



Uma análise do pensamento social de Leonardo Boff no período áureo da teologia da libertação

Zaira Rodrigues Vieira

Índice

Introdução; 1. O quadro de dominação latino-americano; 1.1. Contexto de surgimento da teologia da libertação; 1.2. Teologia da libertação e teoria da dependência; 1.3. A ética cristã; 2. A libertação; 2.1. O sujeito da transformação; 2.2. O locus fundamental da transformação; 2.3. Os ideais da transformação; Referências bibliográficas

Palavras chave

Teologia da libertação, dominação, liberdade, política, consciência, democracia

Introdução

A teologia da libertação, que analisaremos a partir dos escritos de seu teólogo brasileiro de maior destaque¹, foi tomada como referência para este artigo tendo em vista o fato de que grande parte da esquerda brasileira, que surge ao final da década de Setenta, teve, nela, seu ponto de partida. Várias lideranças do Partido dos trabalhadores (Pt), da Central única dos trabalhadores (Cut)² e dos movimentos sociais que têm origem neste período, iniciaram sua participação política em organizações ligadas à teologia da libertação, como a pastoral operária, a pastoral da juventude, etc.

As Comunidades eclesiais de base (Ceb's) consistiam, durante o período da ditadura militar (1964-1985), no único tipo de organização sócio-política³ capaz de aglutinar, em torno de si, as camadas mais pobres da população. Com a epístola aprovada em Medellín no ano de 1968 – acrescida dos fatores internos que serão expostos no tópico 2.1 – tinha-se um reforço ao estado de mobilização social pela Igreja, que conduziu a

¹ L. Boff foi mencionado por João Batista Libânio (Isi) e por Carlos Alberto Steil (Ufrgs), no seminário promovido pelo Departamento de antropologia da Universidade federal de Minas Gerais, em homenagem a Pierre Sanchis (julho/1999), como sendo o «representante emérito» da teologia da libertação no Brasil. A imensa publicação de Boff acerca da teologia da libertação, entre as décadas de 1970 e 1980, também atesta este fato (Boff, 1991: 89).

² A Cut é a principal organização sindical brasileira. Sua origem, assim como aquela do Pt, está associada às greves dos operários da região do Abc paulista, no final da década de 1970.

³ As Ceb's não consistiam em grupos religiosos fechados, ao contrário, fomentava-se, aí, a formação e a ação política de seus membros (Bruneau, 1979).



que as Ceb's se fortalecessem ao longo da década de Setenta e alcançassem resultados positivos enquanto forma de organização política.

Deste movimento de padres, bispos e leigos da Igreja católica surgiram várias lideranças sindicais, partidárias e do movimento de trabalhadores rurais: «As ações de resistência através da organização comunitária, notadamente na forma de comunidades eclesiais de base são decisivas. O sindicato é um apoio útil e fundamental, [...] mas não a base inicial na luta» (Grzybowski, 1987: 20).

Não é nosso propósito, porém, a análise da teologia da libertação enquanto movimento social ou prático. Buscamos delucidar, aqui, exclusivamente as bases teóricas que constituem o pensamento de Leonardo Boff, em especial, no que diz respeito a sua compreensão acerca dos fenômenos sociais. Trata-se de uma análise de seus escritos publicados, principalmente, entre o final dos anos Setenta e início dos anos Oitenta.

1. O quadro de dominação latino-americano

1.1. Contexto de surgimento da teologia da libertação

O processo de *substituição de importações*, que ocorre nos Países latino-americanos, durante o período do pós-guerra, e que havia permitido uma arrancada no desenvolvimento desses Países no início dos anos Cinquenta, vindo a gerar o clima do chamado *desenvolvimentismo*, não se mostrará mais promissor ao final da década. A América Latina começará a enfrentar, então, violenta crise econômica, acompanhada do agravamento das tensões sociais. «O que a euforia nacionalista dos anos Cinquenta ocultava era, exatamente o fato de que [...] o País tornava-se cada vez mais dependente dos investimentos maciços de capital e tecnologia externos» (Mendonça, 1986: 61). No Brasil, o panorama da sociedade, no começo dos anos Sessenta, «revelou de forma inusitada, o emaranhado de contradições acumuladas ao longo da década precedente [...] a crise econômica, iniciada em 1962, inviabilizava o atendimento às demandas populares, levando-as a pressionar pela defesa de sua qualidade de vida» (Ibidem: 69).

