

CADERNO TEOLÓGICO

Religião, democracia e direitos humanos

periodicos.pucpr.br/cadernoteologico



À procura de um método teológico libertador: da epistemologia clássica ao círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo

Searching for a liberating theological method: from classical epistemology to Juan Luis Segundo's hermeneutical circle

Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira ^[a]  <https://orcid.org/0009-0007-0040-1807>

Curitiba, PR, Brasil

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR), Teologia.

Como citar: OLIVEIRA, Antonio Eduardo Pereira Pontes. À procura de um método teológico libertador: da epistemologia clássica ao círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo. *Caderno Teológico, Religião Democracia e Direitos Humanos*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 9, n. 1, p.62-80, jan./jun, 2024. DOI: <https://doi.org/10.7213/2318-8065.09.01.p62-80>

Resumo

Este artigo visa discutir a metodologia teológica das Teologias da Libertação. Para tanto, parte da explicitação dos fundamentos epistemológicos e metodológicos da Teologia clássica, passando pelo seu desenvolvimento no interior das Teologias da Libertação, chegando à discussão metodológica no pensamento de Juan Luis Segundo (1925-1996). Um dos teólogos de primeira geração das Teologias da Libertação, revelou especial interesse por fundamentar uma reflexão teológica que não apenas fale de libertação, mas que seja de fato libertadora. Para tanto, na sua compreensão, é necessário suspeitar, a partir de uma opção política humanizadora prévia e de uma experiência crítica da realidade, que as superestruturas (Igreja e teologia), como estão configuradas, sejam fonte de manutenção das injustas estruturas sociais. Por conseguinte, é necessário desideologizá-las. Para efetuar esta tarefa, a chave antropológico-libertadora reverbera sobre o método teológico. Para J. L. Segundo, tanto o método teológico clássico, quanto sua comum elaboração libertadora, são insuficientes e acabam por reproduzir um discurso progressista em linguagem tradicional, sucumbindo ao que criticam.

^[a] Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Especialista em Liturgia e em Arte Sacra e Arquitetura do Espaço Litúrgico pela Faculdade São Basílio Magno (FASBAM), Curitiba/PR. Bacharel em Teologia pela Faculdade Missionária do Paraná (FAMIPAR), Cascavel/PR. E-mail: antonioep91039433@gmail.com.

Portanto, é preciso trazer à luz uma opção política prévia pela humanização do ser humano como pressuposto essencial de um método teológico libertador e aplicá-lo, em círculo hermenêutico, à teologia.

Palavras-chave: Epistemologia teológica. Teologias da Libertação. Juan Luis Segundo. Círculo Hermenêutico.

Abstract

This article aims to discuss the theological methodology of Liberation Theologies. To this end, it starts from explaining the epistemological and methodological foundations of classical Theology, going through its development within Liberation Theologies, arriving at the methodological discussion in the thought of Juan Luis Segundo (1925-1996). One of the first generation theologians of Liberation Theologies, he revealed a special interest in founding a theological reflection that not only talks about liberation, but that is in fact liberating. To this end, in his understanding, it is necessary to suspect, based on a prior humanizing political option and a critical experience of reality, that the superstructures (Church and theology), as they are configured, are a source of maintenance of unjust social structures. Therefore, it is necessary to de-ideologize them. To carry out this task, the anthropological-liberating key reverberates over the theological method. For J. L. Segundo, both the classical theological method and its common liberating elaboration are insufficient and end up reproducing a progressive discourse in traditional language, succumbing to what they criticize. Therefore, it is necessary to bring to light a prior political option for the humanization of the human being as an essential presupposition of a liberating theological method and apply it, in a hermeneutic circle, to theology.

Keywords: Theological epistemology. Liberation Theologies. Juan Luis Segundo. Hermeneutic Circle.

Introdução

A modernidade exigiu, de maneira mais específica, que a teologia revisitasse seus fundamentos epistemológicos (HERNÁNDEZ, 2018). Este processo consistiu na explicitação dos fundamentos epistemológicos e do método teológico desenvolvidos ao longo da história cristã. Neste sentido, o orgânico desenvolvimento da teologia da revelação foi acompanhado pela paulatina articulação do método teológico (WICKS, 1999, p. 35), consignado no binômio “*auditus fidei*” e “*intellectus fidei*”. Neste, escutam-se as fontes teológicas clássicas e se articulam os diferentes temas teológicos, propiciando sistematização e reflexão dogmática.

A compreensão da revelação empreendida por Juan Luis Segundo, por sua vez, entende o caminhar divino com a humanidade como manifestação da verdadeira face humana: Deus se revela para conduzir o homem à plena humanização. A revelação não é um complexo de enunciados verdadeiros a respeito de Deus, mas, nestes mesmos enunciados, a manifestação do plano salvífico de Deus para o ser humano.

A revelação é, por conseguinte, uma pedagogia divina encetada na história, um itinerário irreversível e infalível de humanização (ARAGÃO, 2019, p. 36). A aplicação deste conceito de revelação à realidade latino-americana coloca uma questão fundamental: os pobres. Humanizar significa libertar e, em um contexto de opressão e miséria, humanizar consiste essencialmente em romper com estruturas alienantes, conscientizar e operar uma verdadeira emancipação dos pobres. Trata-se, mais ainda, da universalização da libertação (MURAD, 1994, p. 63), enquanto acolhida das duas principais reviravoltas modernas: do homem e da práxis.

A metodologia teológica clássica é refletida criticamente pelas Teologias da Libertação, que devem procurar sua legitimidade não apenas no contexto em que nasceram, nem em sua atualidade e contextualização, mas fundamentalmente na validade de seu método enquanto método teológico. Neste sentido, duas tendências serão apresentadas dentro da epistemologia das Teologias da Libertação, possivelmente das duas maiores figuras teológicas que procuraram sua sistematização: o primeiro esforço teológico é de Clodovis Boff na articulação das Teologias da Libertação como uma teologia do genitivo, isto é, do político e, em segundo lugar, a elaboração de J. L. Segundo, que entende a libertação da teologia como um imperativo, isto é, não se trata de elaborar “uma” teologia, mas de pensar uma ótica teológica válida para todo o complexo teológico, um método teológico que liberte a teologia.

Para tanto, por questões de objetividade de exposição, neste artigo, três elementos devem ser salientados na discussão epistemológica desde o modelo clássico, passando pelo debate no interior das Teologias da Libertação, salientando, em um terceiro momento, a epistemologia teológica segundiana, são eles: os pressupostos fundamentais que incitam a produção teológica, o método teológico enquanto tal e, por fim, os agentes de elaboração teológica e sua relação com a comunidade cristã e com a humanidade (em sentido amplo, “os de fora” se se queira dizer de maneira concreta).

Epistemologia Teológica e Método Teológico Clássico

A automanifestação divina é condição fundamental de toda reflexão teológica (WERBICK, 2001, p. 16): “A teologia como ciência da fé adquire seus conhecimentos por meio da revelação divina, isto é, da Palavra de Deus” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 110). A teologia não é um esforço humano para se alcançar Deus, esta é a atividade própria da teodiceia ou teologia natural (MONDIN, 1997, p. 13). Mas é o esforço racional de sistematização da fé aderida de maneira prévia (LIBANIO, 1996, p. 61). Nas duas polaridades do axioma fundamental rahneriano se encontram as duas unidades sintéticas que fundam a atividade teológica: a Trindade imanente que se dá a conhecer na revelação histórica, isto é, na Trindade econômica e a “identidade” destas grandezas (RAHNER, 1989, p. 168). Efetivamente, a reflexão teológica procura sistematizar a natureza íntima de Deus a partir de sua manifestação histórico-salvífica (LATOURELLE, 1985, p. 8): é dizer uma palavra de Deus a partir do próprio Deus (LIBANIO, 2004, p. 255).

Por conseguinte, a teologia possui como fundamento de existência, como princípio absoluto, a fé (BOFF, 2015, p. 31), entendida como adesão às testemunhas que transmitiram a ação divina na história, de modo concreto, assentimento por meio de e à comunidade eclesial (WEIDENHOFER, 2001, p. 55). A fé é a adesão da vontade, movida pela graça divina, à inteligência que assente à verdade divina revelada (DV 5).

Todavia, a fé, como salientado no Concílio Vaticano I, não é o abandono irracional no improvável e inexplicável, mas a entrega existencial do crente à revelação divina (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 43). Portanto, não se trata de suspender a razão para assentir à fé, mas sim de alargar a existência superando aquilo que a razão pode alcançar, abrindo-se à verdade mesma, condição fundamental de toda racionalidade. Assim, aquele que crê não o faz “apesar de” sua atividade racional, mas “com” sua razão.

Ademais, faz parte da própria natureza de toda atividade humana a busca pela compreensão e pela justificação racional, isto é, é inerente ao ser humano o uso de sua atribuição mais sublime na procura de compreensão do mundo que o envolve: “Logicamente, esta mensagem que provém de Deus tem que estar acreditada como tal ante a razão humana” (SAYÉS, 1998, p. 480).

A fé, sendo digna do ser humano, carrega a potencialidade de autocompreensão, daí nasce a teologia, que é atitude reflexa diante do crer. Eis o pressuposto fundamental de toda epistemologia teológica: a fé. Aquele que reflete teologicamente crê.

