



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

## A chave antropológico-libertadora da teologia de Juan Luis Segundo: a influência moderna e sua receptividade na teologia

*The anthropological-liberating key to Juan Luis Segundo's theology: modern influence and its receptivity in theology*

*La clave antropológico-libertadora de la teología de Juan Luis Segundo: la influencia moderna y su receptividad en la teología*

Vicente Artuso<sup>1</sup>

[orcid.org/0000-0003-3036-1774](https://orcid.org/0000-0003-3036-1774)  
[vicente.artuso@pucpr.br](mailto:vicente.artuso@pucpr.br)

Antonio Eduardo

Pereira Pontes Oliveira<sup>1</sup>

[orcid.org/0009-0007-0040-1807](https://orcid.org/0009-0007-0040-1807)  
[antonioep91039433@gmail.com](mailto:antonioep91039433@gmail.com)

Recebido em: 18 jun. 2024.

Aprovado em: 1 ago. 2024.

Publicado em: 11 dez. 2024.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é salientar a universalização antropológica da libertação na teologia de Juan Luis Segundo (1925-1996). Eminentemente influenciado pelas reivindicações das duas Ilustrações modernas (do homem e da práxis), J. L. Segundo se preocupa, primeiramente, em reler a teologia à luz de uma consistente antropologia que distingue valores (fé antropológica) e sistemas de eficácia (ideologia) para, em seguida, perguntar-se e motivar a práxis histórica de transformação social a partir dos profundos valores humanos e humanizadores do evangelho. 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, 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. Neste artigo, expõe-se o itinerário moderno de emancipação e transformação da história como reivindicações da modernidade, passando pela sua acolhida em âmbito teológico e demonstrando a sua influência e receptividade na teologia de J. L. Segundo.

**Palavras-chave:** Libertação da teologia. Juan Luis Segundo. Epistemologia teológica. Modernidade. Concílio Vaticano II.

**Abstract:** The objective of this article is to highlight the anthropological universalization of liberation in the theology of Juan Luis Segundo (1925-1996). Evidently influenced by the demands of both modern Enlightenments (of man and praxis), J. L. Segundo is primarily concerned with reinterpreting theology in light of a consistent anthropology that distinguishes between values (anthropological faith) and systems of efficacy (ideology). Subsequently, he questions and promotes historical praxis for social transformation based on the profound human values and humanizing aspects of the gospel. As one of the first-generation theologians of Liberation Theologies, Segundo showed particular interest in establishing a theological reflection that not only speaks of liberation but is genuinely liberating. To achieve this, it is necessary to be suspicious, starting from a previous humanizing political option and a critical experience of reality, that the superstructures (Church and theology), as currently configured, maintain unjust social structures. Therefore, they need to be de-ideologized. The anthropological-liberating key resonates in the theological method to accomplish this task. This article explores the modern itinerary of emancipation and transformation of history as claims of modernity, its reception in the theological scope, and demonstrates its influence and receptivity in J. L. Segundo's theology.

**Keywords:** Liberation from theology. Juan Luis Segundo. Theological Epistemology. Modernity. Second Vatican Council.



<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, PR, Brasil.

**Resumen:** El objetivo de este artículo es resaltar la universalización antropológica de la liberación en la teología de Juan Luis Segundo (1925-1996). Eminentemente influido por las pretensiones de las dos ilustraciones modernas (del hombre y de la praxis), J. L. Segundo se preocupa, en primer lugar, por releer la teología a la luz de una antropología coherente que distinga valores (fe antropológica) y sistemas de eficacia (ideología). Para, en entonces, preguntarse y motivar la praxis histórica de transformación social basada en los profundos valores humanos y humanizadores del evangelio. Uno de los teólogos de primera generación de las Teologías de la Liberación, reveló un especial interés en fundar una reflexión teológica que no sólo hable de liberación, sino que sea liberadora. Para ello, es necesario sospechar, a partir de una opción política humanizadora previa y de una experiencia crítica de la realidad, que las superestructuras (Iglesia y teología), tal como están configuradas, son fuente de mantenimiento de estructuras sociales injustas. Por tanto, es necesario desideologizarlos. Para llevar a cabo esta tarea, la clave antropológico-liberadora resuena sobre el método teológico. En este artículo se expone el itinerario moderno de emancipación y transformación de la historia como exigencias de la modernidad, incluyendo su aceptación en el ámbito teológico y demostrando su influencia y receptividad en la teología de J. L. Segundo.

**Palabras clave:** Liberación de la teología. Juan Luis Segundo. Epistemología teológica. Modernidad. Concilio Vaticano II.

## 1 Introdução

Este artigo busca apresentar a chave antropológico-libertadora, ponto de partida na leitura da teologia de Juan Luis Segundo, partindo do desenvolvimento da modernidade como consciência da centralidade da pergunta antropológica e da incitação à práxis histórica, e sua acolhida na reflexão teológica pelo Vaticano II e pelas Teologias da Libertação em contexto latino-americano. Ao invés de uma preocupação sistêmica de expor a Teologia da Revelação desde os albores da modernidade, despontando no Vaticano II e na sua interpretação por J. L. Segundo, optou-se, por questão de objetividade e síntese, apresentar a chave fundamental do pensamento segundiano, alicerçada em sua Teologia da Revelação, como acolhida das duas essenciais reivindicações modernas.

O objetivo deste artigo, portanto, é salientar os aspectos de continuidade do pensamento

segundiano na recepção e na influência da reivindicação antropocêntrica e da efetividade histórica da modernidade na linha do Concílio Vaticano II e das Teologias da Libertação. O trajeto a ser percorrido é: partir das reivindicações modernas sintetizadas nas duas ilustrações, passar pela interpelação destas à teologia e sua acolhida nos movimentos teológicos do século XX, na teologia do Concílio Vaticano II e nas Teologias da Libertação, chegando à sistematização da epistemologia teológica de J. L. Segundo.

## 2 As reivindicações da modernidade: emancipação, autonomia e efetividade histórica

Pela objetividade que se impõe a uma breve contextualização filosófica, não se pretende uma exposição diacrônica dos albores e do desenvolvimento das intuições modernas, mas a caracterização sincrônica das reivindicações da modernidade desdobradas em um processo histórico.

O século XVI se apresenta como o palco de uma série de mudanças que motivam e inspiram uma nova concepção do homem a respeito de si mesmo e do mundo que o rodeia<sup>2</sup>. As grandes navegações, a mercantilização, a descoberta do "novo mundo", o fim do absolutismo monárquico fundado no direito divino dos reis, o movimento protestante, o surgimento das ideias liberais na filosofia política, o Renascimento, o Humanismo e o desenvolvimento de uma nova compreensão de ciência e seu método constituem o início de um novo período histórico, não identificável com a concepção de mundo sustentada até então, afinal, "é evidente que o mundo intelectual não evolui solitário no espaço simbólico. Ele forma sistema e interage com outras esferas: da organização social, das estruturas de poder, das condutas, das crenças..." (Vaz, 2002, p. 12).

Estas mudanças são legitimadas e ampliadas pelo surgimento de duas correntes de teoria do

<sup>2</sup> Segundo Hannah Arendt (2007, p. 260), três eventos marcam o início da modernidade: "a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo".

conhecimento: o Racionalismo e o Empirismo (Zilles, 2008). Ambas estão situadas na inversão do paradigma gnosiológico: não mais a contemplação da ordem cósmica e a dedução metafísica, firmadas nas categorias ontológicas, serão fonte de conhecimento e de veracidade (Mondin, 1986). O homem, seja com sua capacidade racional, seja com o recurso à experimentação e à reprodução dos fenômenos científicos, deve ser o critério fundamental de verdade: "a *afirmação-do-self* (*self-assertion*), em sua autonomia como projeto existencial, é o cerne da idade moderna" (Souza, 2005, p. 17). A modernidade, por conseguinte, está edificada no "penso, logo existo" (Descartes, 1973, p. 100) cartesiano:

O papel do intelecto na filosofia de Descartes é um dos fatores-chave para compreendê-lo como um racionalista. O credo racionalista é que, quando as aparências se chocam com o que o intelecto entende, o intelecto vence. O intelecto é a única via especial à verdade, e não está sujeito aos erros e ilusões dos sentidos, paixões e imaginação (Huenemann, 2012, p. 43).

