

A moça que lia Boff¹

Ética, transformação, utopia e ação

Valério Guilherme Schaper²

Resumo: Neste artigo empenho-me para retomar o tema da utopia em relação com a ética, enquanto matriz da ação criativa de transformação do mundo. A abordagem se dá através de um diálogo com a teologia de Leonardo Boff, na qual o tema da utopia recebe tratamento privilegiado. O tema da utopia, e o da ação que ele desencadeia, após sua conceituação em Boff, é submetido a uma análise crítica a partir da obra de Hans Jonas e da de Hannah Arendt. Encerra este esforço uma proposta de acolher a utopia na teologia dentro do âmbito da pneumatologia; nesse específico, indico as convergências entre a forma como Boff e a tradição luterana abordam esse locus.

Abstract: In this article I discuss the topic of utopia in its relation with ethics as a matrix of world transforming creative action. The topic is approached through a dialog with Leonardo Boff's theology, in which the theme of utopia has primary importance. After a description of Boff's view of utopia and the action it prompts, the theme is submitted to a critical analysis on the basis of Hans Jonas' and Hanna Arendt's work. Finally the article proposes that utopia should be included in theology within the realm of pneumatology and specifically indicates the convergence between Boff's way of approaching this locus and the way the Lutheran tradition does it.

Resumen: En este artículo me empeño para retomar el tema de la utopía en relación con la ética, en cuanto matriz de la acción creativa de transformación del mundo. El abordaje se da a través de un diálogo con la teología de Leonardo Boff, en la cual el tema de la utopía recibe tratamiento privilegiado. El tema de la utopía, y el de la acción que él desencadena, después de su conceptualización en Boff, es sometido a un análisis crítico a partir de la obra de Hans Jonas y de la de Hannah Arendt. Encierra este esfuerzo una propuesta de acoger la utopía en la teología dentro del ámbito de la pneumatología, en ese específico, indico las convergencias entre la forma como Boff y la tradición luterana abordan esos *locus*.

¹ O texto foi retrabalhado, mas conservou o caráter de uma exposição oral.

² Dr. Valério G. Schaper é professor de ética e dogmática na Faculdades EST.

Palavras-chave: teologia de Leonardo Boff, ética, utopia, transformação, pneumatologia

Keywords: Leonardo Boff's theology, ethics, utopia, transformation, pneumatology

Palabras-claves: Teología de Leonardo Boff, ética, utopía, transformación, pneumatología

I – A moça que lia Boff – Introdução com toques biográficos

O contato pessoal que tive com o teólogo Leonardo Boff foi tardio e se deu em evento do Programa de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, em maio de 1994, quando muitos doutorandos preparavam suas teses justamente sobre a teologia de Boff. O impulso, creio eu, é muito anterior e gostaria de falar um pouco dele, pois creio que, de uma maneira peculiar, conduzirá diretamente ao tema que escolhi para este momento de diálogo com o Prof. Leonardo Boff.

Era o início da década de 1980. Faz muito tempo! Na madrugada fria de um provável mês de junho, acompanhei minha incansável mãe em mais uma de suas batalhas épicas: a de obter uma ficha que daria direito a uma consulta médica no famigerado sistema INPS. Chegamos e, apesar da jovem madrugada, a fila já era imensa. Naquele momento, os que se juntavam à fila eram assaltados por um sentimento ambíguo: insegurança e uma latente revolta. Insegurança porque suspeitavam que poderiam atravessar o resto da madrugada naquelas péssimas condições de espera (de pé, no frio e com fome) e não ser contemplados com uma ficha, pois podiam se esgotar antes que toda a fila fosse contemplada. A revolta latente era a pergunta quase metafísica: por que sempre há menos fichas do que pessoas na fila. Respirando conformismo e revolta, juntamo-nos à massa como quem acolhe uma fatalidade.

As horas corriam e nos deixavam com aquele sentimento de uma vida gasta *bestamente* – como diria Drummond de Andrade. Sentado em qualquer canto, já vencido pelo cansaço, meu olhar surpreendeu a moça. Uma moça, moça simples do lugar, típica moça negra do interior de Minas. O que impressionava era que ela lia. Era a primeira vez que, naquele vale de tragédias pessoais dos acossados por todo tipo de doenças, eu via alguém lendo. Alheia ao barulho das conversas, à partilha solidária e animada sobre a espantosa variedade dos males que afligem os corpos, às discussões sobre quem está em que lugar da fila, a moça lia. Nada roubava sua atenção.

Anos depois, já na faculdade, encontrei, num livro de Carlos Rodrigues Brandão, “A Educação como cultura”, escrito em 1985, a reflexão sobre a foto, na capa do livro, que trazia uma menina que lia enquanto puxava um boi, lá no Vietnã do pós-guerra. E Brandão refletia:

Certamente a menina lê. A corda frouxa entre a mão direita e o pescoço do boi [...] sugere que não há esforço e, menos ainda, perigo, embora o animal seja imenso e ela pequena. [...]. A menina lê. Diversa dos dois outros meninos, que montados num segundo boi apenas viajam e fazem do trabalho o prazer do passeio, a menina parece, atenta, estudar, e faz do trabalho o intervalo do ensino. A tarde é calma, a guerra acabou – até quando? – e as crianças e bois podem conviver em paz.³

A moça lia então. E lia o quê? Alonguei curiosamente o pescoço, apurei a vista e vi. A moça lia o recém-publicado “Igreja: Carisma e poder” (A primeira edição era de 1981). Gravei o título. Gravei o autor. Mais intrigante se tornou ainda o acontecimento. A moça lia e lia um livro religioso (era o máximo que eu podia supor àquela altura da minha vida). Eu sequer suspeitava que viria a fazer teologia. Suspeitava menos ainda que havia algo como um doutorado em teologia. De forma alguma poderia sequer sonhar que viria a me ocupar com o autor daquele livro em uma tese.

Cresse eu num mundo sem coincidências, imaginaria uma conspiração cósmica tramando todos os fios daquele fortuito acontecimento. Porém não posso dizer que os fatos que sucedem a partir desse acontecimento sejam, embora não logicamente intencionados, meras casualidades.

Não se trata do evidente contato com um livro e, posteriormente, com seu autor. Tratava-se de um evento ético. A moça lia e era uma moça negra que lia um livro de teologia numa fila do INPS, onde todos, como parábola, aguardavam uma migalha que caísse da mesa, embora fossem dignos comensais, destinatários/as da imaculável boa-nova do reino de toda a justiça.