Contudo, a fé à qual aqui se acena não consiste puramente na adesão pessoal a um conjunto subjetivo de verdades sobrenaturais, mas a adesão consciente a uma revelação divina dada e testemunhada. O homem que crê não funda sua fé, mas a recebe em uma comunidade crente (LIBANIO, 2004, p. 246), isto é, o “nós cremos” é anterior ao “eu creio”. Percebe-se, assim, a dimensão performativa da fé: a objetividade da história salvífica que é critério determinante para a definição de fé cristã (THEOBALD, 2006, p. 78).

O crente recebe o dom da fé por virtude teologal e se insere na adesão e na comunidade dos crentes, pela qual crê e na qual vive, tendo como baluarte fundamental as testemunhas referenciais da ação divina na história, pela qual Deus se torna conhecido e revela o homem ao próprio homem (GS, 22). A aderência humana, motivada pela graça preveniente, a este conteúdo primordial sobre Deus (Trindade Imanente), revelado na história, que é salvífica (Trindade Econômica), consiste naquilo que se denomina, teologicamente, como fé divina. Esta é distinta, apesar de correlata, da fé antropológica (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 41-42), que se situa na atitude fundamental de todo ser humano em relação à própria vida e à vida social que pressupõe uma certa disposição interior de esperar algo sem poder comprovar esta sua esperança (por exemplo: a confiança fiducial de que se pode planejar o futuro pois se espera que este efetivamente se realize). Este é um aspecto que se mostrará essencialmente distinto na perspectiva segundiana (MURAD, 1994, p. 69).

A partir do princípio fundamental da fé, desenvolve-se a teologia como análise e síntese da fé. É, portanto, da própria natureza da fé sua autorreflexão e sistematização reflexa. Assim, não é o objeto material, na compreensão clássica, que caracteriza a natureza da ciência teológica, mas sim seu objeto formal, isto é, a perspectiva sobre a qual se olha o objeto material. Afirmar o contrário seria cair em materialismo epistemológico (BOFF, 2015, p. 48), ou seja, afirmar que se faz teologia quando se produz conhecimento a respeito das coisas de Deus ou de coisas religiosas. Não é, pois, a matéria sobre a qual se reflete, mas o prisma (MÜLLER, 2015, p. 27) sobre o qual se articula a reflexão que determina a natureza teológica do exercício reflexivo.

Em sentido amplo, o objeto material teológico é Deus e todas as coisas, enquanto relacionadas ao Criador e à história salvífica. É o “à luz da fé” que caracteriza, distingue e dá rigor ao que seja teologia, ademais “a teologia é ciência à medida que realiza a tríplice caracterização formal de toda ciência, que é a de ser crítica, sistemática e autoamplificativa” (BOFF, 2015, p. 97).

O crente procura compreender a sua fé, que não é puro assentimento intelectual, mas adesão existencial, total, vivencial. A fé nas testemunhas referenciais que transmitiram o conteúdo, a dimensão performativa do crer, conduz inexoravelmente, seja de maneira científica, seja de maneira simples, à autoanálise da fé (THEOBALD, 2006, p. 37-38). De tal modo, não apenas o acadêmico pode ser considerado teólogo, mas também o cristão que não se debruçou científicamente sobre sua fé é, em certa medida, interpelado por uma reflexão, que tende a se aprofundar paulatinamente. Afinal, crer não é aderir a um conjunto terminado de enunciados que, por si mesmos, são salvíficos, mas a adesão a uma verdade salvífica que se converte em verdade na vida cristã, auxiliada na perseverança pela graça adjuvante (LATOURELLE, 1985, p. 412).

A Palavra de Deus, consignada nas Escrituras Sagradas e na Tradição viva da Igreja, não é um conjunto normativo com respostas para todas as situações da vida cristã, mas a interpelação divina, o convite à comunhão da vida divina, que se concretiza na comunidade cristã e na vida cristã (WICKS, 1999, p. 11). A teologia se apresenta, por um lado, como mediadora da explicitação e da sistematização das verdades fundamentais da fé, já reveladas por inteiro nos limites da história da salvação, que tem como plenitude o próprio Deus feito homem, Jesus Cristo, e, por outro lado, como articuladora da vida humana e dos princípios da fé nos diferentes momentos culturais, históricos, sociais e humanos em que o cristão, o crente, está inserido.

Tendo a fé como pressuposto epistemológico fundamental, pode-se desenvolver o exercício teológico e a análise de sua “gramática”, isto é, de seu método, que possui três princípios que confluem na revelação, única fonte teológica sobre a qual se faz teologia. Ao longo do processo teológico, três testemunhas da fé devem ser levadas em consideração: a fé-Palavra, a fé-experiência e a fé-prática (BOFF, 2015, p. 111). Porém, a fé-Palavra é o princípio que possui precedência, primazia e que é critério essencial de verificabilidade em toda metodologia teológica.

A fé-Palavra se identifica com a dimensão objetiva, constitutiva da fé, é a revelação consignada nas Escrituras e tradicionada na comunidade eclesial (MÜLLER, 2015, p. 53). A fé-Palavra é princípio noético da teologia. Se a fé, enquanto “fides qua”, assentimento existencial ao Deus que se revela, é fundamento subjetivo da teologia, por ser desenvolvimento crítico e autoexplicativo do crer, a revelação, enquanto fé-Palavra, é princípio teológico objetivo, é “fides quae” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 63).

Assim, o início absoluto da teologia só pode ser a revelação divina enquanto fé-Palavra. Todavia, superando toda perspectiva intelectualista e a tendência a uma compreensão árida da fé, destituída de sua dimensão sapiencial e experimentada, também a fé-experiência pode ser compreendida como um dos afluentes da única fonte teológica (LIBANIO, 2004, p. 85). Trata-se, aqui, da ciência teológica relacionada à dimensão espiritual, mística, pneumatológica daquele que crê (BOFF, 2015, p. 149-150). Quem teologiza, na acepção clássica, nunca o faz, como afirmado anteriormente, de fora da esteira da fé, mas a partir do interior mesmo do círculo eclesial, daí a articulação necessária entre a objetividade de conteúdo da interpelação divina e a subjetividade da experiência espiritual que está na base mesma da fé (WICKS, 1999, p. 123). Pois

A adequação do pensamento e do discurso àquilo que deve ser pensado e dito precisa, por assim dizer, ser superada pela “união mística” do pensante e falante com o próprio Uno, por aquela henosis (unificação) para a qual nos preparamos, “quando nós, mediante pureza e santidade agradáveis a Deus, nos conformamos ao brilho superior” (DIONÍSIO AREOPAGITA, Div. Nom. I 1), para nos deixar envolver pelo bem-aventurado silêncio (WERBICK, 2001, p. 29).

Entretanto, deve-se salientar peremptoriamente que não é a experiência subjetiva que julga a tradição de fé, mas, pelo contrário, o momento subjetivo da fé que é julgado pela objetividade fiducial transmitida pelas testemunhas referenciais da Palavra dirigida por Deus à humanidade (BOFF, 2015, p. 129).

Ademais também a fé posta em ação, a atividade eclesial, enquanto fé-prática, é princípio válido para o ato teológico. Portanto, a fé colocada em ação na prática litúrgica, na atividade catequética, na pregação missionária, nos diferentes dinamismos eclesiais, na caridade cristã são semente que pode frutificar em teologia. Porém, deve-se frisar que só o são por já terem sido penetrados pela fé-Palavra e consistirem no desdobramento prático desta. Analogamente, pode-se inferir que a revelação divina está “grávida” da ação eclesial e que nas diferentes conjunturas da sua manifestação estão presentes os gérmenes do viver divino ao ser humano (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 45-46).

Nesta feita, explicitou-se o fundamento epistemológico que dá sustentação à empreitada teológica sob o viés clássico: a teologia enquanto reflexão sistemática, rigorosa e autoexplicativa da fé (RAHNER, 1989, p. 21), virtude teologal que responde ao Deus que se revela. Em síntese, nesta acepção:

A teologia é inteligência da fé, busca do espírito que tem sede de compreender. A teologia procura penetrar o mistério que já possui pela fé, procurando obter uma inteligência mais viva. Prospecção que jamais chega ao termo, pois que o mistério revela novas profundezas à medida que o espírito se aventura. (...) É inteligência, mas inteligência do dado revelado (LATOURELLE, 1985, p. 417).

Cabe agora, tendo presente este fundamento, a exposição do método teológico tradicional enquanto articulação dos diferentes elementos que se apresentam à reflexão teológica. Partindo, por conseguinte, do princípio fundamental da revelação como dimensão constitutiva da teologia, o primeiro momento no processo teológico clássico consiste na escuta da fé (WICKS, 1999, p. 39), consignada sob o nome clássico “*auditus fidei*”. A primeira atitude do teólogo na produção de seu conhecimento está no pôr-se à escuta das testemunhas fundamentais da fé. Assim, o teólogo deve colher o material sobre o qual exerce seu esforço articulador nas instâncias que tradicionam a revelação, pois “os lugares de informação contêm a totalidade do enunciado da Palavra de Deus. Eles testificam, cada um a seu modo, o todo, mas sem serem esse todo” (BÖTTIGHEIMER, 2014, p. 125).

É mister, à metodologia teológica, a correta articulação entre as diferentes instâncias que tocam a ação do teólogo: a fé, a Igreja, as Escrituras, a Tradição, a razão, as ciências, a prática pastoral, a filosofia, o povo de Deus, entre outras. A ausência de um princípio ordenante nestas múltiplas forças que pedem e concedem significação resultaria em confusão epistêmica e derrocada da organicidade da teologia. Daí que a escuta da fé seja o primeiro momento da produção teológica e, mesmo nesta, uma ordem de importância deve ser respeitada (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 84-85).