Paralelamente a esta crise que atinge a indústria e o processo de acumulação no País, acarretando inflação e queda no ritmo do crescimento econômico, as alterações sócio-econômicas que acometem a estrutura agrária e dão origem a desapropriações e expulsões dos camponeses; a urbanização desordenada; o empobrecimento da população trabalhadora, são fatores que acarretaram a redução da influência da Igreja católica e que – adicionados à perda momentânea do apoio à Igreja pelo Estado, e à conferência dos bispos em Medelin, no ano de 1968 – contribuíram ao ganho de espaço, na referida Igreja, dos bispos que propugnavam por uma nova forma de ser da Igreja latino-americana (Muls, 1989; Martins, 1989). Para retomar o espaço perdido para outras crenças e práticas religiosas, «a Igreja produz uma politização da pobreza, que desemboca na retomada da simbologia presente no Antigo testamento que, por sua vez, alimenta uma mítica milenarista da mudança social» (Gomes, 1995: 235).



A teologia da libertação é esta nova proposta de teologia que surge, no final da década de Sessenta, na igreja católica latino-americana (Boff L.; Boff C., 1986: 97-98). A leitura da revelação é procedida sob a ótica histórica dos oprimidos, isto é, a partir da realidade concreta de cada povo, em cada momento histórico. As comunidades eclesiais de base, no Brasil, se apresentam, neste contexto, como grupos de bairros periféricos que contavam com uma gama enorme de necessidades vitais não atendidas – como problemas de infraestrutura básica de água, pavimentação, atendimento médico, salários insuficientes, etc. – e que se reuniam na perspectiva de uma práxis cristã localizada.

Apontando para o entendimento que subjaz ao pensamento dos membros da Igreja engajados nesta sua nova forma de ser, explica Bruneau: «Alguns elementos da Igreja começaram a pensar que a sociedade deve primeiro ser transformada a fim de poder oferecer condições nas quais as pessoas possam ser plenamente humanas; aí então, e só então, a influência religiosa começava a ter sentido. Na busca dessa reinterpretação da influência, a percepção do meio foi caracterizada por sua definição de subdesenvolvido [...] O papel da Igreja, nessa situação, era o de usar todos os meios possíveis, das declarações à ação, através de grupos e organizações, para melhorar a situação social miserável» (Bruneau, 1979: 69).

A prática eclesial desta Igreja realizava-se, então, não só a partir da realidade específica, adequando-se a leitura da bíblia à linguagem e à vida dos membros do grupo, como tinha como objetivo servir de «inspiração para a reflexão da vida». Como escreve Boff: «Para o povo das bases, a fé constitui a grande porta de entrada para a problemática social. Seu compromisso social arranca de sua visão de fé. E não é que a fé tenha mudado. É no confronto com os fatos da vida que ela se revigora, se desdobra e se mostra tal como é: fermento de libertação» (Boff, 1982: 199).

O que queremos ressaltar, neste ponto, são os traços principais que caracterizam o momento. O contexto de agravamento da dependência econômica do País em relação aos Países centrais, a urbanização desordenada ou favelização e o deterioramento das condições de vida e de trabalho da maioria da população, constituem, portanto, o contexto sobre o qual se voltam as preocupações dos teólogos da libertação em geral, e as de Boff, em específico. «Será na interpretação da realidade latino-americana em termos de dependência e opressão capazes de privar o homem de ser sujeito da história, bem como nos compromissos e práxis vividos para superar essa situação desumanizante, que encontraremos o terreno já preparado do qual brotará, no final dos anos Sessenta, uma teologia explícita da libertação» (Tonet, 1982: 18).