Obviamente, naquele momento não se me abriram ainda todas as camadas de sentido daquele evento ético-simbólico. Tanto que ele permaneceu por anos adormecido em minha memória, desabrochando nesses dias, e está sendo partilhado aqui pela primeira vez.

³ BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 9.

A moça lia um livro contundente, escrito de forma corajosa, que se voltava contra as inaceitáveis e esclerosadas patologias do poder na instituição igreja e que, guardadas as devidas proporções, servia (e serve) de questionamento a todas as igrejas. Os temas eram: “A luta pela justiça e o direito dos pobres”, “A violação dos direitos humanos”, “A possibilidade de conversão do poder e da instituição”, “A igreja numa sociedade de classes”, “Poder x carisma”, “A igreja dos pobres”. Eram temas com amplo escopo social e político, pois tratavam de responder à pergunta: por que a igreja não estava na fila do INPS? Bom, o livro de Boff estava e a moça lia.

Volto a Brandão e sua reflexão sobre a menina que lia.

[...] a menina lê. Mergulha a atenção em um universo misteriosamente humano que, ininteligível a qualquer outro ser da natureza, transforma sinais [...] em símbolos. Aquilo através do que se lê; aquilo com que os homens trocam entre si, nas trilhas difíceis da vida em sociedade, as mensagens e os significados que tornam, ao mesmo tempo, tal vida, social e a deles, (uma vida) humana.⁴

A moça lia e lendo apropriava-se de uma gramática (simbólica) através da qual podia ler as estruturas, ler o mundo, ler a si mesma como detentora de direitos inalienáveis, ler a fila do INPS como experiência da privação de direitos. Era um instante ético, pois a moça, lendo, percebia (ou perceberia) que o mundo estava muito aquém do que poderia ser, que o mundo poderia ser diferente do que era e, sobretudo, que aquilo não era uma fatalidade inapelável ou destino inexorável. Era possível desejar um mundo humano.

Sim, era possível desejar um mundo humano. Tal reivindicação ética, não obstante inegáveis melhorias, segue sendo atual. No Brasil, uma grande massa de brasileiras/os luta por direitos que, embora fundamentais, ainda estão num nível infra-humano, como disse Frei Betto.⁵ Trata-se de lutar por comida, bebida e abrigo. São direitos de sobrevivência da espécie (espécie ameaçada, como diz Boff), portanto coextensivos com os demais

⁴ BRANDÃO, 1985, p. 10.

⁵ Fala proferida por Frei Betto em 14 de outubro de 2004, na Igreja do Relógio em São Leopoldo. Frei Betto foi assessor especial do presidente Lula, encarregado da mobilização social do Fome Zero e esteve em São Leopoldo representando a presidência da República no XXIV Concílio da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

animais. Mas, como dizem os Titãs: “A gente não quer só comida. A gente quer comida, diversão e arte [...]. A gente quer inteiro e não pela metade”.⁶

II – O “ético”: desejar a transformação, pensar a ética

2.1 – O “ético” como experiência fundadora

Cabe precisar aquele momento em que a moça, lendo, aprende a gramática do mundo e apreende o instante ético. Gostaria de me valer aqui das cristalinas reflexões de Bonhoeffer em sua ética – inacabada. O instante ético, diz ele, “[...] é um acontecimento-limite, tanto no que se refere ao conteúdo quanto ao seu aspecto vivencial. O ‘dever’ destina-se, tanto pelo conteúdo como pela vivência, a um lugar ou a uma situação em que algo *não existe*, seja porque *não pode existir*, seja porque *não é desejado*. [...] O ‘dever’ é sempre uma palavra derradeira”.⁷

Esse instante ético (“fenômeno ético”) ou simplesmente “o ético”, que, como Bonhoeffer, eu distingo da ética enquanto reflexão sistemática, introduz uma ruptura no verniz do real e deixa entrever os lampejos do “dever” como palavra que, por ser derradeira, é instauradora de um novo começo. O “dever” entrevisto com possibilidade que reivindica atualidade torna o ético uma **experiência primeira**. Dussel, em registro filosófico, define esse ético como “razón ética originaria”⁸.

Nesse sentido, encontramos-nos aqui no coração da teologia latino-americana, que tomava a “vivência da fé” como momento precedente de todo o discurso sobre a fé. E, frisava Gustavo Gutiérrez⁹, não se tratava

⁶ TITÃS. **Comida**. Composição: Arnaldo Antunes, Marcelo Fromer, Sérgio Britto. Disponível em <<http://letras.terra.com.br/titas/91453>> Acesso em: 28 ago. 2008.

⁷ BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 147.

⁸ “La razón ética originaria es el momento primeiro racional, anterior a todo outro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (empírica e formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la ‘res-ponsabilidad por el Otro’ a priori y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis.” DUSSEL, E. **Ética de la liberación**. In: SIDEKUN, A. **Ética do discurso e filosofia da libertação**. Modelos complementares. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994. p. 197. Dussel polemiza aqui diretamente com a ética do discurso de K.-O. Apel e a ética da ação comunicativa de J. Habermas. Ao formalismo abstrato da comunidade ideal de comunicação, Dussel opõe a materialidade dos afetados-excluídos desta comunidade.

⁹ GUTIÉRREZ, G. **Beber do próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 150.

exclusivamente de postura metodológica, mas de uma “maneira de viver a fé”. Em suma, dizia ele, a metodologia da teologia latino-americana era sua espiritualidade. O tema, então, era o da *experiência*, o de uma *experiência primeira, originária*.

2.2 – A experiência primeira como fundadora de utopias

Nesse particular, Leonardo Boff deu notável contribuição ao brindar a teologia latino-americana com uma substancial reflexão sobre a “experiência”¹⁰. Para Boff, no início de tudo está uma experiência originária, fundadora.¹¹ A experiência originária ou fundadora é, conforme Boff, a experiência do Mistério.¹² Em termos cristãos, é “experiência de Deus”. Essa experiência entende o Mistério como um Mistério que se comunica, que busca diálogo. Não se trata mais de uma experiência “abissal” ou “oceânica” e, portanto, ainda indiferenciada.¹³ A “experiência de Deus” vivencia “um encontro, uma presença, uma revelação e um Tu”.¹⁴

¹⁰ Para uma ampla reflexão acerca da originalidade que representa a retomada do conceito de “experiência” na TdL como ponto de partida do discurso teológico, veja BRANDT, H. **Gottes Gegenwart in Lateinamerika**. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992. p. 13-19. O conceito de “experiência”, afirma Brandt, ainda que fosse uma “categoria central” na hermenêutica de Lutero, sofreu um paulatino “descrédito” teológico no âmbito protestante, veja *Ibid.*, p. 176-179. Brandt faz uma tentativa digna de nota de, após detectar os principais impulsos das experiências da TdL, traçar as virtualidades mediadoras da “experiência” no contexto ecumênico. Veja *Ibid.*, p. 183-191, 192-195.