Por conseguinte, são as Escrituras Sagradas, transmitidas pela Tradição da Igreja e em íntima e necessária relação com esta, que são primeiramente ouvidas (DV, 8). Afinal, a Tradição apostólica, enquanto testemunha da mensagem e dos eventos salvíficos da plenitude da revelação, Jesus Cristo, norma fundamental da fé, é transmitida e consignada nas Sagradas Escrituras (DV, 11) que, autenticamente reconhecidas como Palavra de Deus pela comunidade cristã, tornam-se norma de fé (DV, 10). Estabelece-se, portanto, uma relação de dupla ordem entre Tradição e Escrituras: a Tradição dá origem e credibilidade às Escrituras que se tornam, para a posteridade, norma essencial para a Tradição e as tradições (DV, 9).

Desta mútua relação entre Escrituras e Tradição, o teólogo acolhe os primeiros dados para sua elaboração (OT, 16). Deve, ainda, buscar elementos no Magistério eclesial ao longo do tempo, nos Concílios, nos Padres da Igreja, nos textos litúrgicos, nas práticas eclesiás, nos grandes teólogos, nos místicos e escritores espirituais da Igreja (BOFF, 2015, p. 198-199). Ter-se-á, ao final deste trabalho investigativo, um elenco de afirmações relacionadas à matéria específica que quer refletir teologicamente (WICKS, 1999, p. 36).

Dispondo dos dados auscultados, passa-se ao segundo momento da produção teológica que consiste na intelecção da fé, denominado “*intellectus fidei*”. Este momento no processo de elaboração teológica é a sistematização dos dados anteriormente adquiridos pela pesquisa. Articulam-se os dados de acordo com a importância das fontes. Chega-se a conclusões que são confrontadas entre si e que geram novas sínteses: está-se diante da produção de conhecimento teológico enquanto tal (LIBANIO, 1996, p. 253). O exercício da razão sobre os dados adquiridos pela especulação desdobra-se em razões de necessidade e de conveniência (BOFF, 2015, p. 81-85),

que explicam determinados elementos da fé professada, esclarecem pontos obscuros, salientam aspectos ainda não-conclusos e que permanecem abertos à discussão, iluminam a prática pastoral e social da Igreja, avançam na elaboração dogmática, preservando o núcleo fundamental do dogma e abrindo caminhos de aprofundamento (BOFF, 2015, p. 267). Neste sentido, o conteúdo da fé, enquanto tal, está inteiro contido na revelação e dado por completo na História da Salvação, mas não totalmente compreendido e explicitado, percurso que se destina a crescer espiralmente à visão e à comunhão na vida divina.

O binômio “*auditus fidei*” e “*intellectus fidei*”, nas reflexões de cunho pastoral, dão lugar à sua prática, gerando um terceiro momento para esta construção, denominado “*praxis fidei*”. Os desdobramentos dos dados fundamentais provindos da correta articulação das testemunhas teológicas e das exigências da razão exigem a aplicação da fé na vida concreta. Esta é, ademais, a dimensão de atualização da fé, além de seu momento de verificabilidade (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 200).

A revelação, para além de enunciados aplicáveis a todas as situações históricas, é, antes de tudo, História Salvífica, situada historicamente e, por isso, Verdade fundamental e perene revelada na contingência do tempo (MÜLLER, 2015, p. 55). Desta forma, é exigência íntima da fé que a salvação consignada sob a forma de história se perpetue no tempo, encarnando-se nas diferentes situações em que a comunidade cristã e o crente estão inseridos (WICKS, 1999, p. 124). A atualização ou prática da fé é alimentada e impulsionada pela prévia reflexão teológica. Por este processo teológico, a *praxis litúrgica, catequética, pastoral e caritativa* da Igreja evoluem e, nesta paradoxal expressão, mantém-se fiel a si mesma. Afinal, do ponto de vista da fé e de sua dinamicidade inerente, ser fiel à Tradição cristã não é repetir mecanicamente um conjunto de expressões válidas para todos os tempos, mas que estas mesmas expressões certas, precisas e que carregam a inerrância da Verdade divina, resultado da reflexão da fé sobre si mesma em determinado momento da história eclesial, tornem-se vitalidade para a Igreja no presente histórico (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 301-302).

Tem-se, em grandes linhas, o método teológico clássico, desenvolvido e praticado ao longo da história cristã, mas sistematicamente articulado a partir das exigências racionais, do questionamento de seu estatuto epistemológico a partir dos albores da modernidade e da distinta abordagem da teologia protestante emergente neste contexto (SCOPINHO, p. 29).

É necessário dar importância, além disso, para outros dois aspectos necessários à elaboração que aqui se propõe: a criticidade inerente ao processo teológico e, em seguida, os agentes teológicos e sua relação com a comunidade dos batizados, isto é, com os crentes.

Sob um primeiro olhar, a exposição que se realizou do método teológico clássico pode dar a entender uma leitura acrítica e simplória dos dados da fé, de modo que o teólogo poderia parecer um fideísta que acolhe ingenuamente os textos escriturísticos, os elementos da Tradição e as tradições eclesiais, bem como as afirmações dos doutores e das autoridades reconhecidas pela Igreja. Todavia, é necessário salientar que o momento de “*auditus fidei*” é, em si mesmo, momento hermenêutico, pois

A teologia constitui-se em movimento de espiral. Capta determinado dado inicial, reflete sobre ele, ampliando-o, para, em momento ulterior, retomá-lo e sobre ele avançar a reflexão. Ao momento de escuta a tradição chamou *auditus fidei*, e ao momento de reflexão *intellectus fidei*. (...) Não há possibilidade de apossear-se de um dado (*auditus fidei*) sem interpretá-lo (*intellectus fidei*). Nem se faz uma reflexão (*intellectus fidei*) sem que ela não termine cristalizando-se num dado (*auditus fidei*). O ser humano pensa interpretando, acumula dados fazendo hermenêutica (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 83).

Por conseguinte, dentro desta primeira instância de articulação teológica não se acolhe as expressões escriturísticas de modo neutro (MÜLLER, 2015, p. 60), mas deve-se procurar a pluralidade e a totalidade do significado do texto bíblico, acolhendo seu significado literal, contextualizado na intenção do autor sagrado, sua significação na totalidade da Escritura, sua plurisemântica, o modo como esta expressão foi acolhida e interpretada pela Igreja ao longo do tempo. Do mesmo modo ocorre com os dogmas, os Padres, os Concílios, a prática litúrgica, pastoral e social. Frise-se, portanto, que os dados presentes no início do processo teológico são resultado já de um esforço intelectivo de procura pelo seu real significado para a fé e são enriquecidos pela própria pesquisa teológica em colaboração com suas ciências auxiliares (SESBOÜE; THEOBALD, 2006, p. 450-451).

Por fim, esclare-se a mútua relação entre o teólogo e a Igreja como um todo. Afirmou-se que todo cristão é, de um modo ou outro, nesta leitura, um “teólogo”. Mas só o é, por um lado, em potencial, enquanto a fé traz consigo a potencialidade de se autoexplicar e dar conta das exigências da razão humana ou, por outro lado, em ato e potência de modo simultâneo, enquanto se aplica refletidamente ao trabalho do teologizar (FISICHELLA, 2000, p. 48). A teologia, nesta apreensão tradicional, está em relação dialética com a comunidade crente, já que está no interior desta enquanto é ato próprio daquele que crê e tem na fé-Palavra acolhida na comunidade eclesial a matéria prima de sua atividade teológica e porque, em uma relação de retorno, alimenta a fé da Igreja (BOFF, 2015, p. 182-185).

O resultado do processo teológico, ademais, impulsiona e lê criticamente a ação da Igreja, rejuvenescendo sua atuação e mantendo-a fiel, na instabilidade do mundo presente, à intuição fundamental de seu fundamento perene: a Palavra de Deus. Neste exercício, a reflexão teológica fornece à Igreja elementos essenciais sem os quais esta perde sua identidade e no que todos os fiéis devem ser unâimes, abrindo espaço para os aspectos de atualização e de discussão que são entregues à liberdade eclesial. Desta forma, a elaboração teológica purifica o que se denomina de fé divina e católica, dos elementos que estão em torno, apesar de, muitas vezes, sua grande difusão e presença na prática cristã, mas não essenciais ao ser cristão (SESBOÜE; THEOBALD, 2006, p. 182).

Assim, o cristão “médio”, apesar de “teólogo” à sua maneira, caracteriza-se pela adesão, não raro, a um conteúdo mínimo da fé, que nem sempre se constitui em vivência cristã efetiva. É neste aspecto que se situa o problema fundamental da relação entre ortodoxia e ortopráxis, isto é, a adesão intelectual às verdades da fé e a prática que se desdobra a partir da fé. Esta intuição se torna uma premente questão que desperta e se instaura em debate no interior das Teologias da Libertação (GUTIERREZ, 2000, p. 66).

O problema da Epistemologia Teológica nas Teologias da Libertação

Nascidas da indignação cristã frente à situação de pobreza e opressão sobre os povos latino-americanos (DUSSEL, 1984, p. 294) e em um contexto eclesial próprio (SCOPINHO, 2017, p. 43), as Teologias da Libertação representam o porvir de uma teologia autóctone em terras ameríndias. Estas se caracterizaram, intrinsecamente, pela crítica da ação histórica cristã, definindo-se, assim, nas palavras de G. Gutierrez:

(...) a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um novo tema para reflexão quanto uma nova maneira de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é, assim, uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto também dela – reunida em *ecclesia* – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra a espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus (GUTIERREZ, 2000, p. 73-74).