O Racionalismo de René Descartes funda uma nova compreensão do homem a respeito de si: como sintetizará Immanuel Kant (2005), o homem que responde à ordem "ouse saber". Trata-se do solipsismo gnosiológico que exalta a razão humana e a coloca como medida de todas as coisas ao duvidar de todas as certezas e sobre ela estabelecer o verdadeiro: "o *cogito* cartesiano representa o início de uma nova era: a idade da razão" (Souza, 2005, p. 65).

A discussão moderna que contrapõe a razão e a experimentação como fontes de conhecimento foi criticada e sintetizada no método transcendental kantiano (Zilles, 2008). Em I. Kant, as intuições modernas encontram sua sistematização. Este empreende a harmonização da experimentação e da racionalidade como condições gnosiológicas (Scherer, 2018). As categorias da razão pura são os limites para o conhecimento humano; ao ser humano é possível uma aproximação fenomenal da realidade, o que condiciona sua experiência do real e o impede de alcançar o todo do "*noumenon*", que permanece velado e, ao mesmo tempo, que se revela parcialmente no fenômeno percebido

(Kant, 1999). A condição é, simultaneamente, a possibilidade de conhecer: a ciência se funda empiricamente. Por outro lado, a moral, a razão prática, está no nível do hipotético, do imperativo, independente da experimentação, sendo anterior ao empírico (Scherer, 2018).

Ademais, as ideias políticas emergentes, em substituição a um direito divino real, fundamentam-se na razão humana: a vida social não está ancorada na dimensão social intrínseca à pessoa humana – como o que queriam os gregos –, ou na vocação comunitária – como defendia a fé cristã –, mas em um contrato implícito que garante a preservação das liberdades individuais (Limongi, 2012). Este contratualismo está na base das ideias liberais políticas e econômicas, desenvolvidas por John Locke e Adam Smith, que podem ser resumidas na defesa das liberdades individuais, no direito à propriedade particular fundada em uma lei natural, ao não intervencionismo estatal nas negociações mercantis, na tolerância religiosa e na divisão de poderes (Di Lorenzo, 2005). Em síntese, caracteriza-se pela defesa da liberdade humana.

O Renascimento, no contexto do século XVI, partilha das concepções do Humanismo, caracterizado pela exaltação do homem na arte, no pensamento, na cultura (Rubio, 2001). Ademais, deve-se acrescer a influência do movimento protestante na contestação da ordem religiosa estabelecida, a não submissão a autoridades humanas e a defesa da liberdade na livre interpretação das Escrituras (Sesboüe; Theobald, 2006).

Todas estas intuições modernas florescem no século XVIII, "século das luzes", na Primeira Ilustração, aquilo que se denominou de Iluminismo. Chega-se ao auge das questões postas pela modernidade: a emancipação do sujeito pensante, a superação da ordem cosmológica estabelecida e a autonomia do sujeito capaz de se autodeterminar (Fischella, 2000). O esclarecimento, o deixar transparecer da razão humana, como autonomia do indivíduo, constitui a centralidade do movimento iluminista:

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele

próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento (Kant, 1999, p. 115).

Raciocina-se assim: a razão é o ponto mais alto do ser humano e sobre ela se é capaz de edificar uma nova ordem humana, social e cultural, em que tudo será esclarecido e, neste movimento, o ser humano será perfeitamente liberto da escravidão da escuridão e do obscurantismo (Zilles, 1991). Está-se às beiras do Positivismo, na expressão de Auguste Comte, como novo e pleno estágio humano em superação ao mito e ao religioso (Franca, 1967).

A afirmação da subjetividade cartesiana desdobra-se em três afirmações da soberania do sujeito: o eu transcendental kantiano, sua superação no espírito absoluto hegeliano e a negação do absoluto no materialismo histórico/dialético marxista (Pontel, 2013). A Segunda Ilustração, portanto, consiste na radicalização da intuição emancipatória humana: o homem não apenas pode ousar saber por si mesmo, mas deve e pode transformar a realidade histórica. Da reviravolta antropológica à reviravolta da práxis: "Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras, mas o que importa é transformá-lo" (Marx, 1986, p. 128).

Estas duas Ilustrações constituem o projeto moderno. Nesse sentido, aos interesses deste artigo, cabe inquirir as características precípuas e as aspirações centrais do homem da modernidade, que podem, na síntese de Battista Mondin (1986, p. 46), resumirem-se nos seguintes princípios: "mutabilidade, antidogmatismo, liberdade, secularização, pragmatismo, historicidade, antimetafisicismo, desorientação, alienação e opressão, contestação, perversão e frustração".

Frente à estabilidade das essências eternas de origem metafísica, a modernidade instaura o mutável, o passageiro, a inconstância como estado das coisas (Bauman, 2001). O progresso

científico com potencialidade ao ilimitado modifica precipuamente a compreensão humana a respeito da realidade que o cerca, levando-o a uma valorização do histórico, do provisório, do que não era e pode vir a ser (Lipovetsky, 2009).

O homem moderno é *histórico*: tem muito vivo o sentido da história. Para ele a realidade está em contínuo movimento e nunca tem nada de definitivo e estável, nada de duradouro além de certo limite. [...] Seu próprio ser é um contínuo devir (Mondin, 1986, p. 53).

Consiste em um novo modo de se posicionar diante da realidade, não mais marcada pela atemporalidade, mas valorizada no porvir, na possibilidade de receber a ação da práxis humana (Bauman, 2007).

É adjetivo marcante da modernidade a hostilidade a qualquer forma de princípios ou valores absolutos, com a valoração da liberdade (Bauman, 2009). O homem moderno reivindica para si a capacidade de exercer sua liberdade criativa e criadora, de se fazer, de se determinar (Estrada, 2003). Nesse sentido, a secularização, como superação de um estado de alienação, é basal (Boff, 2014). Não consiste necessariamente no abandono de Deus, mas no direcionar a atenção às realidades seculares, proclamando sua emancipação, sendo eminentemente pragmático, de modo que a ação se torna o foco dos interesses humanos. Substitui-se a teoria por uma teoria da práxis, essencialmente antimetafisicista (Buzzi, 1988).

Ademais, o progresso constante e a libertação da consciência humana do dogmatismo metafísico (I. Kant), de uma pseudocompreensão de si e de sua ação na história (K. Marx), das ideias inconscientes, nebulosas e recalcadas (F. Freud), determinando o porvir de um novo homem (F. Nietzsche), incitam uma utopia: um otimismo e uma confiança no futuro e na ação do homem. Este poderia edificar, por suas mãos, este "Eldorado" almejado: "Parecia possível construir um mundo capaz de tornar real a humanização de todos os homens" (Rubio, 2001, p. 37).

Para tanto, o homem moderno contesta a realidade como a ele se apresenta, desejoso de

se libertar de toda estrutura opressora e alienante, crescendo, paulatinamente, na consciência de si, de sua história e de sua ação sobre ela. Marcado, por um lado, pelo individualismo que está na aurora moderna e, por outro lado, pelo desenvolvimento de uma consciência social arraigada, sua noção de mundo não está mais limitada à aldeia, tem percepções de humanidade, de povo, de nação e, pouco a pouco, de globalidade (Bauman, 1998).

Desta breve exposição, duas reivindicações modernas interessam ao intento desta pesquisa: a centralidade da questão antropológica e a ação da liberdade humana sobre a construção da história. Eminentemente, a modernidade se caracteriza pela reivindicação da emancipação do homem de se pensar a si mesmo com autonomia, de modo que todas as questões passem pela sua subjetividade. Consciência concretizada na exação de exercer livremente sua ação sobre a realidade: ser livre representa se autodeterminar e, criativamente, determinar o real pela práxis: "tematiza-se o sujeito como condição de possibilidade não só do conhecimento, como também da ação objetiva do homem no mundo" (Zilles, 1991, p. 8). A história passa a ser eminentemente valorizada, substituindo o monismo do ser pelo dualismo da realidade e da potencialidade do vir a ser (Segundo, 1995).

### 3 A acolhida da chave antropológica e da efetividade histórica na teologia

Com o objetivo de perceber a reflexão e a acolhida de certos aspectos de reivindicações modernas no interior da teologia católica, com pretensões de objetividade, três momentos reflexivos se fazem necessários: a discussão teológica na modernidade das relações entre graça e natureza, a síntese do Concílio Vaticano II com o rompimento dos dualismos Reino de Deus/Igreja e mundo/Igreja e breve apresentação das pretensões de uma Teologia da Libertação em contexto latino-americano.