¹¹ “Antes de tudo está a experiência do mistério, a experiência de Deus. Somente depois vem a fé. A fé não é, em primeiro lugar, a adesão a uma doutrina, por mais revelada e sobrenatural que se apresente. [...] A fé só tem sentido e é verdadeira quando significa resposta à experiência de Deus, feita pessoal e comunitariamente.” BOFF, L. O sentido religioso de mistério e mística. In: BOFF, L.; FREI BETTO. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 18. Para uma abordagem em perspectiva desse tema remeto, primeiramente e primariamente, ao livro de BOFF, L. **Experimentar Deus**. A transparência de todas as coisas. Petrópolis: Vozes, 1974. Secundaria e modestamente, recomendo a leitura de SCHAPER, V. G. **A experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. São Leopoldo: IEPG, 1998. p. 334-376 (trata-se do nono capítulo).

¹² Num sentido antropológico-existencial, Mistério é a “[...] dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui caráter definitivamente indecifrável”. BOFF; FREI BETTO, 1994, p. 14.

¹³ BOFF, L. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**: do vale de lágrimas rumo à terra prometida. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 334. Boff fala ainda de um “abismo sinistro” (p. 170) ou de uma presença do Mistério por “imensidão”, numa admitida referência a Tomás de Aquino. ID. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976. 273p. p. 250.

¹⁴ BOFF, 1988, p. 334. Também essa experiência do mistério é uma dimensão da vida a que todos têm acesso num nível mais profundo de si mesmos, sempre que captam o outro lado das coisas ou se sensibilizam diante do outro ou do universo. BOFF; FREI BETTO, 1994, p. 17.

Esse encontro modifica a vida da pessoa, que passa a ver e interpretar tudo como “penetrado” pela presença de Deus. Passa-se a viver a partir desse Absoluto, buscando sua vontade, detectando sua presença (dentro de si, em todos os seres, em todo universo) e decifrando o sentido de sua atuação em todos os acontecimentos históricos.¹⁵

Mistério e Deus são, conforme Boff, identificados pela tradição judaico-cristã na história do povo, particularmente na história dos oprimidos. O Deus histórico apresenta-se como um “Deus ético” e, portanto, a mística que lhe corresponde é uma mística do compromisso ético.¹⁶ Ao lado dessa, há também a mística da contemplação: o universo foi criado por Deus, os seres humanos são seus lugares-tenentes. Em concordância com essa perspectiva, é possível “contemplar a marca registrada de Deus impressa nas criaturas e na realidade espiritual e corporal do ser humano”.¹⁷

Boff argumenta que a situação na América Latina coloca como urgente a elaboração de uma *oração na ação, dentro da ação e com a ação*, ou mais complexamente: uma *oração-libertação* (“contemplativus in liberatione”), isto é, uma oração-ação política, social, histórica, transformadora. Numa formulação mais precisa, a questão coloca-se em termos de *mística e política*. Não se trata, porém, de procurar estabelecer uma correta articulação verbal, mas de “viver uma prática cristã”, imbuída de oração e compromisso¹⁸, que supõe uma nova forma de buscar a santidade e união mística com Deus.

É, pois, a experiência do encontro com Deus no oprimido que confere “unidade” à relação “fé-vida”, “mística-política”. A visão contemplativa e libertadora não emerge espontaneamente, mas é a expressão mais significativa da fé viva e verdadeira. Como lhe dar consistência?

Segundo Boff, a unidade articula-se dialeticamente em dois pólos: oração e prática, que devem ser vistos como dois espaços abertos um ao outro, implicando-se mutuamente.¹⁹ Boff entende que é necessário privile-

¹⁵ BOFF, L. **Vida segundo o Espírito**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 98-99.

¹⁶ BOFF; FREI BETTO, 1994, p. 20.

¹⁷ BOFF; FREI BETTO, 1994, p. 21.

¹⁸ BOFF, 1988, p. 286.

¹⁹ BOFF, 1988, p. 288.

giar o pólo da oração.²⁰ A oração é que permite descer à “profundeza mística”, rompendo a opacidade da realidade, e entrar em comunhão com Deus, com os pobres, humilhados, oprimidos. Aí aflora o serviço solidário ao irmão em suas lutas de libertação. Essa prática, por sua vez, remete à oração como fonte que alimenta, sustenta e garante a identidade cristã no processo de libertação.²¹

Não é, porém, dado ver uma epifania definitiva de Deus na história. Deus está presente também como ausência (“Deus absconditus”). Sua ausência é expressão de juízo que cobra, ao mesmo tempo, justiça para os oprimidos, excluídos, ameaçados de extinção. O crer de que se fala aqui exige amar o invisível de uma presença, que clama uma atitude, e de uma libertação plena que tarda em chegar.²² Trata-se fundamentalmente de uma mística da cruz, que continua viva mesmo sem sucesso visível.²³

É fundamental reter dessa exposição acima a natureza da ação que decorre dessa experiência originária. Trata-se de *ação-contemplação*. Como dito, não se trata de formular adequadamente essa articulação, mas de “viver uma prática cristã”, imbuída de oração e compromisso, que supõe uma nova forma de buscar a santidade e a união mística com Deus. Essa ação está impregnada do sentido de urgência e tem como meta a eficácia: o serviço solidário ao irmão em suas lutas de libertação.

Boff insiste que a ampliação do foco da ação decorrente da experiência originária não se dá ao custo da perda do pobre. Pelo contrário, a experiência “originante” da ação dá conta de uma ampliação dos necessitados da terra. O número de seres ameaçados, que reivindicam solidariedade, cresceu a ponto de incluir o cosmo todo em uma espantosa teia de relações que se multiplicam e se complexificam exponencialmente, colocando em circulação os temas do *cuidado* e da *responsabilidade*.