A constatação fundamental desta linha teológica, na expressão de J. L. Segundo, foi a suspeita ideológica de que a elaboração intelectual dominante, filha da teologia do Primeiro Mundo, seria fonte mantenedora da situação estrutural de opressão (SCOPINHO, 2017, p. 68-69). Em outras palavras, crê-se de modo ortodoxo, mas vive-se de modo heterodoxo: como um continente marcadamente cristão desde sua origem permite semelhantes situações de miséria?! (MURAD, 1994, p. 54).

Sem uma especial atenção ao contexto econômico, político e eclesial que favoreceu a concepção e os desdobramentos de uma teologia libertadora na realidade latino-americana, interessa aqui a discussão pelo seu estatuto epistemológico e pelo seu método teológico. Afinal, não é puramente o contexto em que uma perspectiva científica é gestada que lhe dá estatuto científico, mas sua fundamentação e articulação internas inseridas no todo da construção intelectual, bem como sua capacidade de responder e se sustentar diante dos embates que questionam sua legitimidade metodológica (JUNGES, 2011, p. 10).

Sem dúvidas, a produção de conhecimento é anterior às suas regras, da mesma maneira que a língua falada é anterior à sua sistematização gramatical. Contudo, a segunda força motriz serve à primeira e lhe dá criticidade, científicidade e seriedade, além de purificá-la de possíveis desvios de suas intenções originárias (BOFF, 2015, p. 13).

Uma teologia libertadora que se pretendesse isenta dos embates epistemológicos não seria mais do que mera militância relegada às periferias do conhecimento científico.

Neste sentido, a discussão essencial e crítica em relação à compreensão teológica surgida na América Latina na segunda metade do Século XX se deslocou, paulatinamente, para os princípios primeiros, para a teologia fundamental, enquanto pressuposto precípua e fonte capaz de refletir criticamente e instaurar metodologicamente as Teologias da Libertação (BOFF, 1993, p. 23). Para este intento, destacam-se, de maneira especial, os esforços de C. Boff e J. L. Segundo.

Respeitando e valorando as intuições fundamentais de G. Gutierrez, considerado “pai” das Teologias da Libertação, e de outros teólogos libertadores, foram, no entanto, C. Boff e J. L. Segundo aqueles que mais se preocuparam na sistematização metodológica da ótica teológica nascente, articulando-a com as ciências do social que foram responsáveis pela conscientização da situação de dependência e miséria presentes na América Latina. Preocupação primeva de sistematização, sem a qual a linha teológica libertadora se destinaria, com o tempo, ao ostracismo.

Poder-se-ia elencar, ao menos, na leitura de Francisco Taborda, cinco diferentes maneiras de teologizar na América Latina: a libertação da teologia de J. L. Segundo, a teologia do político de C. Boff, a teologia como hermenêutica da fé em categorias do âmbito social, a teologia enquanto reflexão sistemático-crítica sobre a teologia popular e a teologia narrativa (TABORDA, 1987, p. 293). A escolha de C. Boff e J. L. Segundo representa a opção por duas tentativas distintas de sistematização da mesma corrente teológica baseadas, com diferentes tonalidades, na acolhida das intuições próprias da sociologia, em especial de linha marxista (BOFF, 1993, p. 57), na produção teológica (SCOPINHO, 2017, p. 75).

A suspeita ideológica, que caracteriza todo o pensamento epistemológico segundiano, está presente, também, na elaboração teológica de C. Boff, com diferenças de apropriação que possuem amplo significado e consequências para a produção teológica. Desta maneira, neste momento deste artigo, deve-se dedicar certa atenção à tentativa epistemológica de C. Boff, sem aprofundar, por seu turno, todo o desenvolvimento e mudanças de perspectivas¹ do seu complexo pensamento, mas tomando, de modo especial, suas principais intuições e esforços metodológicos para a articulação libertadora teológica.

O esforço essencial neste campo de C. Boff aparece especialmente articulado em sua tese doutoral “Teologia e Prática”. Nesta, lançam-se os princípios essenciais que nortearam toda sua construção teológica posterior. Partindo da estrutura do conhecimento científico de Louis Althusser, C. Boff articula as Teologias da Libertação como teologias do genitivo no interior do complexo teológico (BRIGHENTI, 2013, p. 1407). Trata-se, assim, de um válido esforço de inserção e de legitimação da ótica teológica desenvolvida na América Latina, sem, contudo, desconsiderar as limitações desta perspectiva.

Em síntese, L. Althusser entende que todo conhecimento científico é baseado em aproximações hermenêuticas, por ele denominadas de “generalidades”. A ciência procura dar conta da realidade e, para tanto, dela se apropria por meio destas instâncias aproximativas. Assim,

O processo do conhecimento científico arranca formalmente, não das coisas reais ou concretas, mas das noções gerais, abstratas e ideológicas que se encontram numa cultura dada. Estas vêm a constituir sua G I, o que há para conhecer ou teorizar, matéria para trabalhar e transformar em conhecimento, em concreto-pensado. As coisas reais permanecem atrás do processo cognitivo, enquanto pressuposto deste e enquanto sua visada (...). Notemos que a G I tem, na prática teórica, o papel de matéria prima. (...) Por seu lado, a G II é a instância “que trabalha”. São os meios de produção teóricos, o “corpo dos conceitos” ou a “teoria” de uma ciência numa fase dada de seu desenvolvimento. A G II é aquilo pelo qual a G I é trabalhada. (...) Enfim, a G III é o “produto”, o concreto-pensado, a Generalidade não mais abstrata mas concreta, não mais genérica mas específica, não mais ideológica mas científica (...). Resumindo tudo, pode-se dizer: “a prática teórica produz Generalidade III mediante o trabalho da Generalidade II sobre a Generalidade I” (BOFF, 1993, p. 148-149).

O objeto material ou “generalidade I” é sobre o que se produz conhecimento, em sentido amplo, para a teologia, pode ser, como afirmado anteriormente, toda a realidade ou mesmo um corte de realidade sobre o qual se

¹ Para a evolução do pensamento epistemológico de C. Boff: BRIGHENTI, 2013, p. 1403-1435..

deseja refletir sistematicamente. O objeto formal ou “generalidade II” consiste no prisma sobre o qual se olha a realidade tomada como objeto material e nas ferramentas para trabalhar criticamente a “generalidade I”. Assim, teologicamente, significa a dinâmica interna da fé, o binômio, tornado trinômio pela teologia pastoral, “*auditus fidei*”, “*intellectus fidei*” e “*praxis fidei*”, explorados antes. Por conseguinte, qualquer realidade pode se tornar objeto material teológico, mas só constituirá conhecimento teológico à medida que for aplicado o objeto formal, o “à luz da fé”, sobre ele. Daí a pressuposição fundamental, descrita anteriormente, de que é a ótica da fé que dá o caráter específico para o conhecimento teológico (BOFF, 2015, p. 57).

A partir destas instâncias hermenêuticas, C. Boff (1993, p. 103) distingue duas teologias que, em outro momento de seu pensamento, são entendidas como dois momentos de uma única elaboração teológica (o que produz distinções em relação a esta primeira articulação). A “teologia 1”, caracterizada pelo seu estatuto tradicional, constitui a teologia clássica, com seu objeto material próprio, descrito no tópico anterior, isto é, os dados da fé trabalhados pelas dinâmicas próprias do processo teológico, produzindo conhecimento teológico (BRIGHENTI, 2013, p. 1408).

Por sua vez, uma “teologia 2”, na qual estariam incluídas as Teologias da Libertação. De certa maneira sub-serviente à primeira, nesta categoria estão as teologias do genitivo, isto é, as reflexões teológicas que problematizam determinadas instâncias da realidade. Nestas, a “generalidade I” é o corte material sobre a realidade que se deseja realizar teologia (BOFF, 1993, p. 32). Recordando, insistente, que a aproximação da realidade não é dada de modo automático e baseado no imediatismo da apreensão, trata-se, também, de uma aproximação mediada por categorias de sistematização do real.

Tendo presente estes pressupostos, as Teologias da Libertação estão localizadas no âmbito das teologias do político, isto é, das reflexões teológicas que partem de uma análise do social para iluminá-lo pela fé. A “generalidade I” é fornecida para as Teologias da Libertação pelas ciências do social, que são Mediação Sócio-Analítica para a produção teológica (BOFF, 1993, p. 158). A “generalidade 2”, por sua vez, é oferecida pela reflexão sistemática da teologia acadêmica, com suas regras de articulação próprias e constitui a Mediação Hermenêutica para a teologia libertadora. A realidade social (Mediação Sócio-Analítica) trabalhada criticamente pela luz da fé (Mediação Hermenêutica) resulta na produção do conhecimento teológico próprio das Teologias da Libertação (JUNGES, 2011, p. 40).