Frente à reivindicação da autonomia, emancipação e liberdade do homem, marcadas pela razão humana como medida e normativa, sur-

gem os questionamentos em relação à religião entendida como revelada por Deus (Sesboüe; Theobald, 2006). Duas posições diametralmente opostas caracterizam a relação dos albores da modernidade com a fé. A primeira é assinalada pela distinção entre a fé e a razão, com ênfase na fé como entrega e confiança no Deus que se revela no absurdo, naquilo que é incompreensível ao homem: é a postura fideísta, alicerçada na "teologia da cruz", de Martinho Lutero (Loewenich, 1987, p. 30). A segunda desfaz-se da fé e do sobrenatural, procurando uma religião nos limites da razão (Silva, 2010), limitando o divino às forças da natureza, "purificando" o fenômeno religioso do seu aspecto misterioso e sobrenatural: é a posição racionalista, alicerçada na limitação da capacidade racional humana (Huenemann, 2012).

A partir destas construções intelectuais, a Igreja reafirmou magisterialmente (Concílio de Trento e Vaticano I), em uma atitude apologética (Böttigheimer, 2014): a eficácia sacramental, pois a graça pode se infundir por meio da matéria, quando acompanhada das palavras sacramentais (DH, 1608); a salvação pela bondade divina (DH, 1532), mas ressaltando o valor meritório das obras; a razoabilidade da fé, que é adesão do intelecto e da vontade ao Deus que se revela (DH, 3008); a distinção essencial do Criador em relação à criação (DH, 3001-3003), de modo que Deus não se identifica com a natureza; a possibilidade de a razão natural conhecer Deus a partir das coisas naturais (DH, 3004); as duas ordens de conhecimento (natural e sobrenatural), com princípios e objetos distintos, mas que não podem se negar ou se contradizer (DH, 3015-3017). Ademais, outros aspectos essenciais da fé foram expressos magisterialmente que não dizem respeito diretamente às questões que aqui serão desenvolvidas.

Esta reflexão teológica está na base das tentativas de recristianização que acompanharam as tensas relações entre Igreja e mundo moderno: a ordem sobrenatural se sobrepondo à ordem natural, "sem consideração da autonomia da ordem criatural e, sobretudo do ser humano" (Libânio, 2000, p. 46). Põe-se novamente, na reflexão teológica, os debates que acompanharam

desde os tempos patrísticos a história cristã com referência às relações entre natureza e graça.

Note-se o que está em questão: quais são as relações entre o mundo e a Igreja, o progresso humano e o Reino de Deus, o governo político e a fé, os empreendimentos seculares e a vida cristã, a ordem natural e a ordem da graça, o natural e o sobrenatural. Esta questão, do ponto de vista antropológico, manifesta sua magnanimidade nos princípios balizadores definidos pela reflexão teológica e sintetizados por Tomás de Aquino (2001): é preciso afirmar o desejo natural do ser humano da visão beatífica, isto é, o homem carrega em si o desejo de sua felicidade, que só pode se realizar plenamente em Deus; a realização deste desejo (natural), por sua vez, não está ao alcance do homem (o que o faria independente de seu Criador), daí o apelo à graça (sobrenatural). Porém, para que a graça o seja realmente, é necessário que seja gratuita, puro dom de Deus. Instaura-se, assim, o paradoxo da natureza e da graça (De La Peña, 1997).

Acentue-se que não se está tratando de uma quimera intelectual, isto é, um debate movido pelo capricho intelectual. Está em questão a possibilidade da revelação divina, as relações entre o homem e Deus, a Igreja e o mundo, a vida religiosa e a vida secular, as razões de fundamentação da cristandade e a possibilidade da laicidade como valor.

Intuíra o Cardeal Cayetano, contemporâneo ao Concílio Tridentino, uma "hipótese teórica": a possibilidade de um estado de natureza pura, com vistas a salvaguardar a gratuidade da ação divina, de modo a deduzir uma possível felicidade natural independente de Deus (Susin, 2004, p. 374). Porém, o que deveria ser apenas uma "hipótese de trabalho" ganhou, cada vez mais, ao longo da segunda metade do segundo milênio, a noção de quase-realidade. "A história, pois, teria, não um, mas dois fins: a felicidade natural e a visão beatífica" (De La Peña, 1997, p. 18). Vem à luz a teoria dos dois planos (Mondin, 1986), que está implicitamente presente nas reflexões

teológicas em contexto moderno. Seu objetivo é sobrepor a ordem sobrenatural à ordem natural, "o sobrenatural está interpretado fatalmente como o acrescentado" (De La Peña, 1997, p. 17), os valores humanos aos valores revelados, de modo que o mundo se submeta à Igreja (cristandade).

No século XX, Henri de Lubac, buscando fundamentação nos textos patrísticos, opõe-se à tese dos dois planos, afirmando a singularidade do fim do homem, isto é, a própria natureza humana compreende o desejo da visão de Deus (Souza, 2004). A natureza humana não é fechada, mas aberta à graça. Por outro lado, Karl Rahner se pergunta pelo fundamento racional da teologia (Fernandes, 2005). Partindo da interrogação fundamental humana pelo Ser, deduz sua potência ao Absoluto: "o homem é assim uma abertura absoluta para o ser" (Souza, 2004, p. 136). A primeira automanifestação divina se realiza na criação como potencialidade: o ser humano se coloca diante de Deus como aquele que pode ouvir sua Palavra (Rahner, 1989), o homem é "ouvinte da Palavra", possui uma "predisposição ontológica à graça, o que autoriza Rahner a afirmar a possibilidade da salvação universal" (Mondin, 1986, p. 192). A comunicação divina não se realiza por meio de uma instância sobrenatural (um dom criado), mas é autocomunicação divina (um dom incriado)<sup>3</sup>:

Na encarnação do Verbo, diz o teólogo alemão, Deus se disse em linguagem existencial e histórica no humano. Desde então, o ser humano é o lugar privilegiado e efetivo da manifestação divina (De Mori, 2015, p. 9).

Pela vontade salvífica universal, toda criatura humana é alcançada pela graça divina, apesar de não haver nela a consciência explícita, mas apenas a abertura implícita ao infinito (que não significa necessariamente abertura ao Ser como realidade metafísica, mas abertura ao mistério do infinito, caminho implícito que conduz a Deus mesmo). O homem é, por conseguinte, um "existencial sobrenatural" (Souza, 2004). A terminologia indica um caractere essencial da existência

<sup>3</sup> Rahner rejeita a tese corriqueira de que a graça seja um dom criado que predispõe à participação no Dom Incriado, na natureza divina (De Mori, 2015).

humana: "histórica e existencialmente, todos os homens foram sempre chamados à participação na vida divina" (Mondin, 1986, p. 274). É sobrenatural por ser autodom de Deus. Daí a ideia, que lhe é cara, dos "cristãos anônimos". K. Rahner prima pela encarnação como autocomunicação perfeita de Deus: todo homem é um potencial "irmão de Cristo" (Linhares, 2008).

A solução teológica de H. de Lubac às intrincadas relações entre natureza e graça é denominada, teologicamente, de sobrenaturalização da natureza e a de K. Rahner a naturalização da graça (Susin, 2004). Duas tendências distintas que comportam a mesma perspectiva fundamental: a unicidade da felicidade humana, de seu fim, e a superação do dualismo extrinsecista entre natureza e graça, legitimando certa autonomia do natural em vistas à graça (De La Peña, 1997).

Deve-se acrescer, ainda, o desenvolvimento dos vários movimentos de intervenção católica nas questões sociais ao longo do século XX. A insuficiência de uma reflexão que fundamentou a cristandade se mostra iminente. A ação dos católicos nas realidades profanas coloca, do ponto de vista prático, o problema das relações entre o mundo e a Igreja, entre o interesse cristão (Igreja e Reino de Deus) quanto ao progresso e ao desenvolvimento humano (Gutiérrez, 2000).