1.2. Teologia da libertação e teoria da dependência

A configuração histórica do *cativeiro*⁴, na América Latina, será interpretada, por Boff, à partir da teoria da dependência. O subdesenvolvimento, explicado, por ele, «como

⁴ Como veremos mais à frente, as noções de *cativeiro* e *libertação* constituem, segundo Boff, uma bipolaridade intrínseca à vida humana.



[sendo um] sistema de dependência dos centros imperiais» e o «reverso da medalha do desenvolvimento», é visto como um dos principais pontos de estrangulamento da população pobre latino-americana. Promovendo e aumentando cada vez mais a assimetria entre as nações ricas e pobres, o problema do subdesenvolvimento manteria, também, a população mais pobre dos Países subdesenvolvidos em situação de miséria social, fonte de doenças, fome e de uma série de penúrias que pesam sobre o continente. O subdesenvolvimento é entendido, assim, como um problema de ordem «estrutural», isto é, devido a fatores de ordem econômica, e não apenas como um problema de ordem política. Ele «não consiste apenas num problema técnico nem somente político. É consequência do tipo de desenvolvimento capitalista no interior dos Países cênicos (Atlântico Norte)» (Tonet, 1982: 23). Trata-se da outra face do desenvolvimento, o que significa dizer que, para manter-se o nível de riqueza das nações mais ricas e de algumas camadas mais ricas dos Países pobres, os Países subdesenvolvidos, ricos em matérias-primas, seriam mantidos em condições de atraso tecnológico.

«A estratégia a longo alcance é conseguir uma libertação que garanta um desenvolvimento auto-sustentado que atenda às reais necessidades do povo», e não apenas àquelas dos estratos nacionais associados aos Países ricos (Boff, 1982: 23). A trajetória de libertação sócio-histórica da população latino-americana é entendida como um processo de independência econômica do País, que acarretaria como consequência melhores condições de vida a sua população mais pobre. E as bases de auto-sustentação do País seriam alcançadas através de uma nova política econômica a ser adotada pelo governo.

Boff não desenvolve uma análise que mostre a verdadeira relação entre os conceitos de *subdesenvolvimento* e *dependência*. No entanto, estes conceitos são centrais em seus escritos principais sobre a teologia da libertação: «a categoria *dependência* ganhou estatuto científico como chave interpretativa e explicativa da estrutura do subdesenvolvimento. O subdesenvolvimento desempenha a função de sub-consciência da consciência histórica de libertação» (Boff, 1980: 17). Ao adotar-se a teoria da dependência como referência, estar-se-ia ressaltando, segundo o teólogo, o aspecto econômico do subdesenvolvimento, que, ao lado dos aspectos político e cultural, seria de importância fundamental no problema da dependência da América Latina.

Vale lembrar, porém, que embora a teoria da dependência não desconheça a importância dos processos causais da economia no problema da dependência, sua ênfase recai, na verdade, sobre a problemática sócio-política, mais especificamente, sobre a relação e o arranjo dos diferentes grupos sociais e o «jogo das forças políticas e sociais que atuaram na década 'desenvolvimentista'» (Cardoso, Faletto^{1979: 14}). Para estes sociólogos, a «superação ou a manutenção das 'barreiras estruturais' ao desenvolvimento e à dependência dependem, mais que de condições econômicas tomadas isoladamente, do jogo de poder que permitirá a utilização em sentido variável dessas 'condições econômicas'» (Ibidem: 142). Ainda segundo Cardoso, «existem vínculos estruturais que limitam as possibilidades de ação, a partir da própria base material de produção [...]. Mas, ao mesmo tempo, é por intermédio da ação dos grupos, classes, organizações e movimentos sociais dos Países dependentes que estes vínculos se perpetuam, se transformam ou se rompem. Existe, portanto, uma dinâmica interna própria que dá



inteligibilidade ao 'curso dos acontecimentos', sem cuja compreensão não há ciência política possível» (Ibidem: 140).