Esta articulação, um tanto quanto estanque, recebeu, em um segundo momento do pensamento de C. Boff, uma releitura denominada por Fábio Junges de “ondulação crítico-otimista” (JUNGES, 2011, p. 52-53). Nesta nova fase de pensamento, C. Boff procura articular as Teologias da Libertação não mais como um corte teológico da realidade, mas como uma teologia universal, uma nova ótica de fazer teologia (BOFF, 1990, p. 80). Com a mesma estrutura de pensamento descrita até aqui, substitui a terminologia “teologia 1” e “teologia 2” por “momento 1” e “momento 2”, contemplando, nesta mudança terminológica, a mútua relação de dois momentos de um único processo teológico (JUNGES, 2011, p. 67). Afirma C. Boff (1993, p. VI) em prefácio-autocrítico:

Para dar conta da originalidade epistemológica da TdL e de sua relação com a “teologia clássica”, propus a distinção entre uma “Teologia 1” (T1) e uma “Teologia 2” (T2). Contudo, essa distinção não explica por que a TdL não trata somente de “questões seculares”, atribuídas à T2, mas também de questões religiosas, atribuídas à competência da T1. (...) Se assim é, a TdL (como área da T2) não se distingue com base apenas num critério material (os temas), mas também e sobretudo com base num critério formal (perspectiva). A TdL trata de todas as questões, sejam elas “religiosas”, ou “seculares”, precisamente no horizonte específico da libertação. O que pode haver, sim, é um “Momento 1” (M1) e um “Momento 2” (M2) no interior do mesmo processo teológico global.

Assim, já os dados da fé, que eram descritos como Mediação Hermenêutica na primeira elaboração, são apreendidos sob o horizonte da libertação, rompendo com a ótica linear e hierarquizante que se havia estabelecido na articulação anterior, já o “*auditus fidei*” é à luz libertadora (BOFF, 1990, p. 90). Além disso, questiona-se quanto à possibilidade da constituição da Mediação Sócio-Analítica, além da Mediação Hermenêutica, na “generalidade II” das Teologias da Libertação. Em termos concretos: na aplicação da crítica das ciências do social no interior dos dados da fé. E aqui está a questão fundamental que determinou decididamente a epistemologia teológica segundiana (SCOPI-NHO, 2017, p. 76), afinal

(...) o uso da MSA no que diz respeito ao regime interno da teologia se constitui num dos pontos mais delicados da relação CDS [ciências do social] e teologia. Decorrente desta dificuldade são as críticas direcionadas à TDL de esta muitas vezes submeter a fé à razão sociológica (...) C. Boff, por sua vez, assinala que algumas categorias do marxismo podem e foram incorporadas ao discurso teológico e não o contrário, bem expresso na afirmação: o “Marxismo sempre foi tomado como mediação para algo maior que é a fé e suas exigências históricas”. Enfim, é praticamente consenso o uso das CdS no que diz respeito à matéria-prima da teologia, enquanto que há muitas reservas em assumi-las como constituintes de elementos hermenêuticos estritamente teológicos (GII) (JUNGES, 2011, p. 84).

Enquanto G. Gutierrez (1984, p. 793) entende que a crítica marxista da opressão deve permanecer na instância pré-teológica como realidade sobre a qual se teologiza, J. L. Segundo comprehende que é fundamental trazer esta crítica para o interior da teologia, em uma aplicação de suspeita ideológica². Não se discutirá, de maneira específica, a posição de C. Boff quanto a esta questão devido, primeiramente, à sua mudança de posição ao longo de sua produção teológica e, depois, por não interessar essencialmente a esta pesquisa. Que se perceba, com clareza, onde está a questão fundamental que aqui se apresenta e sua extensão: o problema fundamental da suspeita ideológica aplicada à teologia (SEGUNDO, 1987, p. 177).

Seguindo os elementos que se propuseram desde o início deste artigo como sistematização na elaboração e na exposição, apresentam-se os agentes de produção teológica. O aspecto fulcral, recorde-se, está na situação de pobreza e opressão e na necessária conscientização dos explorados e expropriados para uma ação cristã de libertação. Nesta esteira, as Teologias da Libertação tenderam a duas compreensões distintas e determinantes do lugar do povo pobre neste processo de libertação. De acordo com J. L. Segundo, a primeira e original intuição libertadora era tomar o povo pobre como objeto de libertação. Em suas palavras:

(...) temos indicado que uma dessas vertentes entende que o povo deve ocupar esse lugar enquanto já sujeito de sua história e, ainda, de sua teologia, tratando-se de um povo cristão. A outra, a primeira no tempo, partia do suposto de que a ideologia – e nela incluía a ideologia religiosa ou “teológico” – se interpunha entre o povo e sua autêntica consciência. O fenômeno da “falsa consciência” não tem, com efeito, barreiras sociais, ainda que se manifeste de maneira diferente em cada nível da cultura. Segundo ele, só a longo prazo, e fazendo primeiro o povo “objeto” de uma conscientização desideologizadora, que incluirá o plano teológico, se poderá conduzir a ser autêntico sujeito de sua própria história (SEGUNDO *apud* SCOPINHO, 2017, p. 65).

Aos poucos, surgiu uma segunda tentativa de inserção do pobre na ação libertadora, compreendendo-o como sujeito de sua libertação. A ideia do povo pobre como objeto ou como sujeito de libertação não são totalmente excludentes (LIBANIO, 1987, p. 256-258). J. L. Segundo, todavia, chama a atenção para o fato de que, realmente, o povo pobre pode e seria muito proveitoso que viesse a se tornar sujeito de sua libertação, todavia não se deve tomá-lo assim desde o início, sem uma verdadeira suspeita. O pobre, enquanto categoria social, só pode se tornar sujeito libertador depois de superar sua ideologização, afinal não apenas as estruturas político-econômicas e seus agentes estão ideologizados e contaminados por mecanismos de manutenção da situação de pobreza, mas se deve desconfiar que também o pobre o esteja.

Por conseguinte, para J. L. Segundo, não tem sentido falar, desde um primeiro momento, em teologia popular ou, como propõe Agenor Brighenti, que a função do teólogo acadêmico seja acompanhar as comunidades de base e

² Consiste na desideologização da imagem de Deus formada na mentalidade dos cristãos latino-americanos (MURAD, 1994, p. 26-32). Em síntese: “Mas, à medida que relações sociais mais vastas e complexas se tornam constitutivas de toda a existência humana, vão aparecendo de maneira cada vez mais clara na noção de Deus os traços da nossa sociedade. (...) poderíamos dizer que o nosso Deus é feito, em parte, à imagem e semelhança dessa realidade social designada com a cúpula de adjetivos tão frequente e politicamente aplicados à nossa civilização: ocidental e cristã. Por que dizemos em parte? Porque entendemos que, fora das perspectivas materialistas, é preciso admitir que o Deus da consciência não é o mero reflexo das estruturas sociais e sua justificação” (SEGUNDO, 1976, p. 10-11).

sistematizar a reflexão que surge da massa, do povo, enquanto agente de libertação³. Para J. L. Segundo, esta seria uma teologia com temas libertadores, mas destinada a reproduzir as estruturas dominantes de opressão, por não levar realmente a sério as intuições fundamentais da crítica marxista. Salienta, ademais, que esta suspeita foi a intuição fundamental da primeira fase da(s) Teologia(s) da Libertação, esquecida posteriormente na tentativa de “facilitar” o processo teológico e torná-lo menos rigoroso e laborioso. Todavia, a tarifa a ser paga, de acordo com J. L. Segundo, é a perpetuação de um processo de opressão travestido com o nome de libertador (MURAD, 1994, p. 176-177). Daí o título emblemático e que caracteriza a atitude consequente segundiana com esta intuição fundamental: “Libertação da teologia”. Uma teologia libertadora não pode, em sua intuição, ser uma linha teológica, uma teologia do genitivo, ou uma possibilidade hermenêutica dentre tantas, mas uma ótica essencial a ser aplicada sobre todo o complexo teológico e eclesial.

As contradições do fato de não levar realmente a sério a intuição da suspeita ideológica são percebidas por J. L. Segundo na controversa relação do teólogo com as comunidades de base descritas em um texto de Leonardo Boff. Neste, L. Boff (1981, p. 55-118) descreve que o teólogo é ensinado pela experiência das comunidades e pelo seu modo de vivenciar a fé na sua situação de pobreza em busca de libertação. Em outro momento, no entanto, esta apreensão originária cai por terra quando o teólogo percebe que o povo simples precisa dar um passo decisivo, pois sua fé foi levada a ser compreendida de tal maneira subserviente que o impede de se decidir verdadeiramente e até as últimas consequências por uma abordagem libertadora do seu crer⁴.

Perante esta constante necessidade de intervenção do teólogo acadêmico na procura de purificar o movimento espontâneo e popular de libertação (SCOPINHO, 2017, p. 79), J. L. Segundo se questiona e apresenta uma proposta original, que será descrita a partir de agora. Para o autor, é central que a teologia se torne libertadora e faça uma opção efetiva pela libertação, sem se preocupar em se demonstrar aparentemente libertadora por optar desde o início pelo povo pobre como sujeito (SEGUNDO, 2000, p. 543), caindo no sério risco de, pelo contrário, sucumbir na reprodução da estrutura dominante de opressão. Na concepção de J. L. Segundo “a Igreja não pode ser *Igreja dos pobres*, mas deve ser *para os pobres*” (MURAD, 1994, p. 176). Por conseguinte, é mais importante que seja de fato libertadora do que aparente sê-lo, do mesmo modo que é mais determinante que o povo pobre seja efetivamente libertado de sua situação, do que queira carregar o *status* de autolibertador. Estas intuições serão, agora, melhor esclarecidas.

O Círculo Hermenêutico segundiano como proposta de elaboração teológica

É central no projeto teológico segundiano a concepção de Círculo Hermenêutico (SEGUNDO, 1978, p. 9). A circularidade hermenêutica deve ser caracterizada como a mútua influência entre o sujeito cognoscente e a compreensão que se tem do objeto conhecido. Desta maneira, os pré-conceitos (entendidos de maneira positiva e como a única possibilidade de aproximação de um texto e de seu sentido) do agente do conhecimento interagem e determinam a maneira como o objeto será conhecido (GADAMER, 1999, p. 402). Esta breve introdução, auxilia na percepção da epistemologia teológica segundiana.