Nesse contexto teológico, com muitos outros aspectos teológicos que fervilhavam, emergiu o Concílio Vaticano II. Os textos conciliares realizaram uma perceptível opção pela unicidade do plano criador e salvífico (Susin, 2004) – daí o abandono da possibilidade teológica de uma "natureza pura" e de uma felicidade puramente humana. A questão antropológica, empreendimento moderno, apareceu eminentemente nos documentos conciliares, sintetizada na relação entre cristologia e antropologia:

Na realidade, o mistério do homem só se torna claro verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado. [...] Cristo manifesta plenamente o homem ao próprio homem e lhe descobre a sua altíssima vocação. [...] Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina. [...] Tal e tamanho é o mistério do homem que pela revelação cristã brilha para os fiéis (GS, 22).

Na revelação cristã, as ansiedades humanas encontram sua resposta; e não há duas "histórias" que caminham paralelas, dois destinos, duas felicidades possíveis, mas uma única história, sem dúvida com vicissitudes, limites, progressões e digressões, mas destinada à plenitude da graça divina (GS, 230). Nesse sentido, o concílio rompeu com os dualismos "revelação e história", "mundo e Igreja", "Reino de Deus e Igreja", de modo a afirmar a necessidade eclesial de acompanhar os "sinais dos tempos" (GS, 4), para auxiliar na procura de respostas verdadeiramente humanas aos problemas sociais e humanos (GS, 11). Afinal, o progresso humano contribui com a missão eclesial com vistas à ampliação do Reino escatológico (GS, 44).

Os esforços humanos, por meio da criação de relações fraternas e justas, pela efetividade da liberdade humana, contribuem para a edificação do Reino de Deus, apesar de, na linguagem conciliar, não serem, por si só, autossuficientes, mas sinais da presença do Reino na história: "ainda que o progresso terreno deva ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo, contudo é de grande interesse para o Reino de Deus, à medida que pode contribuir para organizar a sociedade humana" (GS, 39). A eclesiologia conciliar, por seu turno, aduz a Igreja como primícias, sacramento e instrumento do Reino (LG, 5). A história humana recebe um novo olhar de virtude: a edificação do mundo presente tem a ver intrinsecamente com a missão da Igreja, mesmo que não esteja submetida a ela, mas goze da justa liberdade das realidades humanas (GS, 36). Daí que a Igreja se coloque ao lado dos homens do seu tempo, pois "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (GS, 1).

Importa, para tanto, todo labor pessoal, social e político para o desenvolvimento integral da pessoa e da comunidade humana. Acrescente-se, ainda, o progresso eclesiológico conciliar na definição da identidade e da índole secular

que caracterizam precipuamente os cristãos leigos e leigas (LG, 31). Dessa maneira, a atuação dos fiéis, iluminada pela verdade do evangelho, destina-se à santificação das coisas seculares: economia, política, cultura e arte. Este passo representa a legitimação eclesial do envolvimento cristão naquilo que diz respeito à edificação do mundo, em solidariedade e apoio com todos os empreendimentos humanos (AA, 6-7). É a ratificação da autonomia do homem na construção da sociedade. Confirmação moldada pelo tríptico revelação-fé-sinais dos tempos: ao Deus que se revela (DV, 2), o homem responde, movido pela graça, com a virtude da fé (DV, 5); esta lança luzes sempre novas em cada contexto em que o cristão está presente, acolhendo os sinais dos tempos (GS, 1-4).

Na América Latina, o concílio foi recepcionado em termos de conscientização da necessidade de a Igreja contribuir com o processo de desenvolvimento integral da pessoa e da sociedade no contexto social em que está inserida (Libânio, 1987). Está na linha da superação crítica da proposta desenvolvimentista do início da segunda metade do século XX, em que os países de Primeiro Mundo propunham alianças para auxiliar e promover o desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo (Mondin, 1980). Incentivava-se os países latino-americanos a trilharem os passos de desenvolvimento realizados pelas potências mundiais (Gutiérrez, 2000).

As primeiras décadas desta promessa, marcadas pela esperança e pelo empenho industrial, demonstraram a impossibilidade de sua realização: em uma leitura crítica, analisou-se que a lógica capitalista não promoveu desenvolvimento econômico orgânico, mas, à custa do empobrecimento e da manutenção da disparidade entre os países, alimentou o enriquecimento e o sustento do imperialismo econômico norte-americano (Muñoz, 1979).

A partir desta realidade, surgem movimentos na América Latina buscando um desenvolvimento integral e a libertação dos países pobres deste esquema imperialista (Galilea, 1978). A resposta que se apresenta é uma reorganização socialista

e o rompimento com o capitalismo internacional:

O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais profunda é a dependência econômica, social, política e cultural de alguns povos em relação a outros, expressão da dominação de algumas classes sociais sobre outras. [...] Apenas uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência podem permitir a passagem a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista (Gutiérrez, 2000, p. 82).

Ancorada nas reflexões conciliares e na superação da teoria dos dois planos, a teologia latino-americana e a opção eclesial dos bispos nas conferências do Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) voltaram-se para a atuação cristã neste processo de libertação (Oliveros, 1990). Aqui está o berço das teologias que serão denominadas "da libertação", que representa a recepção da preocupação pela efetividade histórica promovida pela Segunda Ilustração moderna: "a eficácia prática torna realidade a lucidez teórica, não como duas coisas separadas e separáveis, mas como duas faces de uma única realidade: a práxis" (Libânio; Murad, 1996, p. 166).

Tendo como fundadores teólogos Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, José Comblin, J. Sobrino e J. L. Segundo (denominados teólogos da libertação de primeira geração), as Teologias da Libertação se apresentam como uma reflexão crítica sobre a atuação eclesial na libertação dos pobres de todas as suas pobreza, bem como a possível omissão e contribuição da Igreja na manutenção das situações de exploração no contexto latino-americano (Mondin, 1980).

As Teologias da Libertação, por conseguinte, pretendem ser o esforço de renovação eclesial para fundamentar a práxis histórica cristã na superação da dependência em relação ao capitalismo internacional, que gera miséria e situações de desumanidade nos países pobres (Gutiérrez, 2000). Tem-se, portanto, os aspectos lineares fundamentais deste empenho: a desideologização da estrutura eclesiástica que favorece a opressão e perpetua relações de dependência,

a fundamentação da práxis libertadora e sua análise crítica, a opção pelos pobres e pela sua libertação, com forte acento na ação dos leigos e leigas (Gonçalves, 2004).

A realidade deste pecado [social], com a conseqüente aspiração dos povos a sair dele – aspiração à libertação – é um apelo à consciência dos cristãos no sentido de trabalhar por esta libertação; é um desafio à consciência pastoral da Igreja, que está chamada a assumir o processo libertador em todas as suas facetas, em sua missão evangelizadora; evangelizar é também salvar destas situações de pecado. Em sua missão evangelizadora de índole religiosa, a Igreja alcança a raiz mais profunda da consciência e do comportamento humano e, através disso, todas as suas dimensões sociais (Galilea, 1978, p. 36).

Estes aspectos fundamentais adquirem diferentes colorações nas distintas construções teológicas latino-americanas. Para esta pesquisa, interessa a libertação da teologia em chave antropológica na perspectiva de J. L. Segundo.

#### 4 A centralidade antropológico-libertadora da revelação em J.L. segundo

É central no pensamento segundiano a preocupação pela libertação e pela sua efetividade histórica (Scopinho, 2017), e aqui reverberam as reivindicações antropocêntrica e praxica das Ilustrações modernas. Várias vezes será salientado este aspecto: mais que falar de libertação, é preciso promover uma prática verdadeiramente libertadora (Segundo, 1978). Para o autor, libertação se identifica com humanização, e o caminho para aquela passa por esta (a irrenunciável união entre antropocentrismo e transformação histórica pela ação humana).

Trata-se, por conseguinte, de libertar a teologia, a Igreja, o homem, para construir relações humanas e sociais humanizadoras (Mueller, 1996). A libertação é sempre a meta, mas a atenção segundiana está direcionada a que uma proposta revolucionária não sucumba à linguagem do *status quo* e reproduza as relações de exploração que pretende combater (Cordeiro, 2007). Neste sentido, é preciso ir aos princípios primeiros da fé para, desde aí, desideologizá-los e colocá-los

a serviço de um humanismo. Daí que a teologia da revelação, em chave antropológica, seja o princípio fundamental de uma teologia libertadora em perspectiva segundiana:

Se pode falar de uma verdadeira "epifania de Deus nas situações históricas", ou ainda, de um "outro lugar teológico", que é a experiência e a situação humana. A prática do amor na história humana é meio de acesso ao conhecimento do Deus que se revela. Deus só pode ser conhecido dentro do movimento de desalienação, de criação e de amor que ele mesmo suscita em nós. [...] O conteúdo da revelação cristã veicula sempre a verdade sobre Deus e sobre a humanidade. [...] A realidade mesma de Deus desvenda elementos vitais do "nosso" mistério (Murad, 1994, p. 20).