1.3. A ética cristã

O caráter abstrato do entendimento sociológico de Boff, que perpassa não apenas suas referências à dependência latino-americana, mas todos os seus delineamentos sobre a problemática sócio-histórica do cativo e da libertação, repousa, principalmente, sobre sua concepção idealista-cristã do mundo. Concepção esta que desemboca, em uma de suas obras posteriores, numa verdadeira exaltação do mundo das idéias. Em *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*, o autor explica que o modo de funcionamento da sociedade (em geral) depende da «cosmologia», ou seja, da maneira de ver o mundo que predomina em uma determinada época. Assim, enquanto a cosmologia ocidental antiga «projetava o mundo como uma imensa pirâmide» e a cosmologia clássica «criava a imagem do mundo como uma máquina [...] [onde] tudo é regido por leis determinísticas»; «a Idade contemporânea projetou outra imagem do mundo, a do 'jogo', ou da 'dança' [...] a realidade cósmica é representada como uma rede complexíssima de energias que se consolidam» (Boff, 1995: 72). Boff propõe, neste texto, um processo de desalienação por meio de uma nova cosmologia que articule «todos os elementos, incluindo a vida e o próprio ser humano sapiens/demens e construindo um sentido de caminhada, de esperança e de futuro para todos» (Ibidem: 73). Parte-se, neste contexto, de uma visão ecológica, que perceberia em harmonia a relação de todos os elementos da natureza com o mundo humano.

As questões «estruturais» indicadas como constituindo a base da problemática da dependência latino-americana, nas décadas de Sessenta e Setenta, são reduzidas, aqui, ao tipo de racionalidade utilizado de maneira prevalente pelos homens, qual seja, a razão instrumental ou analítica, com a qual toda a modernidade teria sido construída. Os problemas da dominação na modernidade são atribuídos, assim, ao tipo de razão com o qual se buscou conhecer a realidade até então. Tratar-se-ia de um problema da ordem do conhecimento, e, neste sentido, é o paradigma da ciência clássica, que se funda sobre a «redução» e a «simplificação», que deve ser desmontado. Seguindo a esteira dos escritos de Habermas, Boff propugnará, desta forma, também, por uma outra ciência. A ciência seria «interessada», pertenceria ao campo da interatividade social e da comunicabilidade. Neste sentido, deveria filiar-se a outro paradigma que não o da modernidade ou o da produtividade. Pois, de outro lado, o homem é provido, por definição, não apenas de razão instrumental, mas, também, de razão simbólica. Ele é constituído por afetividade, desejo, paixão, comoção, comunicação, e apresenta uma voz que lhe «fala na interioridade e pede ser auscultada e seguida (é a presença do 'daimon' em nós). Conhecer não é [portanto] apenas uma forma de dominar a realidade. Conhecer é entrar em comunhão com as coisas» (Ibidem: 31).

Segundo Boff, é a idealidade ou a maneira pela qual o homem apreende o seu mundo, o que dá forma concreta a este último. «Quando não a observamos, a realidade



elementar permanece aberta a todas as probabilidades e opções. O mundo ganha forma concreta somente no último momento, no instante em que é observado. Antes ele não é real. Só a partir do diálogo com o observador ele constitui a nossa realidade» (Ibidem: 95). A civilização e o mundo são reduzidos assim, de certa forma, a um atributo da subjetividade humana e ao «sentido de ser» escolhido pelos homens.

A partir da contribuição dada pelas teorias científicas e críticas sobre a sociedade, a teologia da libertação deveria, proceder, segundo o Boff, a uma interpretação teológica e ética. Em outras palavras, a análise científica é submetida ao crivo da ética cristã: «A fé (e a teologia que encarna a fé) respeita a racionalidade própria da ciência, mas realiza um discernimento para detectar qual o esquema analítico que melhor traduz as exigências da mesma fé. A fé há de optar por aquele tipo de análise que mais se coaduna com a sua direção e maneja categorias afins a ela» (Boff, 1980: 36). A análise da vida real e da sociabilidade concreta é conduzida, portanto, pelos critérios de uma ética pré-estabelecida.

