociais inerentes ao fazer teológico, está a problemática do seu caráter eclesial/institucional. Além de responder ou corresponder a determinados interesses sociais (origem e finalidade), o faz de modo socialmente estruturado (comunidade eclesial) e em interação ou conflito com outros grupos ou forças sociais (sociedade).

A teologia é uma atividade intrinsecamente eclesial, não necessariamente eclesiástica. Está sempre, direta ou indiretamente, vinculada à comunidade eclesial e por ela é mediada. Não é uma atividade absolutamente independente e autossuficiente. Sem o movimento desencadeado por Jesus de Nazaré, a Igreja<sup>30</sup>, não haveria teologia cristã. Por mais autônoma que seja, enquanto atividade estritamente intelectual, a teologia é um momento de uma práxis eclesialmente vivida e, enquanto tal, é por ela configurada – ainda que essa configuração se caracterize, do ponto de vista evangélico, como desfiguração. Fato é que o caráter eclesial/institucional da teologia não é indiferente ao fazer teológico enquanto tal: “a atividade teológica está condicionada e posta a serviço não apenas da fé, mas também de uma instituição eclesial”<sup>31</sup> que, enquanto instituição, tem seus interesses próprios, mais ou menos evangélicos. Interesses que condicionam de alguma forma não só o fazer eclesial, mas também seu momento mais propriamente intelectual, isto é, a teologia.

---

rentemente não fala mais que de Deus e do divino. Sem chegar ao exagero de pensar que todo discurso teológico é apenas isso, cabe sempre a pergunta e a suspeita de quanto disso há em todo discurso teológico. A teologia da libertação, por exemplo, reconhece mui explicitamente o caráter político de seu discurso e sua intenção histórica dentro da práxis social, com o que evita, em princípio, a mistificação, pois abre seu jogo a toda sorte de críticas e correções. Diferente de outros tipos de teologia que, todavia, não se perguntaram pelo caráter político de suas afirmações” (*ibid.*, p. 166).

<sup>30</sup> Embora Jesus não seja o *fundador* da Igreja cristã, no sentido de querer explicitamente romper com a religião judaica e criar uma nova religião (institucional, jurídica e hierarquicamente estruturada), é, sem dúvida nenhuma, seu *fundamento* e a razão última de sua existência (cf. M. KEHL, *A Igreja: Uma eclesiologia católica*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 241-249; C. FLORISTAN, “Igreja”, in C. FLORISTAN SAMANES / J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo*, São Paulo: Paulus, 1999, pp. 354-362).

<sup>31</sup> ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 214.

Esse caráter eclesial/institucional da teologia, por sua vez, converte-a, através da instituição a que serve, “em favorecedora ou contraditora de determinadas forças sociais”<sup>32</sup>. A comunidade eclesial está inserida em uma totalidade histórico-social e interage positiva e/ou negativamente com outras organizações e forças sociais, configurando-as e sendo por elas configurada. E nada disso é indiferente ao fazer teológico propriamente dito. Enquanto atividade intrinsecamente eclesial e enquanto inserida em um processo social mais amplo e complexo, a teologia vai-se configurando como um fazer duplamente social: é condicionada eclesial e socialmente; está a serviço da comunidade eclesial e, através dela, interage positiva ou negativamente com outras forças sociais. Esse caráter social da teologia adquire maior visibilidade e ganha maior relevância, como veremos um pouco mais adiante, em sociedades nas quais os interesses sociais são mais antagônicos e os conflitos sociais mais intensos e constantes.

O caráter social da teologia tem a ver, aqui, portanto, com sua eclesialidade e institucionalidade e, através destas, com sua interação com outras forças sociais: condicionando-as ou sendo por elas condicionada; favorecendo-as ou contradizendo-as.

#### **4. Mediações teórico-conceituais da teologia**

Além de tratar de uma realidade socialmente constituída e interessada e de ser uma atividade intrinsecamente eclesial/institucional, a teologia necessita de mediações teórico-conceituais; é mediada por um conjunto de possibilidades teóricas disponíveis que se constituem como “resultado de uma marcha histórica e representam o substrato a partir do qual se pensa”<sup>33</sup>.