Tendo sempre diante dos olhos a suspeita ideológica, J. L. Segundo se coloca como que no passo anterior à metodologia teológica clássica e da libertação de C. Boff, poder-se-ia dizer que sua atuação está como que no “meta-método”. Continuando a ordem expositiva que foi proposta ao longo de todo este artigo, primeiramente se deve buscar os fundamentos epistemológicos deste método teológico.

As Teologias da Libertação, de acordo com J. L. Segundo, nascem como uma atitude desconfiada frente à teologia dominante: “(...) um teólogo da libertação (...) desconfia que tudo aquilo que tem que ver com as ideias esteja intimamente relacionado, nem que seja apenas inconscientemente, com a presente situação social. E disso não escapa nem a teologia” (SEGUNDO, 1978, p. 10). Trata-se, por conseguinte, da percepção de uma infiltração ideológica, ideologia aqui tomada no sentido de uma falsa compreensão da realidade. Desta maneira, ao longo dos

³ Esforço de sistematização de A. Brightenti em: BRIGHENTI, 2000, p. 77-118. Metodologia citada por Francisco Taborda em: TABORDA, 1987, p. 302-305.

⁴ Crítica apresentada em: SEGUNDO, 1982, p. 541-550.

séculos, na linguagem segundiana, houve, paulatinamente, uma suave influência ideológica na teologia, fazendo-a deslocar da ortopráxis, como critério maior de pertença à comunidade eclesial, para a ortodoxia (SEGUNDO, 1991, p. 212-213). Em outros termos, o que permite que, por trás de uma fé ortodoxa, viva-se em um estado de idolatria:

J. L. Segundo é praticamente um dos primeiros na América Latina a levantar a temática da idolatria, mascarada pela mais perfeita ortodoxia, mas a serviço de relações humanas injustas e de um falso Deus. A idolatria deve ser enfrentada com um duplo movimento: empenho na criação de estruturas e relações sociais mais humanas e busca do rosto autêntico de Deus, a partir da revelação (MURAD, 1994, p. 54).

Este uso ideológico da teologia pode ser percebido, ao menos, em três conceitos centrais da fé cristã⁵. Em primeiro lugar, na compreensão mágica dos sacramentos (SEGUNDO, 1991, p. 377). Quando entra na Igreja o conceito de “sacramento” com sua característica mística e de eficácia sagrada a-histórica, desobriga-se a instituição do compromisso de transformação (SALLES, 2017, p. 69) e de ação histórica funcional (SEGUNDO, 1975, p. 36).

Da mesma maneira, acontece com, na tentativa de manter a unidade da Igreja (em uma pedagogia apressada como acenado antes), a acepção de que a pertença eclesial se dá por meio da aceitação de determinadas fórmulas centrais cristãs que carregam a potencialidade salvífica (SEGUNDO, 1978, p. 294). A mentalidade expansionista e preocupada em manter no seio eclesial o maior número possível de fiéis fez com que se sacrificasse o critério maior do evangelho: o amor. Ser cristão, neste novo contexto, significa crer que a própria salvação está garantida pela profissão de fórmulas centrais da fé, deixando de lado o critério do evangelho (SEGUNDO, 1978, p. 21): “Estive com fome e me dese de comer (...)” (Mt 25,35).

Uma última demonstração da infiltração ideológica na teologia cristã está no conceito de Deus (SEGUNDO, 1976, p. 104-105). Quando o monismo toma espaço dentro da fé cristã, pensa-se a história em sua relação com o divino a partir de termos de impassibilidade⁶. O mutável deve ser entendido como um menos, a debilidade por ausência da perfeição que está na impassibilidade. Este conceito de Deus como impassível, imóvel, fonte da natureza, com uma vontade suprema que determina toda a história⁷ que é entendida como frágil por lhe faltar algo para o absoluto divino, é determinante para a percepção da teologia como ideologizada. Tem-se, então, o primeiro fundamento epistemológico segundiano basal: a sempre necessária percepção da infiltração ideológica nas superestruturas e sua consequente suspeita ideológica.

Ademais, e de maneira precípua, não é o produto do método teológico que deve determinar a consciência cristã do mundo e sua responsabilidade em se comprometer em um projeto de transformação, ao contrário: a opção política é prévia. Afinal, conforme J. L. Segundo (1978, p. 84), “toda teologia é política, também aquela que não fala ou não pensa em termos políticos”. A ausência de uma suspeita ideológica e a manutenção da reflexão teológica nos termos correntes já é uma opção: “deixar a teologia cumprir essa função inconscientemente é a pior das políticas, já que essa forma de política vai sempre associada com o *status quo*” (SEGUNDO, 1978, p. 84).

Desta forma, a opção política deve se tornar consciente e se tornar um princípio anterior à teologia. Na expressão de G. Gutierrez (2000, p. 68): “a teologia vem depois”. E, neste conceito, encontra-se o segundo fundamento epistemológico segundiano: a opção política é anterior a todo percurso teológico, a todo Círculo Hermenêutico.

⁵ Tenha-se presente, na leitura destes aspectos, a discussão quanto à teologia da graça anteriormente apresentada e a opção segundiana da graça atuante já no ato criador em todo ser humano, daí que a pertença ou não à instituição eclesiástica não é determinante quanto à recepção efetiva da graça. A Igreja tem uma missão conscientizadora e humanizadora em relação à graça comunicada gratuitamente a todo ser humano (SEGUNDO, 1976, p. 51).

⁶ O monismo redutor, que entende a história e a ação histórica e livre como um menos em relação à perfeição do uno (SEGUNDO, 1995, p. 51-53).

⁷ Trata-se da opção intelectual segundiana pelo dualismo entre o ser e o dever-ser (o sentido), que dá dinamicidade à história. J. L. Segundo rejeita o monismo (conhecido teologicamente como dualismo matéria-espírito), assim denominado por tentar reduzir toda a realidade a um único princípio e à carência da unidade, assim o histórico, o múltiplo, a liberdade são caracterizados como menos em relação à perfeição da eternidade, da unidade e da impassibilidade, eis a origem ideológica, na compreensão de Deus, que impede a ação histórica dos cristãos (SCOPINHO, 2017, p. 351).

Deve-se recordar, neste ínterim, a relação estabelecida por J. L. Segundo (1985, p. 24-35) entre fé e ideologia. A fé consiste no aparato de sentido de toda existência humana. Todo ser humano possui fé em sentido antropológico, isto é, valores pelos quais molda sua existência. Estes só se concretizam à medida que assumem um sistema ideológico, um sistema de eficácia (SEGUNDO, 1983, p. 16-20). A religião deve ser entendida dentro deste complexo como a possibilidade de concretização do conjunto valorativo da fé.

Além disso, a fé, os valores que dão sentido à existência, são frutos de uma opção prévia. Escolhe-se a partir do testemunho de outrem e lança-se à vida este projeto escolhido previamente em que simplesmente se crê, sem se poder comprovar detalhadamente cada elemento que pauta a existência (GROSS, 2000, p. 99). Trata-se, pois, da aposta fundamental da vida: constrói-se a existência a partir de premissas autovalidantes (SEGUNDO, 2011, p. 49), isto é, que se validam por si mesmas, sem possibilidade de corroboração, já que isto se faz na vida concreta.

Partindo destes dois fundamentos epistemológicos segundianos, deve-se acrescentar que há duas condições para que o Círculo Hermenêutico se instaure:

A primeira é que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obliguem a mudar nossas concepções costumeiras da vida, da morte, do conhecimento, da sociedade, da política e do mundo em geral. Somente uma mudança tal ou, ao menos, a suspeita geral acerca de nossas ideias e juízos de valor sobre essas coisas, nos permitirão alcançar o nível teológico e obrigar a teologia a descer à realidade e colocar a si mesma perguntas novas e decisivas. A segunda condição (...). Se a teologia chegar a supor que é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua costumeira interpretação das Escrituras, já terminou o Círculo Hermenêutico. Além disso, se a interpretação da Escritura não muda junto com os problemas, estes ficarão sem resposta ou, o que seria pior, receberão respostas velhas, inúteis e conservadoras (SEGUNDO, 1978, p. 11).

Tendo estes pressupostos gerais, deve-se passar à descrição do método teológico segundiano. Entretanto, é preciso perceber que a metodologia teológica segundiana não consiste em um ordenado projeto metodológico tal como elaborou C. Boff. O Círculo Hermenêutico é, muito mais, linhas gerais para a produção de uma teologia libertadora⁸. Nesta esteira, a inversão antropocêntrica é fundamental: são as questões humanas que interrogam a teologia, que é um momento segundo (SEGUNDO, 1991, p. 414-416). Trata-se, como acenado anteriormente, na aplicação da crítica marxista ao complexo teológico enquanto tal: a suspeita ideológica marxista e sua análise social não deve, nesta abordagem, permanecer às portas da teologia, mas precisa determinadamente entrar no próprio método teológico. Levando seriamente a crítica de K. Marx às superestruturas como mantenedoras da ordem das coisas e, por isso, alienantes, J. L. Segundo aplica esta crítica à teologia e deseja, na expressividade do termo, libertá-la, pois “não existe teologia cristã nem interpretação cristã do evangelho sem opção política prévia. Somente esta torna possível aquela” (SEGUNDO, 1978, p. 105).