2. A libertação

2.1. O sujeito da transformação

Segundo Boff, a essência humana é constituída pela liberdade relativa. Enquanto o homem é «*um-ser-no-mundo*», ele tem sua liberdade limitada pela situação e por seu próprio ser-estar no mundo. A vida é, assim, um constante autodeterminar-se, uma constante fuga em busca de uma maior liberdade, até que se alcance, com a morte, a liberdade total. Muito embora, neste processo de autodeterminação, o homem caia, portanto, sempre em uma nova posição de dependência e de liberdade relativa, a liberdade deve, porém, ser buscada e almejada, na medida em que o *Reino de Deus* inicia-se aqui na terra.

Libertar-se é, assim, autodeterminar-se verdadeiramente por si só. Trata-se da libertação da vontade: esta última não pode ser definida por um ser estranho a mim. Embora o cativo seja «criacionalmente inocente», isto é, embora seja imutável o fato de a vida constituir-se, por si só, em um estado de dependência, existiria, no entanto, também, a «escravidão moralmente má». A má dominação, aquela que mais deve ser repudiada e que se constitui numa verdadeira alienação da liberdade humana, consiste no ludibriamento da *opinião pública* por *terceiros*. Pois, «liberdade é poder auto-realizar a si mesmo dentro de sua determinação existencial, social e política». Trata-se de um «auto-realizar a si mesmo» a partir de uma «força própria e por isso livre, pela qual o homem coloca uma determinação nova (sobredeterminação) ou assume, rejeita, critica a determinação na qual já está» (Boff, 1980: 90). É precisamente esta *força própria* que vem a ser o eixo central e o encadeamento primeiro da ação sócio-transformadora.

O processo libertador é delineado, portanto, a partir do momento em que se tenha rompido ideologicamente com dependências. É por um ato de vontade interno ao indivíduo, que se desencadeia o processo de libertação sócio-histórica: «pela decisão, o



projeto histórico começa a assumir configuração concreta. Ao se processar ela se encarna em atos concretos» (Boff, 1980: 92). A busca de liberdade é, por outro lado, intrínseca tanto ao indivíduo quanto à sociedade, pois, «a sociedade como artefato humano reproduz, na diferença específica do social, a estrutura vigente na liberdade pessoal» (Boff, 1980: 97). E desde que exista opressão, ter-se-ia «acumulado», também, uma «memória contestadora e subversiva capaz de manter sempre viva a chama da liberdade a ser conquistada» (Boff, 1980: 99).

Por consequência, a ênfase recai, aqui, sobre a comunicação e a educação. A liberdade sendo algo intrínseco ao ser humano, bastar-se-ia acionar sua *memória*, para se criar, assim, as condições ideais para que os indivíduos possam autodeterminar-se. Em outros termos, trata-se de criar as condições favoráveis à «tomada de consciência», pelos indivíduos, de sua condição de dominados – «tomada de consciência» que constitui, por si só, o ponto de partida do processo de emancipação.

A tomada de consciência antecede, pois, à ação prática. Lembremos, aqui, o lema principal da teologia da libertação: «ver, julgar e agir». A mudança transformadora não depende, pois, verdadeiramente de uma interação entre objetividade e subjetividade. Na medida em que a situação sócio-histórica concreta é entendida, abstrata e antecipadamente, como sendo uma *situação* histórica e, portanto, invariavelmente opressora, o processo de libertação não depende tanto das especificidades da *situação* concreta para se realizar. A condição de possibilidade da transformação é dada por uma definição abstrata do que seja o homem e seu destino.