Concedendo que as pessoas atualmente estão descrentes das revoluções universalmente válidas para todas as sociedades, Boff considera ur-

²⁰ BOFF, 1988, p. 288.

²¹ BOFF, 1988, p. 289. (Grifo próprio).

²² BOFF, 1995, p. 99, 166-167; BOFF, 1988, p. 287.

²³ BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. São Paulo: Círculo do Livro, [1989?]. p. 210. Veja também BOFF, L. **Vida para além da morte**: O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 127, 136, 141-142; BOFF, 1988, p. 292-293. Para a idéia da confraternização do céu e da terra, veja também BOFF, 1993, p. 27-32.

gente transformar subjetividades (pessoais e coletivas) através de “revoluções moleculares”.²⁴ Boff define dessa forma um novo campo de enfrentamento do capitalismo.²⁵

Entretanto, “revoluções moleculares” não são menos utópicas – no sentido positivo dessa palavra na teologia de Boff – do que revoluções universalmente abrangentes. Boff segue tratando das grandes utopias que abrigam o coração humano e, agora, também das que habitam o coração de todo o cosmo.

III – A ação e as utopias

3.1 – Ação e utopia em Boff – o “princípio-esperança”

Em Boff, a utopia recebeu sempre um tratamento especial. Se percebe bem, sob a influência da poderosa linguagem da filosofia de Ernst Bloch, Boff recepciona à sua maneira o “princípio-esperança”, categoria central do pensamento daquele autor.

No ser humano, afirma Boff, há uma tensão constante entre uma “abertura realizada e uma abertura absoluta”. Ele vive sempre preso nas “estreitezias” da situação concreta, mas está “dimensionalizado para a totalidade”. O ser humano é “finito e infinito”. Ele se experimenta feito e sempre por fazer. Isso lhe dá a noção do novo, da ausência de fronteiras. Trata-se de um dinamismo que pervade toda a sua realidade, projetando-o para o futuro.²⁶ Em síntese, a utopia articula o “desejo nunca preenchido do coração humano”.

Esse dinamismo insaciável, que leva o ser humano a autotranscender-se continuamente, recebeu, segundo Boff, a denominação de “princípio-

²⁴ BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993. p. 36-39; BOFF, L. **Nova Era: a civilização planetária**: desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo: Ática, 1994. p. 74. Frei Betto afirma que o socialismo esqueceu a subjetividade. BOFF; FREI BETTO, 1994, p. 30.

²⁵ A propósito deste esforço, veja meu artigo: SCHAPER, V. G. **Mística – Algumas notas provisórias. Práticas & Reflexão**. CECA em revista, ano I, n. 1, jan./jun. de 2005, p. 10-22.

²⁶ BOFF, 1993, p. 19; BOFF, L. Constantes antropológicas e revelação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 32 (125): 28-29.

esperança”²⁷ no pensamento moderno. Trata-se de um princípio e não de uma virtude, frisa Boff. É antes uma “força”²⁸ que penetra todas as virtudes e faz com que permaneçam abertas ao crescimento indefinido. Portanto, esse dinamismo, não objetivável e que transcende cada ação concreta²⁹, permite dizer que em cada ser humano mora o “homo absconditus” do futuro. “Nele não há somente o ser, mas principalmente um poder-ser. Ele é projeção e tendência para um sempre mais, para um Incógnito, para o novum e para o ainda-não.”³⁰

O princípio-esperança, como força de contestação do que é dado, isto é, seu “não” permanente a qualquer realidade concreta, assenta-se sobre um “sim” radical, que é o móvel e a dinâmica desse “não”. Esse “sim” é um sim para um sentido absoluto, para uma plenitude. Ele toma a forma de uma permanente criação de utopias.

Segundo Boff, sempre houve, em todos os tempos, uma busca pelo “homem novo”. Trata-se de uma busca constante de todas as culturas, seja na sua expressão mítica (epopéia de Gilgamés, o tema da imortalidade no Egito, o relato do paraíso na tradição israelita, a “terra sem mal” dos tupi-guaranis e a “pátria da imortalidade” dos apapocuva-guaranis) ou nas utopias científicas do pensamento moderno.³¹

Boff afirma, porém, que há uma diferença básica entre a busca mítica e a busca científica. Enquanto aquela esperava pelo surgimento transcen-

²⁷ BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**: Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 39; BOFF, L. **A ressurreição de Cristo – A nossa ressurreição na morte**. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 96, 102, 108; BOFF, L. Constantes antropológicas e revelação. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 32 (125), 29; BOFF, 1993, p. 19; BOFF, L. **O destino do homem e do mundo**: Ensaio sobre a vocação humana. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 22-23, 156; ID. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. **Revista de Cultura Vozes**, 67:36; BOFF, L. **A graça libertadora no mundo**. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 40-41, 198-199; BOFF, L. **O Pai-Nosso**: A oração da libertação integral. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 68; BOFF, 1988, p. 339; BOFF, L. Não nascemos para morrer. Morremos para ressuscitar. **Revista de Cultura Vozes**, 1 (86): 39. O termo é admitidamente tomado do filósofo Ernst Bloch, em sua obra clássica “Das Prinzip Hoffnung”.

²⁸ Boff pode falar em “força”, “energia vital”, “princípio”, “pulsão”. As denominações variam consideravelmente, mas há uma clara preponderância do termo “princípio-esperança”, como visto na nota anterior.

²⁹ “[...] um impulso nascivo que informa todos os atos e não é informado por nenhum.” BOFF, L. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. **Revista de Cultura Vozes**, 67: 36.

³⁰ BOFF, 1988, p. 338.

³¹ BOFF, 1986, p. 39; BOFF, 1980, p. 9-12, 56.

dente do “homem novo”, essa quer criá-lo mediante os meios técnicos de que dispõe.³² Há também uma busca por um “mundo novo” e uma sociedade perfeita. A história humana (literatura, filosofia, teologia) tem sido pródiga em projeções literárias³³ desse anseio e chegou a conduzir a alguns experimentos concretos.