Assim, tendo presente a consciente e conscientizadora opção prévia já tomada, neste contexto, a opção humanizadora, largamente fundamentada na teologia da revelação segundiana, o Círculo Hermenêutico pode ser definido como:

(...) a contínua mudança de nossa interpretação da Bíblia em função das contínuas mudanças de nossa realidade presente, tanto individual quanto social. Hermenêutica quer dizer interpretação. O caráter circular dessa interpretação significa que cada realidade nova obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar, com ela, a realidade e, daí, voltar a interpretar... e assim sucessivamente (SEGUNDO, 1978, p. 10).

Para tanto, quatro são os pontos decisivos para o Círculo Hermenêutico (SCOPINHO, 2017, p. 202-206). Primeiramente, a maneira de experimentar a realidade conduz à suspeita ideológica. Em lugar do monismo clássico, deve-se aplicar o dualismo que acolhe a evolução da história (ARAGÃO, 2016, p. 39-40): dualismo não em termos de matéria e espírito, mas na relação paradoxal e sempre tensionada entre a história e o projeto de história (SALLES,

⁸ Perceba-se que não se trata, nesta concepção, de teologias da libertação, mas de um método que se pretende universalizante: libertar a teologia.

2017, p. 74), entre o mundo concreto e o mundo possível, entre o ser e o dever-ser. Nesta tensa relação, age a fé antropológica como ponte. Os valores que conferem sentido à realidade e que moldam a existência e os projetos humanos lançam de maneira decisiva o ser humano para a transformação do mundo presente, humanizando-o.

Em segundo lugar, aplica-se a suspeita ideológica a toda a superestrutura e, de modo particular, à teologia. Constatam-se as instâncias que aprisionam a força transformadora e libertadora. Em teologia, poder-se-ia falar da interposição de uma pretensa dimensão sobrenatural em relação ao natural, decididamente superada (SEGUNDO, 1976, p. 30). O foco neste aspecto sobrenatural impediu a reflexão teológica de se associar aos intentos humanos de transformação da realidade, concentrando-a mais nos estudos das verdades de fé, distinguindo-as e afastando-as da luta histórica.

Em seguida, “uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética, isto é, à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não toma em consideração certos dados importantes” (SEGUNDO, 1978, p. 12). É preciso recordar que, para J. L. Segundo, não há leitura neutra das Escrituras. A leitura bíblica e a interpretação corrente estão, impreterivelmente, embasadas em pré-conceitos, isto é, são as opções prévias que determinam a interpretação que se terá dos textos fundantes da fé cristã. Portanto, é necessário suspeitar, a partir da opção humanizadora prévia, da corrente interpretação escriturística.

E, por fim, a partir desta suspeita, nasce uma nova hermenêutica, “(...) isto é, o modo de interpretar a fonte de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos à nossa disposição” (SEGUNDO, 1978, p. 12). Está constituído o primeiro ciclo do Círculo Hermenêutico que deverá ser sempre uma constante na produção teológica, a preocupação sempre diante dos olhos para garantir a dimensão libertadora da teologia.

Para tanto, deve-se partir, agora, para o terceiro aspecto proposto para a exposição sistemática ao longo de todo este artigo, isto é, os agentes e os interlocutores da reflexão teológica. Esta discussão, no interior das Teologias da Libertação, já teve espaço, em alguns aspectos, anteriormente.

A suspeita ideológica, uma constante segundiana, é também aplicada aos agentes de produção teológica. Assim, o povo pobre não é, em um primeiro momento e de maneira imediata, agente de sua libertação (SEGUNDO *apud* SCOPINHO, 2017, p. 76). Os interlocutores primeiros, para J. L. Segundo, são os membros da classe média (MURAD, 1994, p. 180). Não se trata, todavia, de uma opção elitista ou excluente⁹. Ao contrário, J. L. Segundo comprehende que, primariamente, o povo pobre é objeto de uma escolha, de uma opção preferencial, que gerará sua libertação. A classe média é interlocutora e foi objeto dos esforços teológicos de conscientização segundiana, por possuir as condições necessárias para o empenho político e transformador (FERREIRA, 2016, p. 1088).

Além disso, deve-se salientar a radical mudança segundiana de sua compreensão de Igreja e de sua missão no mundo. Tendo por base, por um lado, a teologia da graça rahneriana e, por outro, a dialética entre massas e minorias resultante da aplicação do princípio de entropia às dinâmicas sociais, a Igreja se situa como servidora da humanidade.

Para J. L. Segundo, a Igreja não constitui uma comunidade salvífica em sentido exclusivo, os sacramentos não conferem uma graça específica diferente da graça que alcança naturalmente o ser humano para além dos muros eclesiás. A Igreja nasceu com uma missão humanizadora. Seu surgimento na história, condicionado pela evolução histórica, significa a conscientização evolutiva. A Igreja apostólica já é universal, à medida que possui uma missão de conscientização universal. Eis a relação dialética para a Igreja na sua opção entre ser massificada ou minoritária:

(...) é mais perigosa a multidão para a Igreja, se, por aceitá-la, esta perde sua significação do que se ela fica de fora, mas lhe recebe a mensagem, com toda a sua força significativa. Também aqui é preciso recordar que aquilo que mantém o homem massa interiormente alienado, embora, esteja dentro da realidade da Igreja, é a condição egoísta e massificada que recusa o dom de si. (...) Em outras palavras, a ajuda essencial que a Igreja presta ao “povo” da humanidade não é a de introduzi-lo em seu próprio risco, indevidamente, ou seja, sem remover o obstáculo de sua salvação, mas a de fazer ressoar, através de sua significação, a mensagem que pode mudar-lhe a existência, até sem o converter em cristão.

⁹ J. L. Segundo (*apud* SCOPINHO, 2017, p. 291) define o que entende por classe média: “E falamos de ‘classe média’ em um sentido, senão muito preciso em termos sociológicos, mas dando a esta expressão um significado bastante claro: pessoas libertadas das necessidades mais urgentes da subsistência cotidiana e dotadas com tempo, energia e capazes para refletir sobre o que não aparece na superfície das coisas”.

Do contrário, esta mensagem de salvação não chegará até ele, ainda que, materialmente, esteja dentro da Igreja (SEGUNDO, 1976, p. 105-106).

Desta forma, todo intento de cristianização e de conversão de massas é, na interpretação segundiana, alheio ao evangelho. A comunidade cristã é a pequena porção de fermento no interior da massa do mundo, capaz de transformá-lo, sem que este se converta inteiro em fermento. A tentativa frustrada da Igreja de manter em seu seio um grande número de adeptos na simplificação de sua fé, transferindo o ser cristão da ortopráxis para a ortodoxia, significa infiltração ideológica e traição da missão fundamental eclesial. A Igreja, na dinâmica da evolução, é a ação divina de conscientização e que deve levar a cabo a evolução do gênero humano a um auge de humanização.

Contudo, os altos valores do evangelho como o amor oblativo e a dignidade humana são, em si mesmos, exclusivos. Nem todos são capazes dos valores do evangelho (SEGUNDO, 1976, p. 111) e nem precisam sê-lo (SCOPI-NHO, 2017, p. 295)! Tentar manter um pretenso universalismo não é mais do que permanecer neutro e, por isso, escolher negar sua missão de serviço à humanidade. Para ser universal, é preciso escolher!

Partindo da distinção freireana (SILVA, 2009, p. 110) entre alfabetização e conscientização (na linguagem segundiana: aprendizagem de primeiro e de segundo grau ou protoaprendizagem e deuteroaprendizagem) e das relações dialéticas entre massas e minorias, J. L. Segundo entende que o processo de conscientização é destinado a uma pequena minoria, que gasta as energias disponíveis em pensar a mudança social. A energia, no universo, é limitada e tende sempre, pelo princípio da entropia, a se degenerar. A não suficiente aplicação deste princípio físico às dinâmicas sociais conduz à falsa compreensão de que todos os seres humanos dispõem de energias suficientes para o processo de conscientização.

É preciso, entretanto, aplicando o princípio científico do gasto energético (MURAD, 1994, p. 166), afirmar que a energia disponível é escassa, tanto em nível social, quanto em nível pessoal. Em nível social, isso significa que, para a manutenção da vida social, é necessário produzir bens que respondam às exigências básicas da existência, em linguagem simplória: é preciso que alguém produza alimento, que outros o transformem pelo trabalho, que outros o transportem e é assim com todos os bens necessários à subsistência humana (SEGUNDO, 1978, p. 245). Isso não significa, de maneira alguma, a manutenção de estruturas de opressão social, bem pelo contrário, mas a preclara percepção de que a realidade não pode ser feita apenas daqueles que pensam e transformam a realidade social. Em termos esdrúxulos: morreriam de fome! Contudo, sem os militantes políticos não haverá jamais humanização.

Em nível pessoal, a quantidade de energia disponível exige que se concentre a existência em determinadas atividades: é muito difícil, pela aplicação do princípio de entropia energética, que alguém que gaste suas energias no trabalho braçal possua forças para realizar um processo de conscientização rígido, metódico e coerente. Daí a ideia da classe média como interlocutora para a transformação social.

Ademais, as massas são incapazes de grandes reflexões, estas estão destinadas à superficialidade das assertões, moldadas pela fragilidade de conclusões simplórias, incapazes de reflexão crítica, são conduzidas pelo “calor” e pelos “ventos” do *status quo*. Todavia, em certa medida, toda pessoa possui condutas minoritárias e massivas. Para J. L. Segundo, uma Igreja-massa jamais será capaz de qualquer transformação libertadora! Apenas uma Igreja-minoria, um pequeno “resto de Israel”, conscientizado e desideologizado, que superou os limites da alfabetização e chegou à consciência crítica, será capaz de uma opção humanizadora.