2.2. O locus fundamental da transformação

A esfera da interação comunicativa é aquela na qual se delinea e tem início a ação transformadora. Partindo de um pressuposto também próximo ao de Habermas, Boff entende ser a interação social, através da linguagem, a experiência humana por excelência: «O gesto proto-primário da cultura humana [...] não teria sido a utilização do instrumento tecnológico para garantir a subsistência individual, mas teria sido a co-divisão dos alimentos produzidos [...] num gesto de profunda comunhão, criadora da comunidade originária» (Boff, 1995: 205). Dito de outra forma, não é o trabalho o que define a experiência humana fundamental, mas a comunicação, a capacidade humana de interação e de solidariedade.

A emancipação se define, portanto, a partir de uma maior participação na esfera das decisões políticas. Para Boff, a democracia é a forma mais perfeita da libertação integral, pois é «a configuração política que melhor dá corpo à participação coletiva» (Boff, 1995: 175). Na medida em que a esfera do trabalho é externa ao que se entende como sendo a experiência humana fundamental, a emancipação humana também, por consequência, dela prescinde. A igualdade de participação decisória possível e almejada provém exclusivamente de uma alteração nas estruturas vigentes de poder, rumo a uma «democracia alargada», e a emancipação humana seria alcançada através de uma participação a mais inclusiva possível. Todos, independentemente da classe social a que



se pertença, devem, neste sentido, ser *incluídos*, bastando que se faça, para tanto, uma «opção pelos pobres»⁵. A proposição emancipatória de Boff não tem em vista uma ditadura do proletariado⁶ ou outro tipo de organização social. A democracia liberal não aparece, aqui, como forma social intermediária, que precederia outro tipo de organização sócio-histórica, mas é, ela mesma, o fim almejado pela política libertadora, como veremos melhor no item 2.3.

Como o explica Tonet, os teólogos da libertação utilizam, na verdade, a referência à realidade social latino-americana, caracterizada como luta de classes, apenas com o objetivo de se diferenciarem da tradicional reflexão da Igreja, que tomava a política de forma genérica, como se esta não estivesse ligada a uma realidade histórica determinada. Os antagonismos produzidos pela condução do processo de trabalho capitalista, ou a luta de classes, não é, portanto, uma categoria central para a compreensão da realidade. O elemento fundamental no processo de emancipação de todo e qualquer *povo*, independentemente da realidade sócio-histórica à qual ele pertença, é a política, a interação comunicativa visando o bem comum e o delineamento de um projeto histórico com base em fundamentos éticos.

O máximo que se busca, na teologia da libertação, de modo geral, e em Boff, em particular, é uma qualificação desta ação política. As condições de miséria social do quadro latino-americano são reconhecidas, mas o que diferencia este quadro daquele dos Países mais desenvolvidos, é o fato de que, nestes, «a luta se desenvolve segundo regras mais democráticas, permitindo ao povo uma participação na vida pública mais intensa». Enquanto que «na América Latina a situação é de conflito aberto, com as classes dominantes impedindo de todas as formas que as grandes massas tenham voz na vida política» (Tonet, 1982: 37).

Muito embora noções como «pobreza», «enriquecimento de poucos» e «capitalismo», apareçam constantemente nas análises em questão, a categoria *luta de classes* possui desdobramento prático apenas no espectro da luta política. O problema que se apresenta não é relacionado, portanto, à forma em que se dá o enriquecimento das classes dominantes ou o empobrecimento das dominadas, mas ao fato de que as primeiras não permitiriam a participação política das demais classes. As classes dominantes são definidas, assim, como aquelas que «impedem» a participação na vida pública das demais classes.

Sendo a práxis uma das categorias centrais da filosofia que configura a teologia da libertação, as referências à realidade social latino-americana têm o intuito de servirem de apelo à ação prática. No entanto, confirmando o que viemos de referir, Tonet mostra que, embora teólogos da libertação como Gustavo Gutierrez, afirmem uma definição de práxis muito próxima daquela de Marx, ou seja, de uma praxis entendida como «atividade transformadora no mundo num sentido amplo [...] o momento que se destaca na concepção de práxis dessa corrente de pensamento é o da política». Clódovis Boff explicita este entendimento quando afirma que a *práxis*, fundamental neste «novo modo

⁵ Mais uma vez, a consciência aparece, aqui, como o ponto de partida para a emancipação.