Por um lado, o processo de intelecção se desenvolve sempre dentro de uma tradição concreta, de um modo concreto de vida, de uma cultura, de uma civilização que funciona como uma espécie de “meio intelectualivo”, “campo intelectualivo”, “matriz cultural” ou “estrutura ideológica” que o condicionam positiva (facilitando-o, possibilitando-o) ou negativamente (dificultando-o, impedindo-o)<sup>34</sup>. “Longe de ser algo neutro, igual para to-

<sup>32</sup> *Ibid.* “Não se pode negar que a instituição eclesial é uma força social. Prescindindo agora de toda consideração de fé, é uma instituição formada por milhares de homens enlaçados entre si dentro de uma ordem hierárquica, que tem uma doutrina própria e múltiplos canais de ação frente a outras forças sociais” (ID., “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, pp. 313-353, 328).

<sup>33</sup> ELLACURÍA, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, p. 209.

<sup>34</sup> ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, p. 295. Neste contexto, Zubiri fala da “sociedade” como “um meio de intelecção”: “não é algo que pertence ao inteligido, mas é algo que faz ver o inteligido de uma maneira peculiar. Mais ainda. Em meios distintos, as mesmas intelecções podem ter modalidades distintas. E não me refiro simplesmente ao meio social em geral, mas inclusive a meios sociais especiais, por exemplo, um grêmio [...]



dos os homens, o conhecimento é uma capacidade humana submetida às vicissitudes do tempo, da cultura, da história, etc.”; “é relativo à cultura e à língua”, e mesmo “aos distintos grupos sociais”<sup>35</sup>. Assim, por exemplo, enquanto o modo ocidental-europeu de lidar com situações paradoxais tem uma estrutura mais disjuntiva (ou, ou), muitas culturas asiáticas têm um modo mais conjuntivo de lidar com as mesmas situações (tanto, como; não só, mas ainda), o que pode soar a ouvidos ocidentais-europeus como um relativismo perigoso<sup>36</sup>. O próprio modo de afirmação (logos) tem estruturas distintas. Em face ao logos predicativo (A é B), típico das línguas indo-europeias, está o logos nominal ou constructo (A, B), típico de línguas como a hebraica, a chinesa e muitas línguas indígenas. “O logos nominal tem a vantagem de entender a realidade de um modo mais estrutural que atomista. O esquema A, B afirma mais enfaticamente a unidade entre os dois termos. O logos predicativo, ao contrário, ao interpor o verbo *ser* entre A e B, proporciona, antes, a imagem de um mundo dividido em realidades independentes que necessitam ser relacionadas extrinsecamente entre si”<sup>37</sup>. Sem falar que o modo de pensar e o próprio logos podem ser estruturados mais segundo o paradigma da natureza ou segundo o paradigma da história, com enormes consequências teológicas, como têm mostrado, por exemplo, os conflitos cristológicos<sup>38</sup>. Tudo isso revela aspectos essenciais do caráter

---

Não é a mesma coisa entender algo em um meio social (geral ou especial) que entendê-lo em um meio religioso. A sociedade em suas diversas formas, a religião etc. são, desse ponto de vista, não o que entendemos, mas algo que nos faz entender as coisas. Em meios diferentes, veem-se as coisas de maneiras distintas” (X. ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pp. 75s).

<sup>35</sup> GONZÁLEZ, *Introducción a la práctica de la filosofía*, p. 48.

<sup>36</sup> Cf. R.J. SCHREITER, *Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung Regionaler Theologie*, Salzburg: Anton Putest, 1992, p. 28.