As utopias (do “novo homem”, do “novo mundo”) são projeções no futuro daquele dinamismo e anseio fundamental do ser humano. Nessas projeções, o princípio-esperança aparece plenamente realizado, depurado dos elementos limitativos, ambíguos. Entretanto, essa projeção não é fuga, mas força provocadora de transformação, no sentido de conformação da realidade à projeção.³⁴ O princípio-esperança, porém, jamais se exaure em qualquer construção histórica.³⁵

Nesse sentido, o princípio-esperança é fonte de utopias:

[...] a utopia nasce do princípio-esperança, responsável pelos modelos de aperfeiçoamento de nossa realidade que não deixam o processo social se estagnar ou se absolutizar ideologicamente, mas o mantêm em permanente abertura para uma transformação cada vez mais crescente.³⁶

³² BOFF, 1980, p. 12-15. Para uma reflexão sobre o sentido de “subjuar” no contexto da vocação terrestre do ser humano, veja BOFF, 1982, p. 37-38. Para uma abordagem mais detalhada e propositiva no sentido de uma postura ética diante desse tema, veja BOFF, L. *A manipulação biológica do homem. Revista de Cultura Vozes*, 8 (65): 631-641; BOFF, 1980, p. 14-15.

³³ Boff cita alguns exemplos: a República de Platão, a Cidade de Deus de Agostinho, A Cidade do Sol de Campanella, a Utopia de Morus, a Cidade da Eterna Paz de Kant, o Estado Absoluto de Hegel, o Paraíso do proletariado de Marx, o Mundo amorizado e planetizado de Teilhard de Chardin, a Vulcânia de Verne, o Reino de Deus da literatura Apocalíptica e da pregação de Jesus, etc. BOFF, 1993, p. 20.

³⁴ “Utopia não é o oposto da realidade. Ela pertence à própria realidade, enquanto expressa o poder-ser e as potencialidades humanas reais, mas historicamente ainda não concretizadas, projetada no futuro e aí então plenamente realizadas.” BOFF, 1988, p. 339.

³⁵ “O homem pode ainda esperar, planejar e manipular o futuro. Mas nenhum futuro é o futuro absoluto onde desemboca e se aquieta seu dinamismo interior, quando se superaram todas as alienações entre homem e natureza, liberdade e história, idéia e fato.” BOFF, 1993, p. 18. Ou ainda: “[...] seu futuro que vive como dimensão não pode ser manipulado e totalmente revertido num ato concreto. E contudo pertence à própria essência humana”. BOFF, 1980, p. 96.

³⁶ BOFF, 1986, p. 232 e também p. 99; BOFF, 1982, p. 22-3; BOFF, 1980, p. 96; BOFF, 1988, p. 339; BOFF, L.; BOFF, C. *Como fazer teologia da libertação*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; IBASE, 1986. p. 131-132.

3.2 – Utopia e ação – Perspectivas críticas

A utopia sofreu progressiva corrosão, sobretudo ao longo do século XX. A crítica marxista ao “utopismo” dos socialismos precedentes e a proposição de um “socialismo científico” conduziram a verdadeiras “distopias”.³⁷ Pensadores neoliberais, por seu turno, decretaram o fim da utopia ao anunciar a realização do “fim da história”, como “eutopias” das sociedades ricas.³⁸ Não são poucas as críticas que o pensamento utópico acumulou, mas também vêm se configurando indicativos do surgimento de um “novo espírito utópico”.³⁹

A propósito da utopia, apresento algumas observações de Hans Jonas, justamente por ter dirigido uma forte crítica diretamente ao esforço Ernst Bloch de retirar a utopia do reducionismo a que foi submetida no marxismo.

Hans Jonas dirige-se ao que define como o “engodo da utopia” e parte de suas críticas a Bloch pode ser sumarizada como segue:

a) Para Jonas, o equívoco decisivo de toda concepção utópica, e que se confirma também em Bloch, reside na proposição de que “o reino da liberdade começa onde termina o reino da necessidade”.⁴⁰ Ele entende que a “ruptura com o reino da necessidade priva a liberdade justamente de seu objeto”.⁴¹

b) O outro equívoco se esconde na ontologia do “não ser ainda” de Bloch, pois implica projetar para o futuro a possibilidade de suprimir do ser humano sua ambigüidade. Segundo Jonas, o ser humano verdadeiro sempre existiu nessa condição ambígua. Suprimi-la é suprimir o ser humano e o caráter insondável de sua liberdade. Em vista dessa sua singularidade, o ser humano será sempre novo e diferente dos demais, porém jamais “mais verdadeiro”.⁴²

³⁷ Talvez o melhor registro dessas distopias encontre-se na literatura. Seguem dois exemplos: SOLJENITZYN, A. **Arquipélago Gulag: 1918-1956**. São Paulo: Círculo do Livro, [s.d.]. 608 p; ORWELL, G. 1984. 19. ed. São Paulo. Cia. Editora Nacional. 1985. 277 p.

³⁸ FUKUYAMA, F. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

³⁹ ABENSOUR, M. **O novo espírito utópico**. Campinas: UNICAMP, 1990. p. 53-64.

⁴⁰ JONAS, H. **Das Prinzip Verantwortung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. p. 364.

⁴¹ JONAS, 1979, p. 364.

⁴² JONAS, 1979, p. 382.

c) Jonas propõe que se abandone a idéia de uma natureza definida para o ser humano. O ser humano tem aptidão para ser bom e mau e até mesmo as duas coisas ao mesmo tempo. Isso faz parte de sua essência. Deve-se abandonar também a idéia de que somos o momento definitivo de alguma pré-história. Mais salutar para nós seria assumir que todo presente do ser humano é seu próprio objetivo.⁴³

d) Ao otimismo inclemente deve-se opor um ceticismo misericordioso.⁴⁴

Até aqui acompanhamos as perspectivas críticas de Jonas quanto á utopia. Quanto à ação, são muito instigantes as reflexões de Hannah Arendt.

Arendt afirma que, se a teoria política sobreviveu em Marx, ocorreu uma confusão da política com a história. Essa confusão – indulgente com Marx, mas fatal para seus seguidores – conduziu a uma identificação da “ação” com o “fazer a história”. Segundo ela, as mixagens teóricas operadas por Marx resultaram que no marxismo temos que “desígnios superiores” podem se tornar fins intencionais da ação política. A “ação” é rebaixada ao “status” de “fabricação”. Para Arendt “[...] nem a liberdade nem qualquer outro significado podem ser jamais o produto de atividade humana no sentido de que a mesa é, e evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro”.⁴⁵

Arendt entende que a tentativa de “derivar a política da História, ou antes a consciência política da consciência histórica”, tem como finalidade, na verdade, minimizar a vulnerabilidade e o sofrimento humano na medida em que permite “escapar às frustrações e à fragilidade da ação humana construindo-a à imagem do fazer”⁴⁶.