⁶ Posição que é, por sua vez, a de outros teólogos da libertação como J.L. Segundo (Tonet, 1982: 24).



de fazer teologia», é «aqui entendida sobretudo como prática política, a saber, como intervenção sobre as estruturas sociais» (Tonet, 1982: 33). O sentido da práxis libertadora é, assim, exclusivamente o de uma intervenção no interior das estruturas sociais existentes: «Diante do regime geral de cativo, muitos, embora aceitem a teoria da dependência, mas com sentido histórico das mediações políticas e estratégicas de toda revolução, propõem uma mudança do sistema por meio de mudanças no sistema» (Boff, 1980: 38). É no interior das estruturas sociais vigentes, e não a partir de uma transformação completa destas mesmas estruturas, que se pleiteia uma mudança com vistas a uma menor opressão.

Boff referenda, destarte, a política partidária recomendada pela Conferência dos bispos em Puebla, como sendo o tipo de prática política que deveria ser adotada pelos leigos da Igreja, e indica, por outro lado, como justificativa teórica, a teoria gramsciana do bloco histórico hegemônico. Segundo ele, é pela disputa de hegemonia, com vistas à conquista do poder do Estado, que se realiza a transformação no sentido de se garantir justiça social e participação ampliada nas decisões; as classes dominadas podendo, neste sentido, conquistar gradualmente a hegemonia política.

2.3. Os ideais da transformação

Os ideais da Revolução francesa são expressamente adotados pela teologia da libertação, ressaltando-se, apenas, que eles devem ser ampliados ou estendidos à realidade latino-americana. Ao deixar clara sua opção pela democracia e pelos direitos fundamentais, relacionados à participação e à cidadania política, Boff deixa a entender que os direitos sociais e outros mecanismos que apontem para a resolução dos problemas sócio-econômicos da América Latina, têm o mesmo estatuto que todos os demais direitos legados pelas revoluções burguesas do século XVIII. A solução da pobreza e das diferenças sociais alarmantes é, neste sentido, também, uma conquista social dentro da ordem da legalidade vigente. Em suas palavras, o engajamento social proposto é o engajamento «pelos direitos humanos» (Boff, 1982: 209), pois, os critérios fundamentais do cristianismo são, além do «culto espiritual», o «engajamento ético». Em outras palavras, além dirigir-se a Deus, o cristão deve «dirigir-se também ao outro [...] [e] a violação do direito sagrado do homem inclui a violação do direito sacrossanto de Deus» (Boff, 1982: 169).

Os ideais a serem perseguidos, com vistas à libertação leiga, são, portanto, a conquista dos direitos humanos e de «justiça social». Esta última é entendida na acepção própria dos direitos legados pelas revoluções burguesas, qual seja, como igual possibilidade de se fazer tudo o que não prejudique a outrem. A justiça social «consiste no reconhecimento da dignidade e dos direitos do próximo» (Boff, 1982: 47). É através da participação política que se conquista maior igualdade entre os cidadãos, pois, «falar em justiça social e libertação implica já situar-se no coração do domínio da política» (Boff, 1982: 50). «A fé cristã traz sua contribuição específica no processo mais global de libertação dos pobres, privilegiando os meios não violentos, a força do amor, a



capacidade inexaurível do diálogo e da persuasão e procurando entender também à luz de critérios éticos, firmados na tradição, a violência às vezes inevitável porque imposta pelos que não querem nenhuma mudança» (Ibidem: 40).

Conclui-se, assim, que o pensamento do principal expoente da teologia da libertação no Brasil, no que concerne suas diretrizes sociológicas, encontra-se mais próximo de uma problemática de cunho habermasiano do que propriamente de uma perspectiva marxiana. A análise de Habermas assenta-se sobre o paradigma da linguagem e sua compreensão sobre o problema da dominação e emancipação social está relacionada exatamente à problemática do livre discurso. São as barreiras a uma comunicação livre entre os agentes sociais que representam, fundamentalmente, os grilhões a serem removidos com vistas a uma prática política livre.