Na dialética massas-minorias o tipo de conduta proposto pela revelação cristã é minoritário. Jesus é muito exigente em relação aos discípulos, solicitando um amor muito mais difícil, que o povo não pode realizar. Esta orientação, muito definida, deve distinguir os seus seguidores. Trata-se da ética do amor gratuito, situado no campo do extraordinário, do não-mecânico, no estatisticamente minoritário, da conduta minoritária. A exigência evangélica do amor gratuito é minoritária. Não é alcançável por todos, e seria até desumano pedir de todos os homens este amor, quando faltam as condições, os pressupostos energéticos. Por isso, o evangelho não está destinado a uma realização massificada. (...) Jesus e seus discípulos constituem uma minoria, voltada para a libertação das massas, mas que não se confundem com elas. A revolução da mensagem cristã sobre Deus consiste em ser essencialmente uma mensagem antimassa a serviço da multidão (MURAD, 1994, p. 167).

Esta visão, aparentemente pessimista, ao contrário, é consequente com as influências no pensamento segundiano e, ademais, representa uma real opção libertadora/humanizadora. A missão universal implica na opção limitada e consciente. Pretender permanecer em um pseudouniversalismo não é mais do que negar a dimensão libertadora da fé. Frise-se bem: esta opção minoritária não significa restrição salvífica ou privilégio para J. L. Segundo. Afinal, ele se situa nos limites de uma dessacralização teológica (GROSS, 2000, p. 82), a graça não é restrita à pertença eclesial ou à prática sacramental, que são apenas conscientização da graça que opera de maneira universal: o cristão é responsável por transformar a realidade. Ser cristão, nesta postura, é um dom apenas enquanto é responsabilidade e compromisso. O compromisso vem antes, a teologia depois!

Conclusões

Alguns elementos da teologia de J. L. Segundo, como também suas preocupações prévias, são de grande valia e utilidade para uma reflexão teológica que almeja ser contextualizada e responder às exigências sociais do tempo e do lugar a partir do qual reflete. Neste sentido, com pretensão de sistematicidade e síntese, vale ressaltar:

a) A centralidade da questão antropológica: a preocupação segundiana pela humanização atrelada intrinsecamente à revelação divina faz superar o extrinsecismo de uma adesão de fé que não toque e não diga respeito ao próprio caminho de maturidade humana. A desatenção a este fato levou, múltiplas vezes, a um desinteresse pela mensagem do evangelho considerando-a como alheia à pessoa humana, conduziu a tantos refúgios psicologizantes e, o mais grave, sustentou a contrastante dicotomia entre fé e vida, de maneira a, inconscientemente, validar a convivência da fé cristã com realidades brutalmente antievangélicas como a miséria, o sofrimento, a exploração;

b) A atenção à pedagogia divina: fruto colhido da “*Dei Verbum*” do Concílio Vaticano II, desperta para a compreensão, em J. L. Segundo, da revelação de Deus na história, de maneira progressiva, pedagógica e conscientizadora. O mesmo se deve dizer da adesão de fé e da configuração da vida aos valores (fé antropológica) cristãos na coeva existência humana. Neste sentido, um descuido quanto a este verdadeiro processo pedagógico acarreta uma compreensão imediatista da fé, baseada em um assentimento momentâneo e a uma proteção salvífica baseada nela, sem reverberar na concretude da vida;

c) A permanente suspeita lançada sobre a práxis cristã a partir dos valores do evangelho com a finalidade de burilá-la: J. L. Segundo concentra seu olhar não no aumento numérico do cristianismo, como se o mero crescimento de experiências espirituais cristãs fosse capaz de visibilizar a obra salvífica operada no Verbo Encarnado e sacramentalizada na ação eclesial, mas se preocupa com o assentimento existencial ao evangelho e aos valores que anuncia. Afasta-se, ademais, toda pretensão de se encobrir, por baixo de vestes cristãs, práticas desumanizadoras;

d) O intento de diálogo com o mundo: a marca fundamental da teologia segundiana é a ponte estabelecida com todo ser humano. No contexto plural em que se vive, sem dúvidas, um diálogo e uma ação fraterna em prol dos valores do evangelho é não apenas recomendável, como verdadeira exigência evangélica.

Trata-se, sem dúvidas, de uma reflexão provocante e instigadora para pensar sistematicamente um método teológico que promova, deveras, libertação.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Culturas e religiões em diálogo a partir de Juan Luis Segundo. *Rever*, São Paulo, v. 16, n. 1, jan.-abr. 2016.

BOFF, Clodovis. Epistemología y método de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madri: Valladolid, 1990. v. 1, p. 79-114.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, Leonardo. Teologia à escuta do povo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 41, n. 176, p. 55-118, mar. 1981.

BÖTTIGHEIMER, Christoph. *Manual de teologia fundamental*: a racionalidade da questão de Deus e da revelação. Tradução de Markus A. Hediger e Eduardo Gross. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRIGHENTI, Agenor. A epistemologia e o método da teologia da libertação no pensamento de Clodovis Boff. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1403-1435, out.-dez. 2013.

BRIGHENTI, Agenor. *A pastoral dá o que pensar: a inteligência da prática transformadora da fé*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

BRIGHENTI, Agenor. *Reconstruindo a esperança: como planejar a ação da Igreja em tempos de mudança*. São Paulo: Paulus, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina (18-11-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 121-139.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje (07-12-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 141-256.

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Optatam Totius* sobre a formação sacerdotal (28-10-1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968, p. 507-526.

DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana*: reflexões para uma Teologia da Libertação. Tradução de José Carlos Barcellos e Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1984, v. 4.

FERREIRA, Vicente de Paula. Implicações pastorais da liberdade humana em Juan Luis Segundo. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 1064-1092, jul.-set. 2016.

FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. Tradução de João Paixão Netto. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio P. Meurer. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: perspectivas. Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo. Loyola: São Paulo, 2000.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia e ciências sociais. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 793-817, dez. 1984.

HERNÁNDEZ, Olvani F. Sánchez. *Epistemología teológica*. Disponível em: <<http://theologicalatinoamericana.com/?p=1536>>, acesso em 13 jun. 2024.

JUNGES, Fábio César. *Método da Teologia da Libertação em debate*: a perspectiva de Clodovis Boff. São Leopoldo: EST, 2011. 137 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS.

- LATOURELLE, René. *Teologia da revelação*. 3. ed. Tradução de Flávio Cavalca de Castro. São Paulo: Paulinas, 1985.
- LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- LIBANIO, João Batista. *Teologia da Libertaçāo: roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmática católica: teoria e prática da teologia*. Tradução de Volney Berkenbrock, Paulo Ferreira Valério e Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto: a fé cristã encarnada, em J. L. Segundo*. Loyola: São Paulo, 1994.
- MURAD, Afonso. Teologia inquieta. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 69, p. 159, 1994.
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Tradução de Alberto Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- SALLES, Alexandre Cordeiro. *Graça e liberdade humana em Juan Luis Segundo: contribuições para a vivência da liberdade cristã nos dias atuais*. Rio de Janeiro: PUC, 2017. 167 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ.
- SAYÉS, José Antonio. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Valencia, Espanha: EDICEP, 1998.
- SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *A epistemologia teológica em questão: estudo crítico e autocritico da teologia – que deve ser – da liberação*. Jundiaí: Paço Editorial, 2017.
- SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sinóticos a Paulo*. Tradução de Magna Furtado de Queiroz. 3. ed. Paulus: São Paulo, 2011.
- SEGUNDO, Juan Luis. *A nossa idéia de Deus*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1976.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Entrevista de Juan Segundo, S. J., sobre a Teologia da Libertaçāo*. SEDOC, Petrópolis, n. 15, p. 541-550, dez. 1982
- SEGUNDO, Juan Luis. *Essa comunidade chamada Igreja*. Tradução de Francisco N. Alencar Arrais e Francisco da Rocha Guimarães. São Paulo: Loyola, 1976.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Fé e ideologia: as dimensões do homem*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1983, v. 1.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Libertaçāo da teologia*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Loyola, 1978.
- SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1991.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré (I): fé e ideologia*. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Paulinas, 1985, v. I. 434 p.

SEGUNDO, Juan Luis. *Os sacramentos hoje*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1975.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus?*: aproximações entre ciência, filosofia e teologia. Tradução de Magda Furtado de Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1995.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia da Libertação*: uma advertência à Igreja. Tradução de Benno Brod. São Paulo: Paulinas, 1987.

SESBOÜE, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A Palavra da salvação (séculos XVIII – XX): a doutrina da Palavra de Deus, revelação, fé, Escritura, Tradição, Magistério*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2006.

SILVA, Noêmia dos Santos. *Amor e revelação na pedagogia dialógica*: diálogo entre Paulo Freire e Juan Luis Segundo. São Bernardo do Campo: UMSP, 2009. 138 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo.

TABORDA, Francisco. Métodos teológicos na América Latina. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 19, n. 49, p. 293-319, 1987.

THEOBALD, Christoph. *A revelação*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2006.

WERBICK, Jürgen. Prolegômenos. Tradução de Walter O. Schlupp. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 1, p. 9-50.

WICKS, Jared. *Introdução ao método teológico*. Tradução de Nadyr de Salles Penteado. São Paulo: Loyola, 1999.

WIEDENHOFER, Siegfried. Eclesiologia. Tradução de Walter O. Schlupp. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2001. v. 2, p. 50-142.