3.3 – Ação e utopia – Uma perspectiva teológica

A partir do exposto, colocam-se muitas dúvidas sobre a possibilidade de pensar qualquer forma de progresso, seja histórico ou ético. De qualquer forma, não se trata, em hipótese alguma, de abandonar a perspectiva

⁴³ JONAS, 1979, p. 386-387.

⁴⁴ JONAS, 1979, p. 386-387.

⁴⁵ ARENDT, H. **Entre passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 113.

⁴⁶ ARENDT, 1979, p. 114. Neste sentido, veja o excelente artigo de WESTHELLE, V. Labor: a Suggestion for Rethinking the Way of the Christianism. **Word & World**, 6(2):194-206.

utópica para o pensamento humano, menos ainda para o pensamento teológico. Contudo, não se podem ignorar as consistentes críticas que Jonas e Arendt colocam diante de nós. Acredito que o Prof. Boff acolhe e elabora em sua obra os reparos de Jonas e de Arendt à utopia e às patologias da ação, respectivamente.

Antes, porém, de tratar disso, convém expor, ainda que de forma breve, a posição luterana. Para iniciar apresento as ponderações precisas do Prof. Hermann Brandt, apresentadas no IV Simpósio de Identidade Evangélico-Luterano, evento promovido pela Faculdades EST em 2007. Ele chamou a atenção para o fato de a ética não ser um tema “auto-subsistente” em Martinho Lutero (1483-1546), isto é, ela não tem “leis próprias ou uma dinâmica própria”. Isso se deve ao fato de que, no pensamento de Lutero, todas as questões éticas estão “inseridas e subsumidas sob o reconhecimento do ser humano por Deus, que só podemos apreender na fé na justificação”⁴⁷.

Ainda segundo Brandt, há em Lutero uma clara dependência da ética em relação às “premissas da fé na justificação”. Isso pode ser constatado de forma clara no escrito “Da liberdade cristã”. A estrutura do escrito sugere essa dependência ao insistir na precedência da primeira tese (“em Cristo pela fé”) em relação à segunda (“no próximo pelo amor”).⁴⁸

Considerando, então, a posição luterana, constato que, embora encontremos em Lutero frases como esta: “A vida cristã não é ser piedoso, mas tornar-se piedoso; não é ser saudável, mas tornar-se saudável; sobretudo não um ser, mas um vir a ser; não um ficar parado, mas um exercício. Nós ainda não somos, mas o seremos. Ainda não foi feito e ainda não aconteceu, mas está a caminho”, não se pode daí derivar alguma possibilidade de progresso ético ou histórico.

Neste sentido, ilustra bem a visão luterana a posição de Oswald Bayer. Em sua interpretação da clássica fórmula da “justiça passiva da fé” em Lutero, Bayer enfatiza que a fé é inteiramente obra de Deus e, portanto, não

⁴⁷ BRANDT, H. Identidade Luterana: ética, missão, diálogo entre as religiões. In: WACHHOLZ, W. (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. Anais do III Simpósio sobre Identidade Luterana. São Leopoldo: EST, 2005. p. 53.

⁴⁸ BRANDT, 2005, p. 54.

é decisão, atividade interpretativa ou produção de sentido por parte do ser humano.⁴⁹

A fé justificadora é totalmente obra de Deus. A pessoa experimenta essa fé ao “sofrê-la”, posto que se trata de morte do “velho Adão” e da “velha Eva” em nós. Lutero disse, no debate de Heidelberg, com toda força, que quem não foi “destruído”, “reduzido a nada” pela cruz e pelo sofrimento acaba atribuindo as obras e a sabedoria a si e não a Deus. Quem, porém, foi “examinado” pelo sofrimento sabe que não é ele quem opera, mas Deus.⁵⁰ Portanto, toda forma de reflexão justificadora da existência ou toda tentativa de fundar uma ética que queira sustentar o relacionamento com Deus precisam ser “reduzidas a nada” pela obra de Deus.

Posto que Deus mata para fazer viver (1Sm 2.6), é preciso entender as conseqüências éticas da morte do velho Adão e da velha Eva. Segundo Bayer, essa morte consiste em morrer para todas as formas do “pensar justificador” e o “fazer justificador”. Em geral, diz Bayer, o pensar justificador, que é uma busca compulsiva por conciliar tudo e unificar a realidade numa totalidade de sentido, vincula-se visceralmente ao fazer justificador, que é um esforço prático de busca de reconhecimento e tentativa de comprovar o direito à existência.⁵¹

A suposição fundamental aqui é que o evangelho, sendo uma teoria (pensar), precisa ser concretizado numa prática (fazer).⁵² A morte do velho Adão, da velha Eva é, portanto, a morte dessa forma de compreender a fé. Ela não é nem teoria nem prática de auto-realização, mas justiça passiva da fé, em outras palavras, obra de Deus em nós. No entanto, a essa morte

⁴⁹ BAYER, O. **Viver pela fé**. Justificação e santificação. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1997. p. 22-23, 65.

⁵⁰ LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: ID. **Obras Selecionadas**. v. 1: Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. p. 52.

⁵¹ “Importa, segundo a doutrina paulina da justificação, que diante de Deus o ser humano é mais do que o somatório de tudo o que já tem feito, também mais do que o somatório de todas as falhas que cometeu.” MÖLLER, C. **Reconstruindo comunidade**. Cartas ao presbitério. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 85.

⁵² Põe-se aqui a conclusão equivocada de que à justificação deveria seguir a santificação. Lutero chama a atenção para isso em LUTERO, Martinho. Prefácio à epístola de São Paulo aos Romanos. In: LUTERO, M. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984. p. 184.

segue o novo nascimento. Nesse novo nascer há um “esquecimento de si” que é dádiva da fé.⁵³

A morte do velho Adão e da velha Eva significa, em última análise, uma destruição de toda ilusão quanto à possibilidade de uma totalidade de sentido ou quanto à possibilidade de certificar-se da ação encetada. Uma visão global da história, uma utopia do alvo a que se destina a ação humana é obra do velho Adão e da velha Eva. É obra e esforço de autojustificação.