Este artigo, para tanto, perpassar-se-á, em um primeiro momento, pelas motivações centrais e conceitos fundamentais segundianos, eminentemente antropocêntricos, e, em seguida, pela sua compreensão de revelação e pela articulação do tríptico revelação-fé-sinais dos tempos em um viés existencial e não teológico, que, no entanto, manifesta-se de acordo com uma teologia que se pretenda verdadeiramente libertadora e, por isso, efetiva historicamente. Trata-se, por conseguinte, de trazer à luz a centralidade da chave antropológica em viés libertador no pensamento de J. L. Segundo.

##### 4.1 Preocupações e conceitos fundamentais para uma libertação da teologia

O conteúdo nuclear refletido na expressão "evangelho" constitui o "pano de fundo" fundamental da obra teológica de J. L. Segundo. Na trincheira das Teologias da Libertação, sua preocupação está em que a evangelização seja de fato libertadora (Silva, 2009). Para tanto, é mister que o anúncio cristão seja capaz de transformar verdadeiramente todas as dimensões que envolvem a pessoa humana. Assim, todos os seus intentos visam superar uma teologia que toque em temas libertadores, procurando, ao contrário, que seja de fato agente de libertação, que significa, por seu turno, humanização (Segundo, 1991). Esta articulação se dá, no pensamento segundiano,

em alguns binômios que são propedêuticos a toda a sua reflexão: ortopraxis e ortodoxia, fé e idolatria, fé e ideologia, ateísmo teórico e ateísmo potencial, linguagem icônica e digital.

A demasiada atenção dada à ortodoxia ao longo do desenvolvimento histórico cristão e de sua reflexão crítica (a teologia) traz consigo a débil adesão intelectual a um aparato teórico que nada ou pouco diz à existência concreta (Segundo, 1991). Concentra-se, portanto, em uma pretensa ortodoxia o princípio fundamental que separa crentes e não crentes, salvos e condenados, alcançados pela graça e potenciais cristãos. Aí está a gênese do fenômeno que não é estranho a um olhar desconfiado e atento dos cristãos e cristãs de hoje: crê-se em princípios doutrinários, sem se saber muito bem o que significam, isto é, professa-se a fé, mas as opções existenciais demonstram um assentimento aparente que não toca a realidade da vida (Murad, 1994). Quando o critério fundamental do ser cristão se move para a dimensão da ortodoxia (Segundo, 1991), a fé se limita à adesão um tanto quanto fideísta aos enunciados de catolicidade e fica deformada. Este caminho se demonstra frágil e ineficaz. Quanto ao ser cristão, é fundamental lançar mão de uma verdadeira "ortopraxis" mais do que de "ortodoxia". Só a partir de um percurso existencial a fé cristã pode se tornar agente e promotora de eficácia libertadora.

À já difundida oposição entre fé e ateísmo, J. L. Segundo (1976a) propõe o binômio de exclusão fé e idolatria. Não se trata de aceitar o depósito da fé, mas sim de que este faça sentido e se torne verdade humanizadora. Fé, neste contexto, não está ligada a uma adesão ao Deus que se revela, como é tradicionalmente compreendida pela teologia católica, mas a adesão a um conjunto valorativo que faça sentido na existência humana (Segundo, 2011).

É errônea a concepção de que a humanidade se divida entre aqueles que movem suas existências baseados em crenças e aqueles que aderem a sistemas de eficácia (Segundo, 1983a) ou, em outros termos, aqueles que baseiam suas convicções na fé e aqueles que, pelo contrário,

repousam sua vida nas ciências e na atuação pela transformação da realidade. Preocupado com sutil precisão na definição de termos, J. L. Segundo valoriza o conceito de "fé antropológica" como aspecto constituinte da ontologia humana (Cordeiro, 2007).

Todo homem sustenta seu existir em um conjunto de valores que determinam seu existir, mesmo que de forma inconsciente. Constitui uma opção pelo caminho verdadeiro, bom e que o pode conduzir à satisfação de seus desejos mais profundos. O modo como se vive reflete uma convicção interna, mesmo que não se perceba, e que é inalienável, de que se está construindo a melhor vida possível (Segundo, 2011).

Todavia, estas opções valorativas não estão baseadas em uma experimentação *a posteriori*, como se fosse possível, em uma única vida, passar por todas as experiências imagináveis e daí deduzir a melhor opção para o melhor viver. Energicamente e realmente, isto é impossível, pois uma vida inteira trilhando múltiplos caminhos já é em si uma opção existencial: "não se pode conhecer previamente, pela experiência, a satisfação que nos espera ao cabo de cada caminho aberto à liberdade. E, não obstante, é preciso escolher – e renunciar – apostando-se a existência" (Segundo, 2011, p. 17). A história é irreversível e a liberdade humana exige a inextinguível responsabilidade intrínseca de cada ato e decisão (Gross, 2000).

Porém, o homem não se encontra sozinho e no momento inicial desta trilha. Ele faz parte de uma comunidade, que carrega uma tradição transmitida e testemunhada que impede que cada qual tenha que fazer surgir do nada um conjunto valorativo sobre o qual ancorar o sentido norteador de sua existência (Segundo, 2011). Assim, pelo testemunho de outrem e a partir das experiências construídas, cada qual vai construindo responsabilmente a dimensão significativa e significadora dos valores sobre os quais vai pautar sua vida. E, observe-se, o faz por pura fé no testemunho de outros de que esta é a melhor das vidas possíveis (Murad, 1994). Vivem na "fé"! Perceba-se, claramente, que a referência

não diz respeito à dimensão religiosa, mas a uma fé antropológica, que "estrutura o conjunto da existência em torno de uma significação determinada" (Murad, 1994, p. 63).

Dissipa-se, pois, a ilusória divisão entre aqueles que têm fé e aqueles que têm ideologia. E mais: é necessário questionar a leitura conciliar de que a fé religiosa seria baseada no testemunho do Deus que se revela. Afirma J. L. Segundo (2011, p. 40):

De fato, se por fé religiosa entendemos uma fé que passa: de ter o apoio no testemunho de seres humanos a ter base num testemunho divino, não se vê facilmente como se poderia dar esse passo.

Desta fé antropológica partilham todos os humanos e, portanto, também os cristãos (Segundo, 1991). Esta pressuposição geratriz tem o potencial de, por um lado, abrir espaço a um amplo diálogo entre cristãos e não cristãos na mútua articulação de seus conjuntos valorativos na esteira de uma vida verdadeiramente humana e, por outro lado, tem o desejo de purificar a fé cristã de toda forma de hipocrisia (Segundo, 1976c): o abominável divórcio fé e vida (GS, 43). É levar a sério a acusação marxista da religião como instrumento de alienação, aplicando esta crítica na forma de desideologização da fé religiosa. Para tanto, é preciso partir da fé antropológica, renunciando aludir à fé religiosa como sistema de eficácia, em que a adesão a ela possui caráter imediato de salvação (Mondin, 1980).

Sob este prisma, já não importa distinguir aqueles que creem daqueles que não creem, mas observar a opção fundamental na qual se coloca fé: quais são os valores que moldam o existir. Percebe-se, então, com que profundidade J. L. Segundo (1987) toca a existência cristã ao questionar, em outros termos, se as opções existenciais ou de fé (em sentido antropológico) estão em comunhão com as opções de ação (sistemas de eficácia). Caso contrário, vive-se em um estado de idolatria, ou seja, não há uma adesão ao Deus vivo e verdadeiro (o Deus revelado, com suas opções verdadeiramente de libertação), mas a um ídolo mental que não faz mais que alimentar o desejo de êxtase e de "so-

brenaturalidade":

Quando pensamos numa força, numa profundidade, num ser que transcende tudo, podemos perfeitamente não estar pensando no Deus cristão. Ao contrário, quando nós, ou outros, entregamos a nossa vida e o nosso trabalho para que os homens se respeitem, se unam e se amem, a mola de tudo o que a nossa vida criou de solidariedade, de justiça e de amor nos relaciona infalivelmente, de modo consciente ou não, com o Deus cristão (Segundo, 1987, p. 59).