<sup>37</sup> GONZÁLEZ, *Introducción a la práctica de la filosofía*, p. 83; cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 345-356; ID., *Inteligencia y logos*, pp. 151-171; I. ELLACURÍA, *Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri*, Madrid: *ad modum manuscripti*, 1965, pp. 403-442; ID., “La idea de estructura en la filosofía de Zubiri”, in *Escritos Filosóficos II*, San Salvador: UCA, 1999, pp. 445-513, aqui pp. 452-456; R. ESPINOSA LOLAS, “El logos nominal constructor en el pensamiento de Zubiri”, *The Xavier Zubiri Review* 3 (2000/2001) 121-132.

<sup>38</sup> I. ELLACURÍA, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, in *Escritos Filosóficos II*, pp. 199-284, aqui pp. 199-212, 279-284; ID., “Historia de la salvación”, in *Escritos Teológicos I*, pp. 597-628, aqui pp. 597-602; ID., “Carácter político de la misión de Jesús”, in *Escritos Teológicos II*, pp. 13-31, aqui pp. 14-17. Paradigmático nesse sentido é o conflito que resultou numa *Notificação* por parte da Congregação para a Doutrina da Fé sobre alguns pontos da cristologia de Jon Sobrino. Quando se analisa mais atentamente os pontos abordados pela *Notificação* e, sobretudo, sua formulação, o que se constata, como bem observou o teólogo alemão Peter Hünermann, é uma apresentação condensada da “cristologia neoescolástica como critério para a teologia atual” (P. HÜNERMANN, “Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation”, in K. WENZEL [org.], *Die Freiheit der Theologie: Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern: Mathias-Grünwalde, 2008, pp. 51-58, aqui pp. 56s).

social e histórico das formulações teóricas. Elas respondem sempre, em maior ou menor medida, a determinados modos de vida.

Por outro lado, e profundamente vinculado ao que foi dito anteriormente, não se pode esquecer que a linguagem ou os conceitos utilizados para uma formulação teórica qualquer estão intrinsecamente vinculados a uma determinada *mentalidade* (Zubiri)<sup>39</sup>, a um *uso* concreto, a uma determinada *forma de vida* (Wittgenstein)<sup>40</sup>. Basta tomar como exemplo o sentido de expressões tão centrais e tão decisivas na teologia como “matéria” e “espírito”, “corpo” e “alma”. Elas podem ser compreendidas tanto numa perspectiva dualista (realidades completas e contrapostas), mais tipicamente grega, quanto numa perspectiva unitária ou estrutural (aspectos ou dimensões de uma totalidade), mais tipicamente bíblica – com todas as consequências que isso acarreta para o conjunto da teologia<sup>41</sup>. Importa, aqui, insistir no fato de que as expressões ou os conceitos utilizados na elaboração do discurso teológico são inseparáveis do contexto em que surgem e da função e do sentido que desempenham nesse contexto. “Daí a importância essencial e não meramente consecutiva do contexto social e eclesial e do momento histórico para o significado das teses teológicas, inclusive dogmáticas”<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Zubiri insiste, aqui, na “unidade intrínseca, profunda e radical” entre “expressão” e “mente” que constitui o que ele chama *forma mentis* ou *mentalidade*. “É por isso que o dizer não é apenas um dizer ‘algo’, mas um dizer de ‘alguma maneira’, isto é, com certos módulos, próprios de uma determinada mentalidade. Deixemos agora de lado o caráter social e as modificações de toda mentalidade e do que se diz nela [...]. Basta-nos com afirmar que a estrutura da linguagem deixa sempre transluzir, de algum modo, certas estruturas conceituais próprias da mentalidade”; “em toda estrutura linguística, transparece de algum modo uma estrutura conceitual” (ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 345s).

<sup>40</sup> É o que Wittgenstein expressa com o conceito “jogo de linguagem”. “A expressão ‘jogo de linguagem’ quer destacar aqui que o falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2003, § 23); “o significado de uma expressão é seu uso na linguagem” (*ibid.*, § 43. Sobre Wittgenstein, cf. M.A. de OLIVEIRA, *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo: Loyola, 1996, pp. 117-147).