A pessoa que crê foi libertada dessa preocupação (da preocupação pela salvação) e pode assumir, não sem lamento ou melancolia, a finitude e a precariedade de sua vida e das muitas histórias nas quais sua vida está inserida. Em termos bem claros, pode-se concluir, assim como Bayer, o seguinte: “A pessoa justificada [...] não tem nenhuma pretensão de totalidade em seu agir. Na verdade, pode-se mostrar extremamente cética diante de tal pretensão, uma vez que não depende da justificação pelo sucesso; não está condenada ao sucesso”.⁵⁴

A ação do crente justificado vive da promessa e não da certeza. E embora viva em nova obediência, o crente justificado sabe que suas obras, ainda que não-arbitrárias, não estão livres da ambigüidade. “A pessoa que Deus justifica se dá por ‘satisfeita com o que está aí à mão’ e não tem necessidade de ‘dominar e controlar’ as coisas e circunstâncias ‘em vista do futuro’.”⁵⁵

Vale fazer aqui um reparo à posição de Bayer de que o justificado faz aquilo que lhe “vem à mão”.⁵⁶ Bayer está corretamente preocupado em resguardar a inteireza da “justiça passiva da fé”. Entretanto, a partir da América Latina, a fé que faz apenas o que lhe “vem à mão” é irresponsável diante do caráter estrutural do mal, do sofrimento. A pessoa justificada pode, sem “pretensão de totalidade em seu agir”, articular o seu amor em função de uma eficácia estrutural. O foco dessa questão foi formulado com propriedade por Walter Altmann quando pergunta por que seria mais luterano

⁵³ “A fé [...] acontece como libertação da compulsão ao auto-asseguramento e, assim, como libertação da incerteza; ela acontece como libertação da compulsiva busca da própria identidade.” BAYER, 1997, p. 27.

⁵⁴ BAYER, 1997, p. 37.

⁵⁵ BAYER, 1997, p. 37.

⁵⁶ BAYER, 1997, p. 36-37, 58-59.

acentuar, diante da injustiça estrutural, o perigo da “salvação por obras” do que a “necessidade de fé ativa no amor”.⁵⁷

IV – No poder do Espírito

Não gostaria, porém, de encerrar essa conversa sem pelo menos sinalizar um caminho no qual vejo que seja possível superarmos as críticas anteriormente apresentadas ao pensamento utópico e à ação e também as sensibilidades confessionais, que correm sempre o risco de criar espaços estanques e improdutivos. Vejo um terreno comum em que podemos, diante dos desafios éticos e dos limites apresentados, plantar uma horta comunitária, ecumênica. Acredito que a partir da pneumatologia podemos lançar algumas sementes.

Compartilho a posição luterana expressa por Robert Jenson.⁵⁸ Ele diz que a vida no Espírito transcende o meramente moral. A partir da contestação do “status quo” (moral), não se pode resolver tudo através de uma mera obediência “capenga” aos valores através dos quais buscamos uma nova ordem, uma nova coerência.

O Espírito move em direção a uma nova criação e ela inclui novos valores. A contestação do “status quo” desencadeada pelo Espírito não se detém na superfície dos nossos comportamentos, mas exige a adequação a uma nova forma de compromisso. Enfim, o Espírito exige e propicia “criatividade moral”.

Jenson afirma que a proposição de um novo bem significa entrar num espaço de liberdade criativa no qual se pode habitar independentemente. O “ainda-não-ser”, em linguagem vazada em Bloch, está sujeito a “vertigens”. Justamente nesse espaço propiciado pelo Espírito e no qual brota o chamado para elaboração de um novo bem, um novo valor, tem de

⁵⁷ ALTMANN, W. Luther's Theology and Liberation Theology. In: BRAKEMEIER, G. **Lutherans in Brazil 1990**. History, Theology, Perspectives. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1989. p. 72-75, 76-80, aqui p. 78. Veja ainda ALTMANN, W. **Lutero e libertação**. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 90-95.

⁵⁸ BOFF, L. **São Francisco de Assis: ternura e vigor**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 25. Para uma abordagem clássica sobre a categoria do “illud tempus”, veja ELIADE, M. **The Sacred and the Profane**. The Nature of Religion. New York: HBJ Book, 1959. p. 80-113.

haver algo mais do que a mera presença do “imperativo de que deveríamos seguir em frente”, pois justamente essa percepção de “deveríamos” e o de “em frente” é que se evaporou, se desfez. Assim ocorre o confronto com a transcendência, e a transcendência aparecerá ou como uma defesa diante da desorientação ou como a própria desorientação.

Assim, podemos encerrar essa exposição do Jenson com uma frase que resume o sentido do exposto acima:

É pelo conhecimento (através da promessa) de que, apesar de tudo, o bem ser realizará, porque o futuro é de Deus, que podemos nos arriscar a vertigem da liberdade, que podemos permitir que a vida moral nos leve aonde tememos ir. É no conhecimento do que certamente será que podemos estar ao mesmo tempo abertos confiantes em relação ao que deveria ser.⁵⁹

Boff expressa uma visão muito próxima dessa, pois entende que o Espírito está intimamente relacionado com os eventos escatológicos. Toda tradição bíblica e teológica, informa Boff, coloca o Espírito sempre em relação com o futuro. Portanto, a ação criadora do Espírito voltada para o futuro liberta da “obsessão pela origem” e também do desejo de “voltar ao útero paradisíaco”, cujo acesso está fechado (Gn 3.23).⁶⁰ O Espírito como ação e transformação é princípio da nova terra e do novo céu e imbuí os “agentes da história” de força efetivamente criadora (cf. 6.2.6). Nesse sentido, pode-se dizer que, ao libertar o ser humano da “obsessão da origem”, o Espírito afasta-o das tentativas de “represtinar” comportamentos arcaizantes e livra-o do fascínio do “*illud tempus*” mítico.

Essa compreensão da vida humana no horizonte da personalização do Espírito nada tem de imediaticidade, epifania. Não há aqui um “demissionamento” da ação humana em sua liberdade. É mediante a ação humana e, muitas vezes, apesar dela que o Espírito atua, fazendo com que essa obra seja “totalmente humana e totalmente divina”⁶¹. Sendo fundamentalmente ação e transformação, o Espírito penetra a ação humana, potencializando-a e tornando-a efetivamente criadora. A força criadora do Espírito faz com que os agentes da história sejam efetivamente agentes e

⁵⁹ JENSON, R. O Espírito Santo. In: BRAATEN, C.; JENSON, R. W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2, p. 158.