J. L. Segundo olha com grande suspeita para o fenômeno religioso. A religião tem valor à medida que dá concretude ao conjunto de valores aderidos pela fé antropológica, enquanto é humanizante e humanizadora. A fé religiosa não consiste, para J. L. Segundo (1985), em um aparato teórico distinto do que aqui foi exposto, mas é um conjunto valorativo que pode significar na existência humana, que é fé antropológica:

A proposta de fé de Segundo, portanto, não é mística. A fé baseada na manifestação divina na história significa, fundamentalmente, a importância da existência humana concreta como busca de sentido e como capacidade de criação de sentido em liberdade (Gross, 2000, p. 158-159).

No intento da desideologização, é fundamental a todo cristão um "ateísmo potencial", isto é, uma atitude de desconfiança frente à sua própria concepção de Deus e à dialética relação desta com o conjunto de valores que norteiam sua vida. É apenas este "ateísmo potencial" que é capaz de purgar toda forma de idolatria. Isto consiste em colocar em questão a relação entre a adesão de fé e a vivência cristã. Ou, em termos teológicos, significa se questionar em qual Deus se crê: não basta dizer que se crê em Deus, é primoroso dizer em "qual deus/Deus" se crê (Segundo, 1976a, p. 94).

Em termos práticos, isso se traduz em uma vida cristã baseada na mera manifestação externa do Credo e no assentimento intelectual ou irrefletido ao conjunto de doutrinas da Igreja ou em uma vida cristã na sua inteireza. Para tanto, neste conjunto arquitetônico minuciosamente pensado e elaborado por J. L. Segundo (1991),

aparece a distinção entre linguagem digital e linguagem icônica. E, assim, já se está dando um passo para dentro da teologia da revelação segundiana.

Na passagem entre uma linguagem icônica para uma linguagem digital se dá o princípio (ou ao menos sob algum feitio) de um divórcio que acompanhará toda a história cristã até o presente e que impede a teologia de sua função eminentemente humanizadora/libertadora, já enunciado anteriormente: o divórcio entre a adesão (intelectual) à fé cristã e uma prática verdadeiramente humanizadora.

Utilizando a expressão "icônica", quer-se referir a uma linguagem que toque o profundo da existência humana do ponto de vista experiencial. Consiste no aspecto saboroso, poético, sapiencial, existencial da linguagem. Pelo contrário, quando se fala de linguagem "digital", tem-se em mente, nesta linha de raciocínio, a frieza dos conceitos, do denotativo, das fórmulas sintéticas (Segundo, 2011).

O apelo cristão a uma linguagem digital e a procura pela precisão terminológica dos dogmas, verdades essenciais da fé, acabaram por superficializar a adesão de fé (sem se olvidar da influência helenista com sua fixação nas essências eternas e da pedagogia apressada empregada na "conversão" dos bárbaros). Adere-se, por conseguinte, a um conjunto de frases em linguagem digital que nada ou pouco significam na vida real da maioria dos crentes – "uma religião assim é desumanizadora" (Cordeiro, 2007, p. 69).

Nestes termos, tem-se os aspectos fundamentais que nortearam o pensamento segundiano em sua tentativa teórica de libertação da teologia. Uma teologia que se pretenda verdadeiramente libertadora não pode prescindir que sua elaboração seja de fato libertadora, isto é, tendo como chave o ser humano e sua humanização (Segundo, 1978). Por isso, a teologia segundiana está ancorada em uma análise da estrutura fundamental da existência humana (fé/ideologia) como acolhida e receptividade às intuições modernas de centralidade antropológica e preocupação de efetividade praxica da ação humana.

#### 4.2 Articulação entre revelação-fé-sinais dos tempos em J. L. Segundo

A ênfase que se pretende está na leitura da revelação empreendida por J. L. Segundo como pressuposição fundamental e condição de possibilidade do seu pensamento. Para tanto, cabe não uma exposição exaustiva da complexa teologia segundiana, mas a demonstração da articulação de temas fundamentais do Vaticano II em sua teologia e as consequências teológicas que daí deduz.

Ao menos quatro intuições fundamentais do Concílio Vaticano II são constituintes da reflexão segundiana: a dupla dimensão divino-humana da revelação (DV, 2 e GS, 22), a pedagogia divina como metodologia própria empregada para tal (DV, 13), as tênues relações entre Igreja e Reino de Deus (LG, 5) e a hierarquia de verdades (UR, 11) na procura de unidade entre os cristãos que, para o autor citado, ultrapassa os limites do diálogo ecumênico e chega ao diálogo com todo e qualquer ser humano.

Em um simultâneo ato, Deus se revela a si mesmo e revela o homem ao próprio homem (Segundo, 1991). O fato de Deus se revelar não significa, para J. L. Segundo, a transmissão de um conhecimento inalcançável pelas potencialidades humanas ou a adução de princípios da vida divina escondidos desde toda a eternidade. Em um único ato revelador, Deus se revela a si mesmo e pronuncia uma palavra sobre a pessoa humana (Murad, 1994). Deus se revela para conduzir o homem a uma vida verdadeiramente divina e, ao mesmo tempo, profundamente humana. A humanização é a causa final da palavra divina dirigida ao homem: Deus é o primeiro antropocêntrico (Gross, 2000).

Revelar é comunicar algo a alguém. Para tanto, duas características são essenciais deste ato de comunicação divina. Em primeiro lugar, Deus se revela em linguagem humana (Segundo, 1991). Este fato é notório e, como afirma o autor, amplamente aceito e constituinte da reflexão teológica. Ao se comunicar, Deus não cria uma linguagem nova, uma maneira divina de falar, que seria incompreensível ao seu interlocutor, mas "se

abaixa". De modo condescendente, dirige-se com palavras humanas, em linguagem humana, a um interlocutor humano, que não ouve "apesar de ser humano", mas exatamente "sendo humano". A segunda característica essencial diz respeito ao que se comunica. Quem comunica algo, deseja gerar uma diferença no receptor: "De acordo com a definição mais simples, quem comunica algo envia a seu interlocutor 'uma diferença que faz uma diferença'" (Segundo, 1991, p. 410). Este segundo aspecto não costuma ser levado a sério na teologia e nem se costuma deduzir daí todas as consequências necessárias.

É precisamente a partir desta noção de comunicação, intimamente relacionada ao ato mesmo de Deus se revelar (quem revela se comunica) que J. L. Segundo constrói sua teologia da revelação em uma possível hermenêutica do princípio da pedagogia divina de *"Dei Verbum"*. Assim, o Deus que se comunica com o homem revela em um simultâneo ato sua vida divina e um caminho de humanização (Segundo, 1976b): o próprio reconhecimento humano da revelação divina, assim atestam as Escrituras, está na ação humanizadora, libertadora de Deus:

Trata-se, de fato, de levar todo homem a aprofundar no sentido de sua própria existência, de tal maneira que os dados transcendentais, que Deus lhe oferece, insiram-se nas perguntas surgidas do interior global da experiência humana. Quando as coisas acontecem dessa maneira, não existe uma linha divisória entre o que é humano e o que é "inspirado". [...] mas numa pedagogia pela qual Deus conduz o homem total a ser mais autenticamente humano, já que, se isso se consegue, ter-se-á produzido "o conhecimento de Deus" (Segundo, 1991, p. 167).

A revelação não consiste essencialmente na transmissão de conteúdos salvíficos, mas na introdução, na história, de uma verdadeira pedagogia divina destinada a levar o ser humano à sua verdadeira humanização<sup>4</sup>, a uma "verdade maior" sobre si mesmo. Esta "verdade maior" não é um enunciado teórico, mas é um princípio a proteger: a dignidade da vida humana.

Esta "verdade maior" não é, pois, transmitida em um enunciado digital, mas numa linguagem

icônica, afetiva, sensível (Murad, 1994). Não é fruto, por isso, de uma intervenção sem mais que surpreende, escandaliza e muda totalmente o rumo da história como se ignorasse as capacidades do interlocutor humano. Ao contrário, o Deus que se revela caminha paulatinamente nesta história (Segundo, 1976a). Frente às crises do povo, Deus conduz a uma resposta verdadeiramente libertadora: "A revelação, pois, não nos ensina uma antropologia caída do céu. Ilumina-nos sobre o sentido de nossa existência" (Segundo, 1976a, p. 49). Constitui a atitude de um pedagogo que educa, não conduz às verdades fundamentais de modo abrupto, mas de maneira paulatina. Este processo, inclusive, pressupõe a possibilidade do erro como meio de aprendizagem: a passagem do menos perfeito ao mais perfeito. E aqui, mais um conceito lançado por J. L. Segundo (1991), não se trata de aprender por meio da acumulação de conhecimentos, mas de "aprender a aprender", ou de uma deuteroprendizagem.