Ambos os discursos sobre a sociabilidade se fundam sobre o pressuposto de que a experiência humana fundamental não é exatamente o ato de produção ou o trabalho, mas a comunicação pelo viés da linguagem, em Habermas, e o ato da *comunhão*, da cooperação e interação comunicativa, em Boff. Ambos vêm na ação política, o fundamento, a essência do humano. Em decorrência, a percepção tanto das estruturas sociais de dominação, quanto da perspectiva de sua superação é, também, em ambos os autores, muito próxima.

O problema da dominação é entendido, por Boff, a partir de um ideal ético-cristão que afirma uma maneira de ver o mundo, segundo a qual, a racionalidade moderna deveria submeter-se à racionalidade comunicativo-cooperativa. O problema fundamental da dominação, nas estruturas sócio-humanas, reside, como vimos, no *sentido de ser* escolhido pelos próprios homens, na medida em que, estes, são essencialmente livres para se auto-determinarem. Boff hipostasia, assim, o conceito abstrato da subjetividade humana como *liberdade latente* ou *poder de auto-determinação*. E é esta característica humana que, recuperada, poderia conduzir, para ele, a um modo de vida humano mais justo.

Referências bibliográficas

- Altmann W., *Lutero e libertação*, Ática, São Paulo, 1994.
- Betto F., *O que é teologia da libertação*, «Brasil: Crises e Alternativas», Segrac, Belo Horizonte, 1985.
- Boff L., *A graça e a experiência de nosso mundo científico e técnico*, «Revista de Cultura», 6, Vozes, Petrópolis, 1975.
- Boff L., Boff C., *Como fazer teologia da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1986.
- Boff L., *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*, Ática, São Paulo, 1995.
- Boff L., *Igreja: carisma e poder*, Vozes, Petrópolis, 1982.
- Boff L., *Jesus Cristo libertador*, Vozes, Petrópolis, 1979.
- Boff L., *Seleção de textos militantes*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- Boff L., *Teologia do cativo e da libertação*, Vozes, Petrópolis, 1980.
- Bruneau T.C., *Religião e politização no Brasil*, Loyola, São Paulo, 1979.



- Cardoso F.H., Faletto E., *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, Zahar, Rio de Janeiro, 1979.
- Eagleton T., *Ideologia*, Boitempo, São Paulo, 1997.
- Freitag B., *A teoria crítica ontem e hoje*, Brasiliense, São Paulo, 1986.
- Gomes N.M., *Tramas do tempo: cultura popular e política entre trabalhadores rurais*, Unicamp, Campinas, 1995.
- Grzybowski C., *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*, Fase, Rio de Janeiro, 1987.
- Habermas J., *Connaissance et intérêt*, Gallimard, Paris, 1976.
- Habermas J., *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris, 1973.
- Habermas J., *Théorie et pratique*, Payot, Paris, 1975.
- Ingram D., *Habermas e a dialética da razão*, UnB, Brasília, 1994.
- Iokoi Z.G., *Igreja e camponeses*, Hucitec, São Paulo, 1996.
- Lukács G., *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris, 1960.
- Marcuse H., *L'homme unidimensionnel*, Minuit, Paris, 1968.
- Martins J.S., *Caminhada no chão da noite*, Hucitec, São Paulo, 1989.
- Mendonça S.R., *Estado economia no Brasil: opções de desenvolvimento*, Graal, Rio de Janeiro, 1986.
- Muls N.C., *Trabalho, consciência e luta*, Puc, São Paulo, 1989.
- Teixeira F.J.S., *Pensando com Marx*, Ensaio, São Paulo, 1995.
- Tonet I., *Pressupostos filosóficos da teologia da libertação: a categoria da práxis*, Fafich, Belo Horizonte, 1982.
- Weffort F., *Por que a democracia?*, «Brasil: Crise e Alternativas», Segrac, Belo Horizonte, 1985.