<sup>41</sup> Cf. I. ELLACURÍA, “Espiritualidad”, in *Escritos Teológicos IV*, San Salvador: UCA, 2002, pp. 47-57; A. GARCIA RUBIO, *Unidade na pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, São Paulo: Paulus, 2001, pp. 318-360; G. GUTIÉRREZ, *Beber no próprio poço: Itinerário espiritual de um povo*, Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 62-83.

<sup>42</sup> A. GONZÁLEZ, *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, San Salvador: UCA, 1994, p. 64. Como bem afirma dom Aloísio Lorscheider, “o dogma, pelo menos quanto à sua expressão linguística, encontra-se sempre vinculado a uma determinada cultura. Sem conhecer aquela cultura, não há como entender a expressão. Entendendo, porém, a cultura subjacente, compreende-se o núcleo da verdade de fé que é perfeitamente passível de ser desvinculado da cultura de origem e de ser expresso numa nova roupagem cultural” (C. TURSI / G. FRENCKEN [org.], *Mantenham as lâmpadas acesas: Revisando o caminho, recriando a caminhada. Um diálogo de Aloísio cardeal Lorscheider com o Grupo, Fortaleza: UFC, 2008, p. 156).*

Enquanto mediada por um sistema de possibilidades intelectivas (estruturas de pensamento, sistemas de conceitos) socialmente constituído e mediado, a teologia é uma atividade intrinsecamente social.

### **5. *Caráter conflitivo da teologia***

Por fim, o caráter social da teologia tem a ver com os conflitos mais ou menos explícitos e/ou intensos que caracterizam e acompanham seu desenvolvimento e sua elaboração ao longo da história. Certamente esses conflitos não se reduzem ao social. Têm aspectos ou dimensões mais formalmente históricos, doutrinários, epistemológicos etc. Mas não se pode negar nem minimizar o peso e a importância do social nesses conflitos. E tanto no interior da comunidade eclesial, quanto na sociedade em geral.

Não é preciso fazer muito esforço para reconhecer que os conflitos existentes no interior da comunidade eclesial são, em grande parte, direta ou indiretamente, conflitos de interesses sociais (questões econômicas, questões de gênero, relações e estruturas de poder etc.) e que eles repercutem enormemente no fazer teológico. Em boa medida, o pluralismo teológico e o conflito mais ou menos explícito e/ou intenso que o caracteriza têm a ver com esse conflito de interesses sociais na comunidade eclesial: seja na medida em que são condicionados e promovidos por determinados interesses sociais, seja na medida em que estão a seu serviço. É que o discurso teológico, como vimos, não é algo socialmente neutro ou indiferente. Tanto por sua origem quanto por sua destinação responde ou corresponde a determinados interesses sociais, mais ou menos conflitantes. E esse responder ou corresponder condiciona e determina enormemente o próprio desenvolvimento da atividade teológica. Assim, os conflitos em torno da teologia da libertação, das teologias feminista, gay, afro-americana, indígena, macroecumênica, dentre outros, têm um caráter ou uma dimensão social inegável, por mais que não se reduza a isso. Basta ver o lugar social, os vínculos eclesiais e sociais, os interesses, a relação com as instâncias de poder e com as forças dominantes da sociedade das pessoas e dos grupos mais diretamente envolvidos no conflito.

E é aqui, precisamente, onde o conflito que caracteriza a teologia extrapola os limites da comunidade eclesial e se insere na trama mais ampla e complexa dos conflitos de interesses no conjunto da sociedade. Por um lado, os conflitos de interesses que condicionam e determinam o fazer teológico no interior da comunidade eclesial não estão desvinculados do conflito de interesses que caracteriza a sociedade em geral. Por outro lado, ao responder ou corresponder a determinados interesses sociais no interior da comunidade eclesial, a teologia acaba, direta ou indiretamente, (des)favorecendo determinados interesses sociais no interior da sociedade: seja na medida em que os (des)legitima teoricamente, seja na medida em que orienta a atuação dos cristãos e de suas comunidades numa direção determinada.