Toda verdadeira pedagogia não se propõe a simplesmente transmitir conhecimentos do mestre ao aprendiz de modo que, na ausência do mestre, o discípulo se torne mero intérprete do legado deixado pelo docente (Segundo, 1991). Mas sim propõe-se a encetar em uma instância dinâmica: lança-se o interlocutor em uma dimensão irrenunciável e em um caminho sem volta de aprender a, diante das novas situações que surgem, responder de maneira sempre renovada; na ausência do educador, não serão seus princípios a resposta para o novo, mas o "espírito" de sua pedagogia que conduzirá a respostas novas (Silva, 2009). Argumenta J. L. Segundo (1991, p. 269):

Ao contrário, quando eu falava da necessidade, num processo de aprender a aprender, de ficarmos um dia sem a presença física de pais, de mestres, de livros que dêem soluções, não me referia a uma passagem para o eterno, mas à plenitude da história. Toda autêntica pedagogia tem esse momento crucial. O processo não se detém nele. [...] Agora, as soluções têm de ser buscadas *na própria história*. O que ficou para trás se tornou "espírito". E é incorporado e atua, igualmente, de maneira "espiritual". A fé cristã deve ser traduzida nessa "verdade" mais plena que são as soluções "mais huma-

<sup>4</sup> Presente está, por suposto, a compreensão do único destino do homem e sua interpretação rahneriana.

nas" para as quais foi destinada (GS 11). Esse "espírito" (com minúscula ou com maiúscula) continua, com vantagem, aquela presença "literal" do educador. Mesmo que seja a da própria Verdade encarnada.

Para se preservar o "espírito", é preciso renunciar, até mesmo e em determinadas circunstâncias, à letra. Para J. L. Segundo, aqui está o conceito fundamental de dogma e sua irreformabilidade: "humanizar o homem, revelando Deus" (Scopinho, 2017, p. 223). Eis o caráter humanizador e, por isso, libertador da revelação, que não se mostra na multiplicação de informações a respeito de Deus, mas em um processo educativo rumo a uma plena vida humana. Assim sendo, o último passo desta pedagogia não adiciona mais um conteúdo novo. O progresso no conhecimento não acresce conteúdo, mas multiplica, de modo que todo o processo anterior é essencialmente transformado. A inerrância não está em axiomas dogmáticos, mas no processo educativo. É a pedagogia que é irreformável (Segundo, 1991).

Em Jesus de Nazaré se manifestou a plenitude desta pedagogia com o explícito anúncio do Reino de Deus que é, ao mesmo tempo, a plenificação da natureza humana (Segundo, 2011). Os valores plenamente divinos são, infalivelmente, valores perfeitamente humanos e não mais do que isso. Acentue-se bem esta síntese fundamental que é essencial para a compreensão do que se deseja transmitir: para J. L. Segundo, a revelação consiste num processo de humanização, libertação de tudo o que oprime e que desumaniza, representa um paulatino caminho de, diante das crises existenciais e comunitárias, buscar uma verdade humanizante. Neste percurso, Deus intervém não prescindindo da liberdade humana, mas fazendo parceria com esta, necessitando dela. O homem é um interlocutor na inteireza do termo: "Essa importância da liberdade criadora da pessoa humana no reconhecimento do processo revelatório implica a compreensão da revelação não como um conteúdo legal, mas como manifestação de um dado transcendente a ser experimentado e contextualizado" (Gross, 2000, p. 137).

Por seu turno, J. L. Segundo (1991) entende

que o fim do período da revelação, encerrado com a morte do último apóstolo, não significa a plenitude da verdade, como se, a partir de então, a verdade já estivesse toda desnudada e não houvesse mais percurso a se trilhar. É preciso levar realmente a sério a liberdade humana, que só o é se for criativa. A verdade deve se tornar realidade no hoje da história, pela adesão à fé antropológica. Em termos práticos, isso quer dizer que, em um primeiro momento, ser cristão deveria estar mais relacionado à aceitação existencial aos valores do evangelho, à boa notícia da verdadeira vida, à percepção de que as respostas cristãs correspondem à plenitude do humano: "como manter a novidade radical e criadora da Palavra de Deus na história da humanidade? A resposta a esta questão tem a ver com o compromisso de mudar o mundo" (Cordeiro, 2007, p. 110).

Partindo destes enunciados fundamentais, J. L. Segundo (1976b) percebe as tênues relações existentes entre o sistema valorativo que norteia a vida e a compreensão que se tem de Deus. O múltiplo fenômeno religioso, portanto, não significa uma preparação evangélica, mas pode, muito bem, não ser mais do que alienação. A preparação evangélica consiste, fundamentalmente, numa progressiva encarnação dos valores humanos e numa paulatina purificação da visão de Deus que se tem (Scopinho, 2017). A revelação se esclarece na própria revelação, é dimensão performativa. Trata-se do "ateísmo potencial" necessário a todo cristão.

A adesão ao cristianismo não significará, a partir do momento em que a fé se reduza à aceitação aos enunciados digitais da fé cristã, configuração a um conjunto de valores de humanização, mas inserção, pela fé, em uma dimensão de transcendência, reproduzindo relações de desumanização, opressão e alienação apesar da fé e, até mesmo, em nome da fé. Será preciso aguardar o irromper da modernidade para que o Humanismo reapareça com sua clara reivindicação da autonomia das realidades terrestres: "ninguém será mais antropocêntrico que o próprio Deus e sua revelação" (Segundo, 1991, p. 406).

Os três termos da teologia revelação-fé-sinais

dos tempos que, para J. L. Segundo, constituem uma ordem teológica, a partir de sua compreensão de revelação, devem ser assumidos em uma ordem existencial, em chave antropológica, apesar do mesmo autor admitir não ser esta a única possibilidade de leitura. Por conseguinte, faz sentido existencialmente o tríptico revelação-fé-sinais dos tempos.

Explicitando esta alteração metodológica, são as perguntas existenciais humanas que exigem uma resposta humana (fé antropológica), que podem ser iluminadas e purificadas em uma relação dialética com a revelação para respostas mais humanizadoras (Segundo, 1983b). Assim, a revelação não eleva as perguntas humanas a respostas divinas, mas conduz seu interlocutor a soluções profundamente humanas:

Isso significa, então, que, no revelar de Deus, a fé não chega depois de algo ter sido revelado. É parte *ativa*, indispensável, constitutiva da própria revelação. [...] E, precisamente porque sempre o é, Deus, com sua palavra, dirige-se a um homem que já apostou, que tem fé, uma fé que é fruto do exercício de sua liberdade. [...] A "ortopraxis" não é uma última "aplicação" do revelado à prática: é algo que condiciona a própria possibilidade de que a revelação comunique algo, rigorosamente falando (Segundo, 1991, p. 416).

Por conseguinte, a Igreja não consiste em uma comunidade salvífica, mas em uma pequena porção de fermento no meio da massa da humanidade, destinada a produzir libertação para o gênero humano (Murad, 1994). O Reino de Deus se realiza onde o homem, toda a sua vida e suas relações sociais são humanizadas. Por suposto, deve-se retomar a noção de hierarquia de verdades e de processo, pois tudo isso não se realiza em um instante, é exatamente uma pedagogia apressada que instrumentalizou a religião em detrimento da fé, a possibilidade do erro e a purificação do cristianismo do enorme conjunto de tradições humanas que se infiltraram na Tradição Divino-Apostólica (relação entre Tradição

e Escrituras). Cabe, ademais, que todo o povo de Deus se torne sujeito ativo no burilar de sua fé e, por isso, deve-se superar a noção dual entre sujeito docente e comunidade discente, para uma opção madura de que todo o povo seja capaz de se tornar sujeito criativo da fé (Scopinno, 2017).