⁶⁰ BOFF, L. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 235.

⁶¹ BOFF, 1986, p. 238.

não repetidores e mandatários de forças externas. O Espírito, frisa Boff, fez dos rostos humanos transfigurados e humilhados seu próprio rosto divino.⁶²

Para concluir, cito uma frase de Jenson que dá a exata noção do que significa pensar a ética cristã na perspectiva da pneumatologia e no horizonte da escatologia: “No reino de Deus, o amor sem dúvida será maior que a fé e a esperança (1 Co 13.1); nesse meio tempo, o amor (i. e., a aceitação de uma possibilidade estranha) depende inteiramente da fé e da esperança”.⁶³ Este é o chão no qual medra a utopia e somente aí é possível.

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. **O novo espírito utópico**. Campinas: UNICAMP, 1990.
- ALTMANN, Walter. Luther's Theology and Liberation Theology. In: BRAKEMEIER, G. **Lutherans in Brazil 1990**. History, Theology, Perspectives. São Leopoldo: EST/Sinodal, 1989.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**. Releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- ARENDRT, Hannah. **Entre passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BAYER, Oswald. **Viver pela fé**. Justificação e santificação. São Leopoldo: IEPG/Sinodal, 1997.
- BOFF, Leonardo; FREI BETTO. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. 3. ed. Petrópolis: Vozes; IBASE, 1986.
- BOFF, Leonardo. **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn: Bonifacius, 1972.

⁶² BOFF, 1986, p. 253-254; BOFF, L. **A santíssima Trindade é a melhor comunidade**. São Paulo: Vozes, 1988, p. 148-149. Boff define ainda os seguintes âmbitos de ação do Espírito: a) A Igreja é definida por Boff como sacramento de Cristo e também do Espírito Santo. BOFF, L. **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung**. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. Paderborn: Bonifacius, 1972, p. 361-375. b) Boff enfatiza também a ação do Espírito nos sacramentos. BOFF, 1986, p. 255. c) Boff chama a atenção para a dimensão feminina do Espírito Santo. BOFF, 1986, p. 239-242; BOFF, 1988, p. 146-147. d) Boff aponta ainda para o “theologúmenon” da pneumatificação de Maria. BOFF, 1986, p. 239-242; BOFF, 1988, p. 256-258, p. 148-149. BOFF, L. **O rosto materno de Deus**. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 92-117, 178-195.

⁶³ JENSON, 1995, p. 159.

- _____. **Experimental Deus.** A transparência de todas as coisas. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. **O caminhar da Igreja com os oprimidos:** do vale de lágrimas rumo à terra prometida. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. **Igreja: carisma e poder:** Ensaio de eclesiologia militante. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. **A graça libertadora no mundo.** Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. **Vida segundo o Espírito.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. **Teologia do cativo e da libertação.** São Paulo: Círculo do Livro, [1989?]. p. 210.
- _____. **Vida para além da morte:** O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. **O rosto materno de Deus.** Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. **A santíssima Trindade é a melhor comunidade.** São Paulo: Vozes, 1988.
- _____. **Ecologia, mundialização, espiritualidade:** a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993. p. 36-39.
- _____. **Nova Era: a civilização planetária:** desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo: Ática, 1994.
- _____. **Jesus Cristo libertador:** Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. **A ressurreição de Cristo – A nossa ressurreição na morte.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. Constantes antropológicas e revelação, **Revista Eclesiástica Brasileira**, 32 (125): 29, 1993.
- _____. **O destino do homem e do mundo:** Ensaio sobre a vocação humana. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. Cristianismo: religião na qual a utopia se tornou topia. **Revista de Cultura Vozes**, 67: 36.
- _____. **O Pai-Nosso:** A oração da libertação integral. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. Não nascemos para morrer. Morremos para ressuscitar. **Revista de Cultura Vozes**, 1(86): 39.
- _____. A manipulação biológica do homem. **Revista de Cultura Vozes**, 8 (65): 631-641.
- _____. **São Francisco de Assis: ternura e vigor.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- _____. **A Trindade, a sociedade e a libertação.** Petrópolis: Vozes, 1986.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Ética.** São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura.** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

- BRANDT, Hermann. **Gottes Gegenwart in Lateinamerika**. Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie. Hamburg: Steinmann & Steinmann, 1992.
- BRANDT, Hermann. Identidade Luterana: ética, missão, diálogo entre as religiões. In: W. WACHHOLZ (Coord.). **Identidade evangélico-luterana e ética**. Anais do III Simpósio sobre Identidade Luterana. São Leopoldo: EST, 2005.
- DUSSEL, E. Ética de la liberación. In: SIDEKUN, A. **Ética do discurso e filosofia da libertação**. Modelos complementares. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1994.
- ELIADE, M. **The Sacred and the Profane**. The Nature of Religion. New York: HBJ Book, 1959.
- FUKUYAMA, F. **O Fim da História e o Último Homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- JENSON, R. O Espírito Santo. In: BRAATEN, C.; JENSON, R. W. (Eds.). **Dogmática Cristã**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1995. v. 2.
- JONAS, H. **Das Prinzip Verantwortung**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. (Edição em português: JONAS, H. **O princípio responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC. 2006.)
- LUTERO, Martinho. Debate de Heidelberg. In: ID. **Obras Seleccionadas**. v. 1: Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.
- LUTERO, Martinho. Prefácio à Epístola de São Paulo aos Romanos. In: LUTERO, Martim. **Pelo Evangelho de Cristo**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984.
- MÖLLER, Christian. **Reconstruindo comunidade**. Cartas ao presbitério. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- ORWELL, George. **1984**. 19. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1985.
- SCHAPER, Valério G. **A experiência de Deus como transparência do mundo**. O “pensar sacramental” em Leonardo Boff entre história e cosmologia. São Leopoldo: IEPG, 1998.
- SCHAPER, Valério G. Mística – Algumas notas provisórias. **Práticas & Reflexão**. CECA em revista. Ano I, n. 1, jan./jun. 2005.
- SOLJENITZYN, Alexander. **Arquipélago Gulag: 1918-1956**. São Paulo: Círculo do Livro, [s/d].
- WESTHELLE, V. Labor: a Suggestion for Rethinking the Way of the Christianity. **Word & World**, 6(2): 194-206.