Daí o caráter conflitivo da teologia no conjunto da sociedade. Ele pode ser mais ou menos intenso e/ou explícito, dependendo de seu poder de intervenção concreta no processo de estruturação da vida social. O exemplo mais paradigmático, aqui, é, sem dúvida nenhuma, a teologia da libertação latino-americana: uma teologia que, no dizer de Fidel Castro, “ajuda na transformação da América Latina mais que milhões de livros sobre marxismo”<sup>43</sup>; uma teologia que foi tema de discussão nos altos escalões do governo estadunidense nos anos 80 e que levou os assessores do presidente Ronald Reagan a afirmar e recomendar que “a política exterior dos EUA deve começar a enfrentar (e não simplesmente reagir posteriormente) a Teologia da Libertação, tal como é utilizada na América Latina pelo clero da ‘teologia da libertação’ ”<sup>44</sup>; uma teologia profundamente vinculada às mais diversas lutas populares em todo o continente; uma teologia, por fim, regada e batizada com o sangue de centenas de cristãos “famosos” ou anônimos, inclusive com o sangue de um de seus mais eminentes e profundos promotores na América Central, Ignacio Ellacuría.

O caráter social da teologia se revela, aqui, no conflito de interesses mais ou menos explícito e/ou intenso que a caracteriza, condicionando de algum modo o fazer teológico e favorecendo ou desfavorecendo, com ele, determinados interesses sociais.

Em síntese, seja por seu âmbito de realidade, seja por seu interesse social, seja por sua condição eclesial/institucional, seja por suas mediações teórico-conceituais, seja enfim por seu caráter conflitivo, a teologia tem um caráter social constitutivo, é uma atividade intrinsecamente social, mesmo que não se reduza a isso.

### ***A modo de conclusão***

A insistência no caráter social da teologia não significa nenhuma desqualificação da atividade estritamente teórica nem tem nada a ver com certas posturas relativistas que negam qualquer possibilidade objetiva de acesso intelectual à realidade e, portanto, qualquer possibilidade de verdade objetiva. Significa simplesmente reconhecer e assumir de modo conseqüente que *toda teoria teológica*, no que tem de teoria e no que tem de teológica, tem um *caráter* ou uma *dimensão* social que a *caracteriza* e a *mensura* sob certo aspecto. O fazer teológico é uma atividade

<sup>43</sup> P. CASALDÁLIGA, *Nicarágua: Combate e profecia*. Edição completa com os anexos sobre Cuba e El Salvador, Petrópolis: Vozes, 1986, p. 172.

<sup>44</sup> COMITÊ DE SANTA FÉ, “Documento secreto da política Reagan para a América Latina”, *Revista de Cultura Vozes* 75 (1981/n.10) 745-773, aqui p. 755.

constitutivamente social: trata de uma realidade que tem uma dimensão social, é um fazer socialmente interessado, eclesialmente situado, possibilitado por estruturas de pensamento e por sistemas de conceitos socialmente desenvolvidos e mediados, e inserido na trama complexa dos conflitos sociais.

Mas isso não é tudo. Não basta afirmar e explicitar o *caráter social da teologia*. É preciso dar um passo adiante e determinar, teórica e teologicamente, o *lugar social da teologia*. São dois aspectos de um mesmo problema. Ambos dizem respeito ao *social da teologia*. Mas enquanto o primeiro aspecto tem um caráter mais *formal e abstrato* (insiste no *caráter social* de toda teologia), o segundo aspecto tem um caráter mais *concreto e empírico* (determina o *lugar social da teologia*). Nossa reflexão, aqui, está centrada no primeiro aspecto do problema e, por isso mesmo, é uma abordagem parcial e incompleta; uma abordagem aberta e à espera do desenvolvimento do outro aspecto do problema: a determinação do lugar social da teologia. E esse, segundo as Escrituras, não é outro senão o *mundo dos pobres e oprimidos*, constituídos, ademais, em juízes e senhores de nossas vidas, igrejas e teologias (Mt 25,31-46). Mas esse já é tema ou assunto para outro artigo.

**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](mailto:axejun@yahoo.com.br)