## 5 CONCLUSÃO

Na procura de uma chave<sup>5</sup> de leitura que possa, ao mesmo tempo, sintetizar e permitir adentrar a reflexão teológica de J. L. Segundo, marcada pela complexidade, conclui-se que sua opção libertadora, lida em termos antropológicos, pode ser o adjetivo fundamental de sua construção teológica. Ademais, esta opção fundamental possui em si a capacidade de aproximar o leitor da obra segundiana do núcleo das intenções do autor e de compreender, na amplidão de sua elaboração, as motivações que inspiram sua pergunta pelo método teológico libertador e sua fundamentação em um projeto anticristológico.

Da mesma forma, a chave antropológico-libertadora de J. L. Segundo, como ficou demonstrada neste artigo, coloca-o em uma linha de continuidade e, ao mesmo tempo, de radicalidade das intuições fundamentais da modernidade filosófica em termos de centralidade antropológica e de eficácia praxica da atuação histórica humana. Trata-se do que se denominou, neste texto, como "influência moderna". Reivindicações que questionaram e influenciaram a reflexão teológica e a prática pastoral eclesial, despontando na renovação teológica realizada pelo Concílio Vaticano II e, em contexto latino-americano, no albor das Teologias da Libertação. O que caracteriza aquilo que aqui se definiu como "receptividade na teologia" na obra segundiana.

Centralidade antropológica e compromisso histórico: estas duas intuições modernas representam a radicalidade do projeto libertador da teologia de J. L. Segundo. A questão antropológica marca seu método teológico, como

<sup>5</sup> A expressão "chave" é tradução do termo espanhol *clave*. Pode ser traduzido por "chave" ou por "clave". Ambos são significativos no contexto deste artigo. "Chave" recorda a condição fundamental para se entrar em algum lugar que não se tem acesso. "Clave", na teoria musical, condiciona o som de todas as notas, de forma a ser determinante para a execução da música. Neste artigo, ambas as expressões estarão presentes respeitando a fonte citada, mas o significado é sempre o mesmo: o ponto de partida que permite ler a totalidade do pensamento de J. L. Segundo.

também a práxis histórica, atrelada à necessária desideologização das estruturas que impedem a libertação humana e à sua efetividade política. A humanização, realizada pelo uso da liberdade humana, criativa e criadora, define os intentos segundianos.

Além disso, é central no projeto teológico segundiano a concepção de círculo hermenêutico. A circularidade hermenêutica deve ser caracterizada como a mútua influência entre o sujeito cognoscente e a compreensão que se tem do objeto conhecido. Dessa 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. Nos meandros deste artigo, não é possível aprofundar esta noção tão importante no seu pensamento que é o círculo hermenêutico como método de libertação da teologia. Tal intento será realizado em outra produção acadêmica.

## Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BOFF, Clodovis. *O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph. *Manual de teologia fundamental: a racionalidade da questão de Deus e da Revelação*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BUZZI, Arcângelo. *Introdução ao pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio Vaticano II*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.
- CORDEIRO, Valdecir Luiz. *Diálogo e reflexão cristológica no pensamento de Juan Luis Segundo: uma abordagem a partir do método*. 2007. 122 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/dialogo-e-reflexao-cristologica-no-pensamento-de-juan-luis-segundo-uma-abordagem-a-partir-do-metodo/>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- DE LA PEÑA, Juan Luis Ruiz. *O dom de Deus: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- DE MORI, Geraldo Luiz. Pensar o humano em diálogo crítico com a constituição *Gaudium et Spes*. *Cadernos de Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 12, n. 99, p. 1-31, out. 2015. Disponível em: [https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/099\\_cadernos-teologiapublica](https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/099_cadernos-teologiapublica). Acesso em: 22 nov. 2024.
- DESCARTES, René. *Meditações*. In: DESCARTES, René (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1973. p. 1-12.
- DI LORENZO, Wambert Gomes. Trabalho e capital na Doutrina Social da Igreja. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 783-807, dez. 2005. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/1721/1254>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Deus nas tradições filosóficas: da morte de Deus à crise do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2003.
- FERNANDES, Rafael Morello. *O ser humano: local do encontro com Deus – abertura transcendental e autocomunicação divina em Karl Rahner*. 2005. 82 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.8424>. Acesso em: 22 nov. 2024.
- FISICHELLA, Rino. *Introdução à teologia fundamental*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. 19. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (org.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 69-94.
- GROSS, Eduardo. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Loyola: São Paulo, 2000.
- HUENEMANN, Charlie. *Racionalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento? In: KANT, Immanuel (org.). *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 3-9.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da libertação: um roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. Os contratualistas. In: RAMOS, Flamarion Caldeira; MELO, Rûrion; FRATESCHI, Yara (org.). *Manual de filosofia política*. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 104-127.

LINHARES, Jussara Filgueiras Dias Santos. *A liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus: segundo a teologia de Karl Rahner*. 2008. 190 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LOEWENICH, Walther von. *A teologia da cruz de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl (org.). *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986. p. 4-5.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MONDIN, Battista. *Antropologia teológica: história, problemas, perspectivas*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

MUELLER, Enio. *Teologia da libertação e marxismo: uma relação em busca de explicação*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

MUÑOZ, Ronaldo. *Nova consciência da Igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1979.

MURAD, Afonso. *Este cristianismo inquieto: a fé cristã encarnada*, em J. L. Segundo. São Paulo: Loyola, 1994.

OLIVEROS, Roberto. Historia de la Teología de la Liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (org.). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Valladolid, 1990. p. 17-50.

PONTEL, Evandro; MASS, Olmaro Paulo. Esclarecimento e modernidade: uma leitura a partir da crítica de Adorno e Horkheimer. *Filosofazer*, Passo Fundo, v. 42, p. jan./jun. 2013. Disponível em: <https://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/IX/1.8.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2024.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

SCHERER, Daniel. *A raiz antitomista da modernidade filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *A epistemologia teológica em questão: estudo crítico e autocrítico da teologia – que deve ser – da libertação*. Jundiá: Paço Editorial, 2017.

SEGUNDO, Juan Luis. *A nossa ideia de Deus*. São Paulo: Loyola, 1976a.

SEGUNDO, Juan Luis. *Essa comunidade chamada Igreja*. São Paulo: Loyola, 1976b.

SEGUNDO, Juan Luis. *Graça e condição humana*. São Paulo: Loyola, 1976c.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. *Da sociedade à teologia*. São Paulo: Loyola, 1983a.

SEGUNDO, Juan Luis. *Fé e ideologia: as dimensões do homem*. São Paulo: Loyola, 1983b.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré (II/2)*. Cristologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia da libertação: uma advertência à Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.

SEGUNDO, Juan Luis. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Paulinas, 1991.

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

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sinóticos a Paulo*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

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

SILVA, Noêmia dos Santos. *Amor e revelação na pedagogia dialógica: diálogo entre Paulo Freire e Juan Luis Segundo*. 2009. 138 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/503>. Acesso em: 22 nov. 2024.

SILVA, Sérgio e Gomes. *As noções de Deus, moral e religião e sua função em "a religião nos limites da simples razão" de Immanuel Kant*. 2010. 116 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, UnB, Brasília, DF, 2010. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/8407?locale=fr>. Acesso em: 22 nov. 2024.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 1-12, jun./dez. 2004. Disponível em: [https://1library.org/document/qvxm96ly-matrizes-antropologicas-para-a-compreensao-do-problema-da-natureza-e-da-graca-em-karl-rahner.html#google\\_vignette](https://1library.org/document/qvxm96ly-matrizes-antropologicas-para-a-compreensao-do-problema-da-natureza-e-da-graca-em-karl-rahner.html#google_vignette). Acesso em: 28 nov. 2024.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília, DF: Liber Livro, 2005.

SUSIN, Luiz Carlos. Para conhecer Deus é necessário conhecer o homem: Antropologia teológica conciliar e seus desdobramentos na realidade brasileira. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (org.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 369-388.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

---

### Vicente Artuso

Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico (PIB) e professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

---

### Antonio Eduardo Pereira Pontes Oliveira

Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR).

---

### Endereço para correspondência

#### VICENTE ARTUSO

Rua Imaculada Conceição, 1155  
Prado Velho, 80215-901  
Curitiba, PR, Brasil

#### ANTONIO EDUARDO PEREIRA PONTES OLIVEIRA

Rua Imaculada Conceição, 1155  
Prado Velho, 80215-901  
Curitiba, PR, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.*